

## RÉFLEXIONS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

### III - FILIATION ADOPTIVE

#### « Filii in Filio » par la grâce sanctifiante<sup>1</sup>

SUMMARIUM. - Prosequitur Auctor studium praecedentibus fasciculis *Ephemeridum* nostrarum insertum, I - *Union hypostatique* et II - *Maternité divine* (XV - 1964, pp. 37-80 et 293-307). Nunc III - *Filiation adoptive* bifariam dividetur: prior articulus erit de gratia sanctifiante; subsequetur alter cui titulus *Filiation adoptive et vertus theologales*.

Praesuppositis quae de ratione formali subsistentiae ontologicae iam dicta sunt, Auctor de « quidditate » gratiae sanctificantis nostrae explanationem tradere nunc intendit, sequenti quidem modo: huius gratiae titulo consortes sumus naturae divinae (2 *Petr.*, 1, 4), prout haec a Verbo possidentur, ita ut gratia sanctifiante gaudere et Primam Personam Trinitatis — qua filios adoptivos in Filio naturali — uti Patrem habere, idem sit omnino.

Préliminaires (nn. 1-2).

A) - Données positives (nn. 3-5).

B) - Elaboration scolastique.

1. - Thèse proposée (nn. 6-7).

2. - Le constitutif formel de la divinité:

a) A la lumière de la raison naturelle (nn. 8-11).

b) A la lumière de la révélation (nn. 12-18).

3. - Participation de Dieu

a) Dans l'ordre naturel (nn. 19-23).

b) Dans l'ordre surnaturel par la grâce sanctifiante

Prémises (nn. 24-28).

La solution de type notionnel (nn. 29-34).

Rejet de la solution de type essentiel (nn. 35-36).

Saint Thomas d'Aquin (nn. 37-39).

Commentateurs (nn. 40-47).

Appendice: Vatican II.

---

<sup>1</sup> Bibliographie: voir précédemment *Eph. Carm.* XV (1964), pp. 37-38. Rappel: FL = Dom LEBLOND, O. S. B., *Fils de lumière*, Abbaye Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire, Les presses monastiques, 1961, 374 p.

Pour éviter, autant que possible, les malentendus de méthode à propos du présent article, précisons les points suivants: a) Si utile et si féconde que soit l'exégèse de saint Thomas en la matière qui nous occupe, ce n'est pas d'elle, d'abord, qu'il s'agit ici, — b) On ne nous aurait pas réfuté du seul fait que l'on aurait montré que notre exposé n'est pas conforme à la lettre du Docteur Commun, — c) Nous pensons toutefois que notre conclusion est exigée par les principes fonciers de saint Thomas d'Aquin, en fonction de la thèse précédemment exposée sur la grâce créée substantielle de l'union hypostatique. La fidélité doctrinale peut prendre, éventuellement, la forme d'un dépassement homogène, « in eodem sensu eademque sententia », et c'est ici le cas, pensons-nous.

### Préliminaires

1. - Rappelons brièvement les points suivants de l'enseignement de Pie XII dans l'encyclique *Mystici Corporis* du 29 juin 1943. Le Pape encourage les travaux théologiques relatifs à l'objet qui nous retient, à savoir le mystère de notre conjonction avec le Christ.<sup>2</sup> Le Pape demande d'éviter toute forme de panthéisme et de tenir fermement le principe de l'efficiencia commune aux Trois Personnes dans les œuvres *ad extra*, puis il précise ce qui suit au sujet de l'inhabitation en nous de la Sainte Trinité :

« Inhabitare quidem divinae Personae dicuntur, quatenus in creatis animantibus intellectu praeditis imperscrutabili modo praesentes, ab iisdem per cognitionem et amorem attingantur (I, 43, 3); quadam tamen ratione omnem naturam transcendente, ac penitus intima et singulari » (*Denzinger*, 2290).<sup>3</sup>

Le Pape Pie XII engage positivement les théologiens à scruter de tels mystères à la lumière de l'analogie de la foi, « mysteria inter se comparans et cum supremo fine quo dirigantur », cette fin suprême étant la vision béatifique. Pie XII le rappelle :

« *Leo XIII* [dans son encyclique « *Divinum illud* »], *cum de hac nostra cum Christo conjunctione deque Divino nos inhabitante Paraclito loqueretur, ad beatam illam visionem oculos convertit, qua aliquando in caelis haec eadem mystica copulatio consummationem suam perfectionemque consequetur* » (*Denzinger*, 2290).

La doctrine de la vision béatifique éclaire tout le mystère.

2. - Pour ce qui est de la théologie positive relative à l'Écriture et à la Tradition, nous nous basons typiquement sur les travaux du P. MERSCH que nous considérons comme solides et bien conduits, — solides, parce que serrant de près les textes de l'Écri-

---

<sup>2</sup> « (...) Non eos igitur improbamus, qui diversas vias rationesque ingrediuntur ad iam altum attingendum et pro viribus collustrandum mirandae huius nostrae cum Christo coniunctionis mysterium » (*Denzinger*, 2290). — Nous faisons nôtre intégralement la doctrine de cette encyclique sur les membres du Corps mystique. La possession de la grâce sanctifiante est nécessaire mais non suffisante pour être membre *in re*, vivant. Un infidèle de bonne foi, dans une ignorance invincible, peut être en état de grâce, il n'est pas pour autant membre *in re* de l'Église catholique, Corps mystique du Christ.

<sup>3</sup> Pie XII affirme donc clairement d'abord la présence des Personnes divines dans les sujets doués d'esprit (supposés en état de grâce), et précise qu'au titre de cette présence ceux-ci peuvent atteindre Celles-là par la connaissance et par l'amour. De manière obvie, le texte ne réduit pas la présence des Personnes à la seule connaissance et au seul amour qui donnent de les atteindre: il fonde la possibilité de la connaissance et de l'amour sur la réalité de la présence.

ture et présentant, dans l'ensemble, de bons textes patristiques, — bien conduits, parce qu'indépendants de tout préjugé d'École.<sup>4</sup> Une étude des grands mystiques et auteurs spirituels serait également féconde, à proportion même de la garantie dont les couvre, de fait, le Magistère de l'Église.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Le fait que nous ne souscrivions pas à toutes les expressions du P. Mersch, théologien spéculatif, n'enlève rien à la haute estime en laquelle nous tenons ses travaux de théologie positive. Ainsi le P. Mersch se trouve-t-il un peu mal à l'aise avec le principe de l'efficience *ad extra* commune aux Trois Personnes. Ses craintes se résolvent pourtant aisément, à la lumière de la doctrine classique de la distinction des causes en intrinsèques et extrinsèques.

Le P. MERSCH écrit de manière un peu obscure et ambiguë, à propos de l'efficience *ad extra* dans l'union hypostatique: « Il n'est donc pas question de ce qui est tout autre chose qu'une opération *ad extra*: de la subsistence dans une des personnes divines, une des personnes *ad intra*, ni de ce qui pourrait être la conséquence d'une telle subsistence, dans la mesure, toujours, où il s'agira, non pas de résultat opéré et opéré *ad extra*, mais, s'il en est, de manière d'être se rattachant exclusivement à la subsistence en une personne *ad intra* » (*Filii in Filio*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 65 (1938), p. 683). — Disons, très clairement, que tout ce qui est créé, en la nature assumée (nature et assumption), est le fruit d'une opération *ad extra*, commune aux Trois Personnes. Ce qui réfère substantiellement à la Personne du Verbe la Sainte Humanité assumée par Elle ne fait en rien exception au principe général maintenu par l'encyclique *Mystici Corporis*: c'est le point de vue de la causalité extrinsèque efficiente. Cela n'empêche en rien la grâce créée d'union d'être spécifiée par l'Hypostase même de la seconde Personne de la Trinité: tel est le point de vue du constitutif intrinsèque de cette grâce substantielle qui est de l'ordre de la subsistence.

Le P. MERSCH écrit: « Il semble (...) que l'opération de Dieu qui produit l'incarnation n'est qu'à moitié *ad extra*. Elle est *ad extra* en son terme qui est la nature humaine; elle est *ad intra* par le terme où elle mène ce terme, si l'on peut ainsi parler (...) » (*Filii in Filio*, p. 826) — Non, l'opération qui produit est totalement *ad extra*, en tant que productrice. — Le P. MERSCH: « Aussi, semble-t-il bien, est-il impossible de caractériser l'opération qui effectue l'union comme étant simplement *ad extra* » (*ibidem*). — Si, une telle opération est simplement *ad extra*, bien qu'elle effectue un résultat intrinsèquement spécifié par l'Hypostase du Verbe, comme une relation par son terme. Nous ne dirons certainement pas avec l'auteur: « Le vrai est de dire que le principe (*omnia opera ad extra sunt communia tribus personis*) ne s'applique pas adéquatement, et qu'il n'y faut chercher qu'une indication partielle et non une règle définitive » (*ibidem*, p. 827). Cela est faux. L'auteur reprend plus loin au sujet de l'Incarnation: « Si, par un aspect, par la subsistence donnée, le résultat est *ad intra*, par un aspect aussi l'œuvre, semble-t-il, doit être *ad intra*. Comment le concevoir, c'est autre chose, et nous ne pouvons songer à répondre ici à la question » (*ibidem*). La réponse que nous donnons est pourtant bien simple, car elle est basée sur la distinction classique des causalités intrinsèque et extrinsèque, formellement irréductibles.

<sup>5</sup> « Se conduire en fils adoptifs de Dieu — la spiritualité de l'Évangile et du Pater, la petite voie de l'enfance spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux, oui, ces choses qui peuvent paraître enfantillage aux doctes — a une portée théologique profonde, et, en un certain sens, une valeur révélatrice transcendante: *et revelasti ea parvulis* » (MERSCH, *Filii in Filio*, p. 825). Il demeure certain que la doctrine toute filiale de sainte Thérèse de Lisieux est profondément évangélique. Notre filiation divine par manière d'adoption surnaturelle est au centre du Message révélé. Sœur Elisabeth de la Trinité a ce mot pro-

### A. - DONNÉES POSITIVES

3. - Retranscrivons les textes suivants du Magistère ecclésiastique, se référant à notre union à Dieu, soit sous l'angle de notre incorporation au Christ, soit sous l'angle de notre filiation adoptive.

Par la grâce, le Christ demeure en nous, et nous en Lui :

« Et manentem in se habere Christum, et *manere* in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo. Nam praeciso palmite, potest de viva radice alius pullulare; qui autem praecisus est, sine radice non potest vivere [Jo 15, 5 sqq] » [S. Prosper] (*Conc. Arausicanum II, Denzinger, 197*).

Le symbole de l'eau mêlée au vin, au cours du sacrifice de la messe est celui de notre jonction, de notre union au Christ par la grâce :

« Et Julius (I) Papa secundus post beatum Silvestrum, ait: 'Calix Dominicus juxta canonum praeceptum vino et aqua permixtus debet offerri, quia videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vinum et aqua misceatur, Christo populus adunatur, et fidelium plebs ei, in quem credit, copulatur et iungitur' » (*Decretum pro Armenis, Denzinger, 698*).

La justification implique le passage à l'état de grâce et d'adoption filiale par le second Adam, Jésus-Christ, notre Sauveur :

« Quibus verbis (*Col. 1, 13 sq.*) justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et *adoptionis filiorum* (*Rom., 8, 15*) Dei, per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum » (*Conc. Tridentinum, Denzinger, 796*).

---

fond, riche de substance théologique: « O Feu consumant, Esprit d'Amour, survenez en moi afin qu'il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe; que je lui sois une humanité de surcroît, en laquelle Il renouvelle tout son mystère; et vous, ô Père, penchez-vous vers votre petite créature, ne voyez en elle que le Bien-Aimé en qui vous avez mis toutes vos complaisances » (*Élévation, publiée dans Souvenirs, Carmel de Dijon, 1927, p. 356*).

Voir MARIN-SOLA, O. P., *L'Évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, Librairie St-Paul, 2e éd. 1924, vol. I, chap. IV, Section V, *L'évolution du dogme par voie affective ou expérimentale* (pp. 353-371 et Section VI, *Autres observations sur la voie affective* (pp. 372-392). Voir également Ch. JOURNET, *Le Message révélé, sa transmission, son développement, ses dépendances*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 197, spécialement pp. 79-97 sur les voies doctrinale et affective, — et encore, du même auteur, *Le dogme chemin de la foi*, Coll. Je sais-Je crois, Paris, A. Fayard, 1963, pp. 107.

Tout homme justifié par la grâce est greffé sur le Christ, inséré en Lui :

« In ipsa justificatione, cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur: fidem, spem et caritatem » (*Conc. Tridentinum, Denzinger, 800*).

L'Eucharistie est le symbole du Corps dont le Christ est la Tête et dont nous sommes les membres :

*De SS. Eucharistia*: « Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis adeoque symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput (I Cor., 11, 3; Eph., 5, 23) existit, cuique nos, tanquam membra, arctissima fidei, spei et caritatis conexione adstrictos esse voluit, ut *idipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata* (cf. I Cor., 1, 10) » (*Conc. Tridentinum, Denzinger, 875*).

La grâce opère en nous une adoption filiale, un renouvellement de l'homme intérieur, une participation à la nature divine :

Est condamnée la proposition suivante de Michel du Bay (n. 42): « Iustitia qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in oboedientia mandatorum, quae est operum iustitia, non autem in gratia [habituali] aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis oboedire possit » (*S. Pius V, Denzinger, 1042*).

Le Christ nous a rendu la dignité surnaturelle de fils adoptifs de Dieu :

« (...) Hominem scilicet, quem a pristina nobilitate delapsus, Christus redemit in eamque supernaturalem dignitatem restituit, ut adoptivus filius Dei esset » (*Pius XI, Divini illius Magistri, Denzinger, 2212*).

La doctrine paulinienne du Corps mystique nous enseigne que dans ce Corps dont le Christ est la Tête, la divine Personne du Verbe incarné nous « tient » comme des frères :

« Opus non est, V. F., multis morari in hac pulcherrima mystici Jesu Christi corporis doctrina enucleanda, quae tantopere Paulo Apostolo cordi erat; quaeque nos docet divinam Incarnati Verbi personam itemque omnes, quos veluti fratres complexus est et ad quos supernus afflatus pertinet ab eodem manans, unam efficere membrorum compagem, cuius Christus est Caput » (*Pius XI, Ad catholici sacerdotii fastigium, AAS, 28 (1936), p. 12*).

Notre élévation surnaturelle se réalise au sein du Corps mystique, dans la conjonction avec notre Rédempteur :

« (...) Ut fidelium qui in Christi Corpore cum Capite suo coniunguntur, nobilitas eximia supraque naturam elata luculentius innotescat. (Nos duximus) (...) doctrinam proponere de mystico Jesu Christi Corpore deque fidelium in eodem Corpore cum divino Redemptore coniunctione » (*Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), p. 128).

« (...) Hoc mysticum Corpus, quod est Ecclesia, Christi nomine insigniri ex eo evincitur, quod ipse eiusdem Caput reapse sit ab omnibus habendus (...) Ipse est Caput, ex quo totum Corpus congruo ordine compositum, succrescit et augmentum facit in aedificationem sui » (*ibid.*, p. 208).

Terminons sur un texte particulièrement précieux du concile de Trente, qui met explicitement en relation le baptême conféré aux enfants privés de l'usage de raison, leur incorporation au Christ et leur réception de la grâce de fils de Dieu :

« Denique eadem sancta Synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem, siquidem per baptismi *lavacrum regenerati* (*Tit.*, 3, 5) et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt » (*Denzinger*, 933).

Adoption filiale, divinisation, insertion dans le Corps du Christ, Verbe incarné : tels sont divers aspects complémentaires du mystère de notre vie surnaturelle par le baptême et la grâce sanctifiante. Le Magistère est là l'écho direct de l'Écriture dont il nous garantit le sens déjà obvie. Ce mystère doit être l'objet d'une sage et prudente recherche théologique : nous ne l'épuiserons jamais.

4. - On peut dire, en schématisant, qu'il y a deux courants d'interprétation de la doctrine du Corps mystique au sein de l'orthodoxie catholique : l'une de type plus ontologique, l'autre de type plus moral, — celle-ci comme en ton mineur, celle-là comme en ton majeur. C'est cette dernière que nous suivons en compagnie du P. Mersch, parce qu'elle serre de beaucoup plus près le donné scripturaire, si riche et si plein de signification réaliste et foncière. Seul, ce courant, pensons-nous, tend à exprimer intégralement le donné révélé dans sa lettre et dans son esprit, car ce donné est « audacieux » en un sens résolument christologique et, par là, trinitaire.

5. - Nous faisons donc nôtres bon nombre d'affirmations du P. Mersch, telles que les suivantes, que nous considérons comme décisives et capitales.

a) *Le Corps mystique est réel d'une réalité authentique, ontologique, d'ordre surnaturel, bien entendu:*

« Le 'mystère', donc, est, avant tout, un prodige d'unité (...) D'abord, unité avec le Christ: c'est ici la racine de tout le reste: c'est du Sauveur que vient aux hommes toute leur unité surnaturelle, comme toute leur vie surnaturelle. Et qu'est-ce que la vie, sinon un mode particulier d'unité? Pour eux, au point de vue surnaturel, exister, c'est être dans le Christ (...).

« Il est le chef, ils sont les membres; il est la vigne, eux, les sarments; il est la vie en sa source, eux sont les vivants; il est l'unité, et eux, tout multiples qu'ils sont, en lui qui est un, ils sont un (...).

« A travers toute l'humanité, une seule sainteté circule; chacun l'a en propre et chacun est intrinsèquement saint, puisque chaque membre du Christ est vraiment vivant, et chacun l'a par union à tous les autres — par communion à tous les saints vivants ou morts — parce que tous ne vivent que dans un seul et même Christ. Telle est, dans ce Christ, l'union du genre humain avec lui même (...) Approfondissement de la vie intérieure; divinisation qui affecte en sa substance même le moi le plus profond » (*Le Corps mystique du Christ, étude de théologie historique*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1951, vol. I, pp. XIX-XXII, *passim*).

« (...) A travers toute l'Écriture et toute la Tradition (...) le Seigneur nous (...) dit que, entre le Verbe incarné et n'importe quel chrétien dans l'Église qui continue le Christ, il y a plus qu'un lien d'amour même ardent. Il y a plus qu'un rapport de ressemblance, même étroite (...), plus qu'une union morale, fût-elle extraordinairement intime. Il y a une union physique, dirions-nous, si ce mot ne la mettait pas sur le même rang que de simples cohésions naturelles; une union réelle en tout cas, une union ontologique; ou plutôt, car les termes traditionnels sont encore les meilleurs, une union mystique, transcendante, surnaturelle, qui dépasse en unité et en réalité, les formules qu'on en donne, et que Dieu seul peut faire connaître, comme il est seul à pouvoir la réaliser » (*op. cit.*, vol. II, pp. 376-377)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> « Les chrétiens ont, avec le Christ, une union véritable, une union réelle et ontologique; vraiment et réellement, il est en eux, et eux en lui; vraiment et réellement ils sont tous un en lui, comme lui est un avec le Père » (*op. cit.*, vol. I, p. XXV).

« (Cette interprétation ontologique), à notre sens du moins, est plus riche en doctrine, plus appuyée dans l'Écriture et les Pères, plus conforme à l'analogie de la foi, et, si ce qu'elle dit est plus mystérieux, ce mystère n'est pas tant une difficulté de comprendre qui s'ajoute aux autres, qu'une vérité transcendante qui aide à comprendre quelque peu les autres vérités. C'est dire que, pour notre part, notre choix est fait » (*ibidem*, p. XXVI).

« S'il s'agissait seulement d'expliquer que le Christ est, pour tous les fidèles, le rédempteur et le modèle, et que la grâce qui les sanctifie intrinsèquement est due à la sienne et est semblable à la sienne, était-il nécessaire que l'Écriture et la tradition débordent à ce point de paroles d'unité, d'affirmations de mystère, d'assurance que les chrétiens sont dans le Christ, qu'ils sont mystiquement le Christ? Ce serait le cas de reprendre l'exclamation de Bossuet, dans son explication du sermon de Capharnaüm: 'Et pourquoi donc ces grands mots, s'il en fallait tant rabattre, et les réduire enfin à des choses si intelligibles?' » (*op. cit.*, vol. II, p. 375).

b) *L'adoption filiale dont jouissent les membres du Corps mystique est fonction de la Filiation même du Verbe incarné au sein de la Trinité.*

*La grâce du Christ est en Lui-même toute filiale:*

« Ce mode d'être filial, n'étant qu'une adaptation à l'union au Fils et l'effet formel de la subsistance en ce Fils, ne se comprend ni s'explique que par ce Fils » (*Filii in Filio*, p. 690).

« A vrai dire, même (le caractère filial) ne sera pas tant une relation qu'une union intrinsèque, mais qui modèle l'être, aux relations qui sont dans le Christ et dans le Fils: *id quo, in se, humanitas haec fit humanitas huius relationis subsistentis quae Verbum est* » (*art. cit.*, p. 691)<sup>7</sup>.

*Notre grâce est fonction de la grâce du Christ, à son image et ressemblance: il est Fils par nature, nous sommes fils par adoption:*

« Il faut (...) appliquer à l'humanité entière, à la manière qui lui convient, ce qui, à titre premier, est vrai de l'humanité sainte du Christ; appliquer au Christ total ce qui a été dit du Christ individuel (...) Tout l'argument ici sera tiré de l'union étroite, surnaturelle, extrêmement parfaite, qui existe entre le Christ et les chrétiens (...) » (*art. cit.*, p. 696).

« La grâce de la divinisation, dans les chrétiens, est (...) grâce adoptante, grâce de fils adopté dans le Fils unique » (*ibidem*).

« (Notre) divinisation (a) intrinsèquement rapport au Fils » (*art. cit.*, p. 698).

En tant que « manière d'être qui fait participer à la filiation qui se trouve dans le Christ », « (l'adoption) a exclusivement dans ce Christ et par ce Christ, rapport exclusif avec la seconde personne » (*art. cit.*, pp. 700-701)<sup>8</sup>.

« Nous avons vu, chez Augustin surtout, puis chez les scolastiques et après eux, se dessiner progressivement une conception de l'ordre surnaturel où toute la grâce qui est dans les membres apparaît comme le prolongement, le prolongement connaturel même, de la grâce sans mesure produite, dans le chef, par l'Incarnation » (*Le Corps mystique du Christ*, vol. II, p. 371).

Le P. Mersch. cite saint Thomas<sup>9</sup> puis conclut: « En vérité, dans ces passages, l'idée qui s'exprime est exactement celle qui s'exprime

<sup>7</sup> La grâce d'union est une « sanctification substantielle », la « grâce capitale » est la « grâce habituelle en tant qu'elle est rendue suréminente et surabondante par la grâce d'union », elle est « filiale aussi » (*art. cit.*, p. 693).

<sup>8</sup> L'adoption filiale est bien d'ordre personnel: « C'est notre incorporation (au Christ) qui donne à notre personnalité même ses plus intimes et plus surnaturelles profondeurs; nulle part nous ne sommes nous-mêmes autant qu'en lui, et rien, par conséquent, n'est aussi intérieurement nôtre que ce qui est nôtre en lui » (*art. cit.*, p. 699).

<sup>9</sup> « Il n'y a pas de scolastique marquant, à notre connaissance, écrit-il, qui ait une telle abondance d'affirmations aussi fortes » (*Filii in Filio*, p. 579). Ainsi: « *Filii autem adoptivi instituuntur ad similitudinem Filii naturalis* » (3, 39, 8, 3m). — « *Adoptio filiorum est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem* » (3, 45, 4, c.). — « *Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum aliquam similitu-*



mait dans l'Écriture et dans les Pères: celle qui ne conçoit la filiation adoptive que comme une participation à la Filiation stricte du Fils » (*art. cit.*, p. 581).<sup>10</sup>

*Vivre de la vie du Corps mystique, c'est identiquement jouir de l'adoption filiale:*

« Seul le Fils est le possesseur de ce corps (mystique), celui qui le fait vivre en lui; de même que, seul, il est le possesseur de son corps physique » (*art. cit.*, p. 697).

« La divinisation, l'adoption, l'incorporation au Christ (sont) la même réalité, la même élévation surnaturelle, une parce que le Christ est un: incorporation qui adopte, et divinise, divinisation qui se fait à la manière d'une adoption dans le Fils de Dieu incarné, filiation adoptive dans le Fils de Dieu qui s'incorpore les hommes » (*art. cit.*, p. 824).

c) *Notre vie surnaturelle de fils adoptés, membres du Corps du Christ, est une vie trinitaire:*

« La divinisation stricte inclut un rapport à la Trinité comme Trinité (...) En fait, ce rapport avec la Trinité consiste dans la filiation: filiation de nature dans le Christ, filiation d'adoption dans les chré-

dinem: ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis » (3, 23, 1, 2m); l'auteur renvoie en note à 1, 33, 3, c., 1m et 2m, — 2-2, 45, 6, 1m, — 3,32, 3, 2m, — III *Sent.*, d. 10, q. 3, a. 3, — *In Jo.*, cap. I, lect. 6, puis il cite (note suivante) *in Gal.*, cap. V, lect. 3. — « Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis » (3, 5, 2m); l'auteur renvoie à 3, 23, 4, c. et 24, 3, c. — « Cum sit principalis Filius a quo nos adoptionem participamus (...) » (*in Rom.*, cap. 8, lect. 3). — « Per ipsum enim qui est unigenitus Dei Filius naturalis, efficitur filii Dei adoptivi » (*Comp. theol.*, II, 5). — Suivent encore de longues citations extraites de *in Rom.*, cap. VIII, lect. 6, — *in Gal.*, cap. 3, lect. 9 (*Filii in Filio*, pp. 579-581).

<sup>10</sup> Citons les textes suivants d'E. MURA, *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine*, 2e éd., Paris, Blot, vol. I, 1936, pp. 365, vol. 2, 1937, pp. 527. « Dieu aime en nous son propre Fils divin, dont la grâce a mis en nous la divine ressemblance (*op. cit.*, I, p. 85). — « C'est à la condition de communier à sa divine Filiation (celle du Christ), de devenir ses frères par la grâce, que nous pouvions arriver à cette noblesse incomparable d'être les fils adoptifs de Dieu le Père » (*ibidem*, p. 86). — « Sa divine Filiation est l'archétype de notre condition d'enfants de Dieu, et c'est à cette Filiation unique que nous configure notre grâce baptismale, notre grâce d'incorporation au Christ » (*ibidem*, p. 226). — « Participants de la nature divine, capables par là d'opérations déiformes, nous sommes donc en vérité fils adoptifs du Père, images ou copies vivantes de Celui qui est Fils par nature, le Christ » (*ibidem*, p. 227). — « Prédestination filiale, c'est-à-dire que tout l'ordre des divines miséricordes regarde cette filiation divine qui, appartenant par nature à son Fils unique, se communique d'abord tout entière par l'union hypostatique à la nature humaine du Christ, et puis se déverse par grâce et participation, sur nous, pauvres créatures mortelles » (*ibidem*, p. 240). — « Bien que notre consommation dans la gloire se fasse par l'action de l'Esprit d'amour, *iamquam a Domini Spiritu* (II Cor., III, 18), bien que le Saint-Esprit nous donne le sentiment et la conscience de notre filiation, *misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra* (*Gal.*, IV, 6), l'adoption divine, pourtant, d'après l'apôtre, ne nous fait pas ressembler au Saint-Esprit, mais au Fils unique » (vol. II, p. 468).

tiens (...) Ainsi le Christ, parce qu'il est *unus de Trinitate et unitas humanitatis*, est principe premier dans l'intelligence du surnaturel » (*art. cit.*, pp. 821-822).

« La participation au Fils (...) consiste dans l'adoption (...). Rattachement, dans le Christ, au Père comme Père: Père du Christ, le Père doit être Père de tout le « corps » qui est la plénitude de ce Christ. Rattachement à l'Esprit comme Esprit: (...) il sera l'Esprit des enfants parce qu'il est l'Esprit du Fils » (*art. cit.*, p. 823).

Nous sommes bien *filii dans le Fils*, ainsi donnés et abandonnés au Père dans l'unité de l'Esprit-Saint: « Il n'y a qu'un Fils, c'est pour cela que tous les Fils de Dieu sont rassemblés dans l'unité: tous fils, tous fils intrinsèquement, mais tous fils exclusivement dans l'unité du Fils très unique: *filii in 'Filio'* » (*art. cit.*, p. 830).

## B. - ELABORATION SCOLASTIQUE

### 1. - THÈSE PROPOSÉE

6. - Comme nous l'écrivions en *Recherche de la Personne (Etudes Carmélitaines, avril 1936, p. 155)*: le moyen d'admettre que sans être le Fils de Dieu, le Verbe éternel, nous Lui soyons cependant réellement unis au point de vivre de sa vie et de le posséder vraiment tel qu'il est en Soi et en réalité, ne serait-ce pas de voir en la grâce sanctifiante non pas « une certaine similitude de la divinité participée par l'homme » (3, 2, 10, 1m) sur le seul plan de l'absolu, où joue la participation de l'acte limité par la puissance d'une manière naturelle et absolue, mais une similitude relative, analogue à la relation qui constitue la grâce du Christ: le terme sera le même dans toute sa réalité, c'est le point de similitude; mais l'intensité de la relation sera quand même ici et là d'un ordre parfaitement différent: dans le Christ cette relation va jusqu'à faire subsister l'Humanité de la propre subsistence du Verbe, c'est une grâce substantielle; en nos âmes — encore qu'à des degrés variables — cette relation (toujours personnelle de par son terme qui est le Verbe, et de ce chef toujours infinie de valeur) laisse subsister la personnalité physique, c'est comme une grâce accidentelle.

7. - Telle demeure bien notre pensée. Par similitude participée sur le plan de l'*absolu* et par similitude participée sur le plan du *relatif*, nous entendons distinguer ontologiquement participation naturelle et participation surnaturelle de Dieu du point de vue de la créature spirituelle. C'est ce qu'il nous faut expliciter ici en analysant d'abord le constitutif formel de la divinité.

## 2. - LE CONSTITUTIF FORMEL DE LA DIVINITÉ

### a) ...à la lumière de la raison naturelle.

8. - Cajetan affirme que la raison formelle de divinité est première par rapport à l'être et à toutes ses différences : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis eius : est enim *super ens* et *super unum* » (in 1, 39, 1, n. VII). Nous n'avons pourtant jamais lu sous la plume de saint Thomas lui-même que la divinité eût une priorité sur l'être ni qu'elle fût au-dessus de l'être... De telles expressions sont parfaitement légitimes sous la plume d'un spirituel, d'un mystique soulignant par là, à sa manière, que tout se passe dans la contemplation obscure *comme si* Dieu n'était pas, car Dieu s'empare alors de l'esprit et en dépasse toutes les catégories et conceptions, fussent-elles de l'ordre métaphysique le plus abstrait. Mais une telle expression n'est recevable ni de la part d'un philosophe ni de celle d'un théologien spéculatif, et cela en raison de la transcendance de l'être, au sens technique du terme.

Il demeure toujours vrai de dire de Dieu que nous savons plutôt ce qu'Il n'est pas que ce qu'Il est à cause du mode analogique, de notre connaissance de créature.<sup>11</sup> Mais il serait faux d'affirmer qu'au sens rigoureux de l'expression, Dieu fût au-delà de l'être : ce serait d'autant plus faux que Dieu est en plénitude, qu'Il EST la plénitude de l'être et que pas un atome de la divinité n'échappe à cette plénitude, tout ensemble unique, simple et infinie : telle est, en effet, la plénitude de l'Acte pur.

9. - Le constitutif formel de la divinité est de l'ordre de l'être : Dieu EST. Pour expliciter ce problème et en clarifier la solution, il faut se replacer dans la perspective des trois co-principes de la

---

<sup>11</sup> « Nec est mirum, si creaturis non perfecte cognitis, creator non perfecte cognoscitur, quia etiam creaturis perfecte cognitis, adhuc creator non perfecte cognosceretur: tunc enim per effectum perfecte causa cognosci potest, quando effectus adaequantur causae virtuti, quod de Deo dici non potest » (in *Job.*, XI, lect. 1, in fine).

« Omnium quae nunc dicta sunt de effectibus divinae potentiae, minor est comparatio ad divinam potentiam, quam unius parvi sermonis, quasi silenter stillantis, ad maximi tonitruum sonum » (in *Job.*, XXVI, lect. unica, in fine).

« Cognito de aliquo, an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de eo, quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus, quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit » (1, q. 3, introductio).

« Ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus » (1, 13, 1, 1m). Cf. 1, 13, 2, 3m et 3, 2m.

Saint Thomas ne craint pas de dire dans le même sens: « Ipsam naturam Dei, prout in se est, neque Catholicus, neque paganus cognoscit » (1, 13, 10, 5m).

substance créée: subsistence + nature (= essence) + existence, et distinguer corrélativement ces trois points de vue: quels sont, respectivement, les constitutifs formels de l'essence, de la nature et de la subsistence en Dieu?

a) Le constitutif formel de l'essence divine n'est autre que l'*Ipsum esse per se subsistens*. L'essence (nature et subsistence) dit, comme telle, rapport à l'existence. Ce rapport est celui d'une puissance à son acte en toute créature. En Dieu, et en Lui seul, ce rapport est celui de l'identité: Dieu est Celui qui est<sup>12</sup>.

b) Nous avons déjà dit auparavant ce que la raison peut conclure par elle-même de la subsistence divine. Répétons-le d'un mot: la subsistence divine est l'identité de l'essence à l'existence. Il est digne d'attention que le terme *subsistens* figure explicitement dans la formule classique: « *Ipsum esse per se subsistens* ». <sup>13</sup>

c) Le constitutif formel de la nature divine, telle qu'elle est en soi, ne peut être que l'intellectualité. La nature dit, comme telle, en effet, principe d'opération; or, en Dieu, *ad intra*, il n'y a d'opération qu'immanente, de l'ordre du connaître et du vouloir, avec « primauté » de celui-là sur celui-ci, selon notre mode de concevoir; dans son agir *ad intra* la nature divine est donc bien spécifiée par l'intellectualité, s'épanouissant en amour. Dieu est sagesse et amour, sagesse d'amour.

La distinction que nous proposons entre essence et nature au sujet du constitutif formel de Dieu est certainement fondée en saint Thomas d'Aquin. On peut méditer dans ce sens le prologue de la question 14 de la 1<sup>a</sup> pars:

« Post considerationem eorum, quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriori effectum: primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodum de potentia Dei (...) ». <sup>14</sup>

<sup>12</sup> 3, 13, 11: *Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium?* La réponse est affirmative: « Hoc nomen, qui est, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei ». La première raison tient en ces mots: « Cum esse Dei sit ipsa eius essentia ». La seconde raison est fonction de la transcendance de l'être: « Hoc nomen, qui est, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum ». La troisième raison se rapporte enfin au présent de l'éternité qui ne connaît ni passé ni futur: « (Qui est) significat esse in praesenti ».

<sup>13</sup> Voir 1, 3, 4: « Deus non solum est sua essentia (...) sed etiam suum esse », et 1, 7, 1, 3m: « Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo ».

<sup>14</sup> Soulignons qu'au sujet du Nom divin, saint Thomas met l'essence en rapport avec l'esse (1, 13, 11, c.) et la nature en rapport avec l'opération (*ibidem*, ad 1m et q. 13, a. 8). — « Cum esse Dei sit ipsa eius essentia » (1, 13, 11, c.), le nom *Qui est* convient à Dieu par excellence, au titre de la perfection dont nous partons pour Le nommer (« quantum ad id a quo imponitur

10. - Billuart est d'autant plus intéressant sur la question présente qu'il écarte explicitement le principe de solution que nous entendons mettre en relief. Le dialogue est donc ouvert.

Billuart classe ainsi les auteurs (les numéros sont nôtres):

(1) Ceux qui « distinguunt inter essentialiam et naturam, in eo quod essentialia est principium essendi, et natura principium operandi; voluntque essentialiam constitui per aseitatem, et naturam per intellectiorem », —

ceux qui, refusant cette distinction, répondent: (2) par la *collectio omnium perfectionum*, — et (3) par l'*infinitas*, — puis l'auteur en vient aux « duas celebriores sententias », à savoir celles qui se réfèrent à (4) l'*aseitas, existentia a se et per se* (Capreolus, Báñez, Ledesma), et (5) à l'*intellectualitas*: « essentialiam divinam constitui per gradum intellectivum », position qui est, comme telle, « communior inter thomistas », mais ceux-ci se divisent — (5a) « aliis opinantibus pro intelligere radicali, quibusdam pro remoto, quibusdam pro proximo, nimirum pro ipsa potentia intellectiva, — (5b) aliis opinantibus pro intelligere actuali, non sub ratione operationis, sed sub ratione ultimae actualitatis per se subsistentis » (*Cursus Theologiae*, Paris, Lecoffre, 1904, Tome I, diss. II, art. 1, *Quodnam sit constitutum divinae naturae?*, § 1, pp. 41-43). Cette dernière conclusion est aussi celle des Carmes de Salamanque, *De scientia Dei*, disp. 4, n. 43.

Contre l'aséité (art. 2, pp. 44-45), Billuart choisit le « gradum intelligendi » avec la précision suivante: « Intelligere divinum non radicale sed actuale sub ratione ultimae actualitatis per se subsistentis constituit metaphysice divinam naturam: unde Dei descriptio erit haec, ens summe et actualissime intelligens » (p. 43).<sup>15</sup>

(nomen) », — 1, 13, 11, 1m), tandis que, du point de vue de l'intention que nous avons lorsque nous nommons Dieu (« quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum »), c.-à-d. Dieu Providence, saint Thomas affirme que *Dieu (Deus)* est le terme le plus propre pour signifier la nature divine: « Est magis proprium hoc nomen, Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam » (*ibidem*). Dans l'article 8 de la même question, saint Thomas s'était demandé: « *Utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturae?* » et il avait répondu par l'affirmative de cette manière-ci: « Hoc nomen, Deus, est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia (...) Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam ». — « Hoc nomen, Deus, impositum est ab operatione propria Deo (sa Providence), quam experimur continue, ad significandum divinam naturam » (1, 13, 9, 3m). — La nature est considérée justement comme principe d'opération et la Providence, qui n'est pas aveugle, est sagesse d'amour, elle implique « d'abord » l'intellectualité.

<sup>15</sup> BILLUART critique la position qui est la nôtre sans l'attribuer de fait à aucun auteur en particulier (ci-dessus (1): « distinguunt inter essentialiam ». Il admet en Dieu une distinction qu'il appelle virtuelle pour les seules perceptions « quae in creaturis distinguuntur formaliter, vel virtualiter, non ex mera potentialitate, ut intellectus et intellectio, sed ex suo objecto formali, et ideo ad diversas lineas pertinent, ut intellectus et voluntas ». Cela dit et développé, BILLUART passe à la mineure de son argument (les références alphabétiques renvoient aux remarques qui suivront): « *Iam autem essentialia et natura in creatis non distinguuntur ex objecto formali, sed ex potentialitate es-*

Pour nous, le constitutif formel de l'essence divine est non pas l'ascéité, mais l'*ipsum esse per se subsistens*, et celui de la nature divine est bien l'intellectualité subsistante.

11. - C'est à tort que le P. Garrigou-Lagrange ne prend pas le soin d'opérer en l'occurrence la distinction essence-nature et parle indifféremment de l'une ou de l'autre. C'est à tort que, confondant les deux points de vue, l'auteur pose explicitement le constitutif formel de la nature divine dans l'*ipsum esse subsistens*.<sup>16</sup>

L'expression *déité* employée avec insistance par le P. Garrigou-Lagrange pour exprimer la divinité en son mystère surnaturel le

sentiae creatae, quae non est actus purus et sua operatio (A); unde licet sit actuata per esse, est tamen adhuc in potentia ad operandum: si igitur essentia creata esset tantae actualitatis ut esset semper operans, et non posset, dum existit, esse aut concipi in potentia ad operandum, essentia illa non distingueretur a natura (B)» (pp. 41-42).

Remarques: (A) notre thèse sur la nature et la subsistance réellement distinctes au sein de toute essence substantielle nous permet et nous commande d'affirmer, au contraire, qu'il y a une distinction *réelle*, bien qu'inadéquante, entre essence et nature; — (B) si l'essence créée n'est pas identique à son existence ni à son opération, c'est, précisément et radicalement, parce qu'elle est constituée de subsistance et de nature comme de puissance et d'acte.

Le développement qui suit en Billuart n'apporte là rien d'essentiel. L'Auteur y souligne que les *lineae essendi et operandi* ne sont pas diverses au titre de leur propre formalité, comme l'intelligence et la volonté, mais seulement en fonction de la potentialité de la nature. C'est vrai, mais cela nous ramène à la thèse nature-subsistance au sein de l'essence contingente. Voici le texte de BILLUART « *Neque dicas lineam essendi et lineam operandi esse diversas lineas; sunt enim diversae, non ex sua ratione seu obiecto formali, ut sunt, v. g. intellectus et voluntas, sed ex sola imperfectione seu potentialitate naturae seu essentiae, quae non est in summo actualitatis, et consequenter non identificat suum ultimum actum qui est operatio; esse enim est propter operari. Cum igitur Deus sit in summo actualitatis in omni ordine, non potest concipi cum fundamento in re in potentia sive ad esse sive ad operari; sed utrumque sibi identificat: consequenter essentia in eo non distinguitur virtualiter, neque a natura, neque a potentia operandi, neque ab actuali operatione, ea scilicet quae prima in eo concipitur ut est nobilissima, nimirum intelligere, ut dicemus modo* » (p. 42).

BILLUART conclut alors: « *Verum quidquid sit de hac difficultate, ea omisa, nos hic sumimus pro eodem essentiam et naturam; tum quia essentia, ut modo dictum est, non solum est principium essendi, sed et operandi (...), tum quia inusitatum est tam in theologia quam in philosophia assignare duas differentias rerum substantiales, alteram pro essentia, alteram pro natura* » (p. 42). — Nous retenons, quant à nous, la distinction réelle subsistance-nature au sein de l'essence créée.

<sup>16</sup> Le P. GARRIGOU-LAGRANGE pose en effet le problème en fonction de la nature divine (voir *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 11e éd., 1950, vol. II, chap. I, p. 343: *Le constitutif formel de la nature divine selon notre mode imparfait de connaître*) et justifie l'*ipsum esse per se subsistens* en écrivant: « Cette doctrine s'explique par la place même donnée par saint Thomas à la proposition fondamentale: *l'essence divine est l'existence même subsistante* » (pp. 358-359). Pour ce qui est du constitutif formel de l'essence, nous en sommes d'accord. Au cours de l'exposé l'Auteur critique Scot de mettre le constitutif formel de l'essence divine dans l'*« infinité radicale »* (p.

plus intime, n'apporte pourtant ni plus, ni moins, quant à son contenu, que le terme divinité. Du point de vue de la modalité d'expression concrète, impliquant le mystère du sujet subsistant, (c.-à.-d. de la personne), le terme *Dieu* l'emporte même sur divinité-déité. Saint Thomas l'écrit très à propos :

« Licet autem secundum rem sit idem Deus, quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, Deus, quia significat essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona (...) Sed hoc nomen, *essentia*, non habet ex modo suae significationis quod supponet pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam » (1, 39, 5, c.).

A tout prendre, *Dieu* exprime donc mieux que *divinité* ou *déité* le mystère caché de l'Être infiniment transcendant.

Saint Thomas ne parle d'ailleurs ni de divinité ni de déité lorsqu'il assigne le *sujet (subiectum)* de la doctrine sacrée. Il écrit tout simplement :

« *Deus est subiectum huius scientiae* (...) Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem » (1, 1, 7, c.) et encore: « Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt ut dicitur Rom. 1: *Quod notum est Dei, manifestum est illis*), sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum » (1, 1, 6, c.).

Dieu, cause suprême, est donc le sujet de la doctrine sacrée, mais à la lumière de la Révélation. Nous nous en tenons à la sobriété de l'expression: Dieu, cause suprême, tout en rappelant que la raison, seule, sait bien déjà que Dieu ne se définit pas par ses relations (de raison) aux créatures dont il est souverainement indépendant: Dieu se définit tel qu'Il est en soi.

## **b) Le constitutif formel de la divinité à la lumière de la Révélation: Dieu vit en Trois Personnes.**

12. - Revenons sur la distinction en Dieu du surnaturel de l'Acte pur et du surnaturel théologal trinitaire (voir *Le Péché de l'Ange, peccabilité, nature et surnature*, Paris, Beauchesne, 1961,

---

350). Puis il reproche encore à Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart, etc., de mettre le constitutif de l'essence divine dans « l'intellection subsistante et toujours actuelle ». L'Auteur reparle indifféremment, p. 351, du constitutif formel de la *nature* divine (4<sup>o</sup>, 6<sup>o</sup>) à propos de ceux qui le mettent dans l'*ascésité* (Capréolus, Báñez, del Prado, etc.) ou dans la liberté (Secrétan).

En réalité, dans la mesure où l'on parle du constitutif de la *nature*, et non pas de celui de l'essence divine, la thèse de l'intellection est à retenir comme vraie.

pp. 115-116). Il n'y a qu'une nature divine toujours infinie de valeur, naturelle en soi, pour soi et quant à soi, surnaturelle quant à nous. L'on peut et doit parler du caractère sur-naturel de l'Acte pur par rapport à tout être contingent, au double titre de l'essence et de l'existence. Il y a, en effet, une distance infinie, naturellement infranchissable entre tout être contingent et Dieu, Etre nécessaire, subsistant et existant par Soi, en son infinie perfection. Les Carmes de Salamanque le disent d'un mot profond: « (...) Deus clare visus, sive ut est Trinus et Unus, sive ut est Unus et prima causa, est objectum supernaturale et superexcedens, ac improportionatum respectu creaturae intellectualis ». <sup>17</sup> Nous appelons ainsi « surnaturel de l'Acte pur (...) » tout ce qui ressortit à la connaissance naturelle, spéculative et morale de la sur-nature divine, infiniment au-dessus de toute nature créée et créable », par distinction d'avec le surnaturel *théologal*, celui-ci recouvrant « tout ce qui est révélé, révétable, concernant le mystère trinitaire et sa participation de grâce ». <sup>18</sup>

Il faut se garder de toute équivoque à propos de la distinction de mystères naturels et surnaturels en Dieu Lui-même. <sup>19</sup> En Dieu, au niveau de Dieu, pour Dieu Lui-même, tout est naturel (la Trinité est naturelle à Dieu), tandis que la nature divine elle-même est tout entière sur-naturelle par rapport aux natures créées et

---

<sup>17</sup> *Cursus theologicus*, tract. II, disp. IV, n. 61, ed. Palmé, t. 3, p. 111. — « (Divina natura) excedit omnem aliam naturam » (1-2, 112, 1).

<sup>18</sup> *Le péché de l'ange*, déjà cité, p. 115.

<sup>19</sup> Faute d'avoir clairement opéré la distinction que nous proposons, le P. GARRIGOU-LAGRANGE s'exprime de manière confuse quant à la preuve rationnelle d'un mystère surnaturel au sein de la divinité. « *Thesis est: Possibilitas Revelationis supernaturalium mysteriorum probatur ex parte obiecti, prout demonstratur existentia ordinis veritatis et vitae supernaturalis in Deo* » (*De Revelatione*, Roma, Ferrari, vol. I, ed. 4a, 1945, cap. XI, p. 315). Il ne s'agit pas d'une démonstration, abstraction faite de la révélation, mais dit l'Auteur: « non repugnat a priori demonstratio indirecta et relativa ad limites naturales cuiuslibet intellectus creati », conduisant à une connaissance « negative et relative » de l'ordre surnaturel en Dieu: « Probare in Deo esse ordinem veritatis et vitae excedentem limites cognitionis naturalis creatae ». Cette preuve n'est possible qu'après la révélation, « ad modum defensionis », mais elle concerne bien l'ordre de mystères surnaturels (non seulement naturels) en Dieu Lui-même (*op. cit.*, cap. XI, art. unicus, § II, pp. 318-319).

Il y a là à la fois trop et trop peu: *trop peu*, car la raison peut savoir sans la Révélation que Dieu est *substantiellement surnaturel* par rapport à toute nature créée et créable (surnaturel de l'Acte pur), — et *trop*, car, même après la Révélation, la raison ne peut, comme telle, démontrer d'aucune manière l'*existence* d'aucun mystère substantiellement surnaturel révélé (vision béatifique, Trinité, Incarnation, grâce sanctifiante). Elle peut, alors, seulement montrer qu'on n'y démontre aucune contradiction. Ce n'est pas une *preuve*, même négative. L'A. souligne bien d'ailleurs, pensons-nous, la faiblesse de sa thèse, en écrivant: « Non repugnat quod probetur existentia alicuius ordinis naturaliter incognoscibilis quoad suam essentiam et etiam quoad existentiam cuiuslibet suorum mysteriorum in particulari » (*ibidem*). Tel est Dieu, certes, mystérieux par excellence. La raison en démontre l'existence.



créables qui en sont infiniment distantes en perfection. L'Acte pur leur échappe en ce qu'Il est positivement illimité en perfection.

La thèse du P. Garrigou-Lagrange est illogique: comment pourrait-on démontrer, *per modum defensionis*, même après la Révélation, l'existence d'un mystère surnaturel (théologal-trinitaire) en Dieu, sans rien pouvoir démontrer de son essence? Que Dieu soit un mystère sur-naturel (Acte pur), cela nous pouvons le savoir sans la Révélation, mais, par la raison, même après la Révélation, nous ne *démontrons* rien de plus.<sup>20</sup> De fait, l'argument apporté en faveur de sa thèse par le P. Garrigou-Lagrange, n'est pas efficace.<sup>21</sup> Il n'y aurait aucune raison de taxer de semi-rationaliste la critique que nous adressons à l'auteur cité, comme si

<sup>20</sup> Le cas le plus « démontrable » est celui de la vision béatifique relative à l'essence divine comme telle: la raison arrive là, seule, pensons-nous, à la certitude d'une *possibilité positive* (ce qu'elle ne peut faire ni pour l'Incarnation, ni encore moins, pour la Trinité). L'argument est en fonction du désir naturel de connaître la Cause de l'être et des êtres (voir notre article *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin, in Satan, Études Carmélitaines*, 1948, pp. 63-67). — « Le désir naturel, nécessaire et efficace de la félicité connaturelle implique de par sa nature même le désir naturel, nécessaire, mais inefficace, de la béatitude surnaturelle » (p. 67). Or, un tel désir ne peut être en soi contradictoire, il implique une *possibilité*. Mais qui dit possibilité ne dit pour autant ni exigence, ni réalisation effective.

<sup>21</sup> « Ex creaturis non potest cognosci positive Deus sub intima ratione deitatis ». — Ici nous distinguons: Dieu ne peut pas être connu en tant qu'Acte pur, nous le nions, — en tant que Trinité, nous le concédons (voir n° 12). — « Atqui medium obiectivum naturale cuiuslibet intellectus creati non potest esse nisi creatura (*mineure évidente*). Ergo ex suo medio obiectivo naturali nullus intellectus creatus potest cognoscere ea quae pertinent immediate (ici en note: *Immediate idem est ac per se primo*, sicut homo est per se primo rationalis, per se non primo est vivens seu animal, per accidens est albus vel musicus) ad Deum sub intima ratione Deitatis; haec proinde constituunt ordinem veritatis supernaturalis (c'est nous qui soulignons) » (*op. cit.*, cap. XI, art. unicus, § III, p. 325). C'est là que nous faisons jouer la distinction du surnaturel *théologal trinitaire* et du surnaturel de l'Acte pur, c.-à-d. celui de la nature divine « (quae) in sua abscondita eminentia naturaliter incognoscibili identificat omnes perfectiones analogice communes sibi et creaturis » (*op. cit.*, cap. I, art. 1, § III, 1<sup>o</sup>, A, p. 10). Or, peu logique avec lui-même, l'A. entend pourtant bien là définir ainsi la déité, telle qu'il l'entend, et, en une figure d'aspect géométrique, il la dispose au-dessus de « *Ius, Sapientia, Voluntas, Iustitia* ». Mais au vrai, la déité n'est autre que l'Acte pur, substantiellement surnaturel par rapport à toute nature créée et créable, et cet Acte pur est par identité, formellement, le *Primum Ens*.

Une proposition comme la suivante ne nous paraît d'aucun intérêt pour fonder une distinction valable, quant à nous, entre *nature divine* (naturelle) et *déité* (surnaturelle): « Insuper ut communiter docent theologi, constitutum metaphysicum naturae divinae (quod est, iuxta plerosque, Ipsum esse subsistens) continet solum *actu implicite* attributa divina, dum Deitas ea continet *actu explicite* » (*op. cit.*, cap. XI, art. unicus, § III, 3<sup>o</sup>, p. 323). La distinction de l'implicite et de l'explicite vaut de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, non pas de Dieu tel qu'Il en soi. La nature divine contient, elle aussi, *actu explicite*, les attributs divins.

nous devons logiquement nier l'irréductibilité spécifique de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel.<sup>22</sup>

13. - Il est essentiel de maintenir la transcendance intrinsèque, formelle, spécifique, du surnaturel substantiel créé par rapport au surnaturel modal et au naturel créés, — et c'est l'un des grands mérites du P. Garrigou-Lagrange d'avoir mis en lumière cette distinction capitale, — mais encore faut-il ne pas essayer de « dédoubler », pour ainsi dire, quant à nous, la divinité en *nature* divine naturelle (Acte pur) et *nature* divine *surnaturelle* (Déité). Il n'y a qu'une nature divine. L'acte pur est Trinité et la Trinité est acte pur. La raison ne peut connaître que l'Acte pur (bien qu'il soit Trinité par identité) et seule la Révélation nous donne de connaître la Trinité (Acte pur par identité). Ce point est d'importance pour ce que nous voulons dire de notre grâce sanctifiante, participation à la nature divine telle qu'*en soi* elle nous est connue à la lumière de la Révélation: identique au Père, au Fils et au Saint-Esprit.<sup>23</sup>

14. - Nous supposons connue la théologie dogmatique du mystère de la Trinité. L'essentiel est, pour nous, de souligner que ce mystère se déploie dans les perspectives ontologiques de la *subsistence*, dimension de l'être qui, formellement *relative*, n'est ni

---

<sup>22</sup> Voir GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 322: « Notandum est quoad hoc: si in Deo essent solum mysteria naturalia seu philosophica, obiectum formale rationis naturalis non magis distingueretur ab obiecto formali fidei infusae quam istud ultimum ab obiecto formali visionis beatificae. Esset solum distinctio sicut inter obscurum et clarum, vel inter confusum et distinctum, v. g. inter rationem naturalem alicuius rudis et metaphysicam ». — Mais il n'en est rien: même si Dieu était en une seule Personne (ce que pense la raison laissée à elle-même), il faudrait encore une élévation d'ordre surnaturel théologal pour jouir de la vision béatifique immédiate de Dieu infiniment transcendant; l'Incarnation de Dieu demeurerait encore substantiellement surnaturelle. — Les numéros cités de Denzinger (1891, 1926-1928) se rapportent à des propositions condamnées de Rosmini-Serbatì, dans les perspectives de l'ontologisme qui ne sont pas les nôtres.

<sup>23</sup> Ce que nous voulons dire est amplement confirmé par le principe de l'efficience commune aux Trois Personnes en vertu de l'unicité de la nature divine, divinité ou déité précisément commune aux Trois. On sait avec quelle insistance le P. Garrigou-Lagrange aime à revenir *passim* dans ses œuvres sur la distinction de Dieu auteur de la nature et de Dieu auteur de la grâce ou de la surnature. L'intention est excellente: sauvegarder la transcendance de l'ordre surnaturel par rapport à l'ordre naturel, mais, formellement, le but n'est pas atteint: du point de vue de la causalité efficiente (Dieu *auteur*), ce sont toujours les Trois qui opèrent par leur nature commune, qu'il s'agisse de conserver dans l'être un simple lys des champs ou de réaliser l'Union hypostatique. La transcendance de l'ordre surnaturel créé théologal-trinitaire n'est pas fonction de la cause extrinsèque efficiente (image: une ligne horizontale), mais des constitutifs intrinsèques (image: une ligne verticale) de l'effet produit. Les deux points de vue, complémentaires, sont irréductibles. Revoir ci dessus p. 73 note 4.

celle de la *nature* ni celle de l'*exister*. Il y a en Dieu une seule nature et un seul exister identiques entre eux comme identiques aux quatre Relations subsistantes respectivement distinctes entre elles, dont Trois sont des Personnes qui se posent en s'opposant.

15. - Il y a deux processions au sein de la divinité, l'une « per modum intellectus » qui est une génération car le Verbe reçoit de son Père la *nature* divine au titre formel de sa procession intellectuelle, — l'autre « per modum voluntatis » qui est une procession d'amour, sans être une génération, car si l'Esprit-Saint reçoit aussi la nature divine en procédant du Père et du Fils, c'est par concomitance, la procession étant divine.<sup>24</sup> On se reportera aux réflexions déjà faites sur l'analogie entre substance créée et substance incréée.<sup>25</sup> La dogmatique des deux processions est comme l'aspect trinitaire de la distinction faite ci-dessus entre le constitutif formel de la *nature* divine, à savoir l'*intellectualité*, et celui de l'*essence* divine, à savoir l'*ipsum ESSE per se subsistens*: la volonté, l'amour recherchent en effet, de soi, le bien existant: « Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid » (1, 27, 4, s.).

16. - Pour le Cardinal Billot la relation en Dieu-Trinité n'implique, comme telle aucune subsistence: il n'y a en Dieu qu'un seul subsister pour Trois Personnes, cette unique subsistence étant dite absolue.<sup>26</sup> Cette thèse théologique découle logiquement de la position capréoliste de l'Auteur sur le constitutif formel de la subsistence qui se tient du côté de l'*exister*,<sup>27</sup> mais nous voyons

<sup>24</sup> « (...) Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus (...) quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amoris qui est Spiritus Sanctus, in quantum est amor divinus » (1, 35, 2, c.).

<sup>25</sup> Étude précédente sur l'*Union hypostatique*, n. 31, pp. 69-70.

<sup>26</sup> « *Corollarium*: In significatione personae divinae relatio ex propriis affert solum distinctionem et incommunicabilitatem, non autem subsistentiam. Hinc, si subsistentia sumatur pro eo a quo personae habent subsistere, sic una tantum in Deo subsistentia praedicanda est. Si autem sumatur secundum usum non infrequentem, pro hypostasi subsistente, sic tres subsistentiae concedi et possunt et debent. Quarta vero subsistentia nullo possibili modo admittitur » (*De Deo Uno et Trino*, Roma, P. U. G., ed. 7a, 1926, p. 471). — « Dicendum itaque est quod relationes personales subsistunt una eademque subsistentia essentiali absolutae » (*op. cit.*, p. 472).

<sup>27</sup> « Cum subsistere idem sit ac existere *in se*, id quo subsistitur est evidentissime aliquid absolutum, prout absolutum dividitur contra *ad alterum*. Si ergo relationes subsistunt ex hoc quod relationes sunt, ponunt aliquid absolutum ex ipsa nota ad alterum, quod est contradictorium in terminis » (*op. cit.*, p. 471).

mal comment l'Auteur peut logiquement éviter le sabellianisme, car si en Dieu, la relation, comme telle, ne dit pas subsistence, les distinctions et oppositions *relatives* deviennent nominales, n'ayant plus aucune densité, aucune portée, aucune valeur ontologique, ni sur le plan de la nature, ni sur celui de l'exister (ce qui va de soi), ni même dans la perspective de la subsistence puisque celle-ci est, par hypothèse, déclarée unique. Il ne reste plus rien. Le mystère de la Trinité est logiquement volatilisé dans la mesure où l'on tend à poser l'équation *subsistere = existere*, puisqu'il n'y a en Dieu qu'un seul exister.

17. - La thèse de Billot est nommément dirigée contre Cajetan et Suárez. Nous suivons Cajetan pour autant qu'il affirme en Dieu la réalité de trois subsistences personnelles relatives.<sup>28</sup> Cette thèse est théologiquement prouvée par la nécessité de rejeter le sabellianisme. Elle s'harmonise sans la moindre difficulté avec notre position relative au constitutif formel de la subsistence.<sup>29</sup>

18. - Faut-il admettre en outre en Dieu-Trinité une subsistence non relative mais absolue? La question est controversée. Nous suivons ici Alastruey-Sánchez qui répond par la négative, et cite en ce sens Tolet, Valencia, Vasquez, Ruiz, les *Wirceburgenses*, Franzelin, Galtier.<sup>30</sup> Après la Révélation, on ne peut plus parler de « *hic Deus in concreto* » comme d'un « *individuum subsistens deitatis* », qui serait le principe *quod* des opérations *ad extra*. « *Deus creans non est individuum deitatis subsistens absolute, sed tres Personae divinae in quibus deitas seu natura divina perfecte subsistit* (cf. saint Thomas, 1, 39, 4) ». <sup>31</sup> Il n'y a évidemment pas quatre Personnes en Dieu, trois Relatives et une absolue. C'est

<sup>28</sup> Il y a bien en Dieu-Trinité quatre subsistences relatives, car la spiration active en est une, mais celle-ci n'est pas une personne, par manque de relation d'opposition au Père et au Fils, *duo spirantes, unus spirator*.

<sup>29</sup> Dans son commentaire in 3, 3, 2, CAJETAN expose et réfute la pensée de DURAND (in *III Sent.*, d. 1, q. 2) pour qui, comme pour Billot « *essentia facit formaliter in se existere: proprietates autem relativa ad aliud esse. Igitur subsistere in divinis est per essentiam, et non per proprietatem relativam* » (n. V). Pour les trois subsistences formellement relatives les formules de CAJETAN sont décisives: « *Idem est dicere quod subsistentia non est personalis et dicere quod personalitas non est personalis: cum personalitas subsistentia sit, quia constituere personam est constituere substantiam individuum in natura intellectuali* ». — « *Claudit personalitas in se formaliter subsistentiam: nec oppositum est intelligibile* ». — « *Nisi esset trinitas subsistentium, non esset trinitas personarum* » (n. VII). — « *In divinis, tres sunt subsistentiae personales: sicut tres primae substantiae, sicut tres personae* » (n. IX).

<sup>30</sup> ALASTRUEY-SÁNCHEZ, *Tractatus de Sanctissima Trinitate*, ed. 1a, Vallisletti, Cuesta, 1944, p. 308.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 310.

l'Absolu, l'Acte pur qui EST EN Trois Personnes.<sup>32</sup> Nous ne voyons toutefois aucune difficulté à affirmer, non pas une *subsistence* absolue, mais un seul *subsistere* absolu, au concret, dans la mesure où l'on veut bien n'entendre par là que l'identification de l'essence à l'existence dans l'*Ipsum esse per se subsistens*. Nous savons par la foi que cette identité s'épanouit en Trois Personnes ou Sujets, d'une seule et même infinie perfection. *Tres res relativae, una res absoluta*, un Seul Dieu en Trois Personnes, tel est le premier et le plus grand mystère de notre foi.<sup>33</sup>

### 3. - PARTICIPATION DE DIEU

#### a) ...dans l'ordre naturel.

19. - L'intuition métaphysique de la participation (*partem capere*, prendre part) n'est autre que celle de l'acte et de la puissance prise sous le rapport de la puissance comme participante à l'acte comme participé.<sup>34</sup> Une telle participation s'explique intrinsèquement du côté de l'être participant par un couple acte-puissan-

<sup>32</sup> ALASTRUÉY-SÁNCHEZ cite en faveur d'une subsistence absolue Cajetan, Suárez, Jean de Saint-Thomas, les *Salmanticenses* (*op. cit.*, p. 307). Ajoutons ZUBIZARRETA, O. C. D., *Theologia dogmatico-scholastica*, Bilbao, Eléxpuru, ed. 2a, 1926, vol. II, pp. 363-364. Nous pensons que BILLOT simplifie peut-être un peu trop la pensée de Cajetan lorsqu'il lui attribue la thèse d'une subsistence (absolue) « quae tribus relationis condivisa, quarta efficitur » (*op. cit.*, p. 471).

In 3, 3, 2, CAJETAN rappelle qu'il faut bien distinguer nature singulière et « subsistens in natura »: « ratio subsistentis in natura est ratio habentis naturam illam ». — « Natura est ut *quo*, subsistens est ut *quod* ». CAJETAN explique que « hic Deus, ut sic, subsistit essentialiter », que « Hic Deus subsistit formaliter deitate », mais il s'agit d'un subsister commun aux Trois (« subsistens in natura communiter ») par distinction d'avec le « subsistens in natura incommunicabiliter, ut quaelibet divina persona » (n. VI).

CAJETAN expose et justifie que « subsistere (est) etiam personale in divinis; et (...) formaliter magis personale quam essentialiter; quamvis radicaliter sit essentialiter » (n. VIII). — « Radicaliter constat divinam essentialiter habere primo rationem subsistentis: ita quod, si sic loqui licet, personae, divinae mendicant subsistentiam ab essentialiter et non e contra » (n. VIII). Cette annotation affaiblit en Cajetan l'affirmation des trois subsistences formellement relatives.

<sup>33</sup> « Hoc nomen, *res*, est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter predicatur in divinis; secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur » (1, 39, 3, 3m). — « Cum ergo dicimus trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentialiter, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturae: sicut supposita alicuius naturae dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicitur unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis » (1, 31, 1, 4m). — « Cum dicitur: Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita Deitatis » (*ibidem*, ad 5m).

<sup>34</sup> « Omne enim participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale » (C. G., II, 53).

ce.<sup>35</sup> Elle s'explique extrinsèquement (efficience et finalité) par l'influx causal du participé.<sup>36</sup> La puissance (passive) inhérente à l'être participant détermine en celui-ci un certain degré de limitation de l'être participé.<sup>37</sup> Il y a donc analogie propre entre l'acte participé et l'être participant. Le sens et la signification du participant sont essentiellement fonction du participé (causalité exemplaire).<sup>38</sup> Tels sont les principes absolument fondamentaux de la doctrine ontologique de la participation en saint Thomas d'Aquin.

20. - L'application la plus importante de tels principes se rencontre et se vérifie en théodicée avec la preuve de l'existence de Dieu cause propre de l'être en tant qu'être, cause nécessaire de tout être contingent en tant que celui-ci participe à la perfection d'être.<sup>39</sup> La perfection d'être est absolument transcendante : toutes les différences des êtres sont de l'être,<sup>40</sup> il n'y a donc pas un atome d'être qui n'ait Dieu pour cause propre.<sup>41</sup>

21. - En métaphysique générale, les thèses les plus importantes découlant de la participation (acte et puissance) sont les suivantes :

<sup>35</sup> « Omne autem cui convenit actus aliquis diversus ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur » (C. G., I, 22).

<sup>36</sup> « Quod autem per participationem dicitur aliquid ante se praesupponit a quo rationem suscipit (participatam) » (C. G., I, 38). — « Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur » (C. G., II, 15). — « Imperfecta a perfectis sumunt originem » (C. G., II, 15). — « Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud, alius ordo vel proportio esset a casu » (C. G., II, 16).

<sup>37</sup> « Omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum » (C. G., I, 32).

<sup>38</sup> « Quod in participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi in quantum habet quamdam similitudinem eius quod per essentiam dicitur » (C. G., I, 40). — « Id quod aliquid participat ad hoc quod sit est eo prius » (C. G., I, 22).

<sup>39</sup> « Oportet igitur ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est » (C. G., II, 15).

<sup>40</sup> « Ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam, differentia cum *non participet* (nous soulignons) genus, est extra essentiam generis. Nihil autem potest esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens nihil est, et differentia esse non potest » (*In Metaph.* ed. Cathala, n. 889).

<sup>41</sup> « Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimus rebus » (1, 105, 5, c.). — « Nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse » (1, 45, 2, c.). — Se reporter à notre article *Les cinq voies...*, in *Divinitas* 2 (1958), notamment pp. 306-314.

1) distinction réelle de l'essence et de l'existence en tout être contingent,<sup>42</sup> — 2) distinction réelle de la nature et de la subsistance en toute essence contingente,<sup>43</sup> — 3) distinction de l'être substantiel et de l'agir (accident) en toute créature,<sup>44</sup> — en cosmologie, la distinction réelle de la matière et de la forme en toute nature individuellement multipliée au sein de l'espèce, — et en psychologie, la spiritualité de l'âme humaine.<sup>45</sup>

22. - En théologie apologétique, une thèse fondamentale découle de la participation: l'affirmation, pour toute créature douée d'esprit, d'un désir naturel, inefficace, inexigeant, de la vision de Dieu face à face.<sup>46</sup>

23. - Toute perfection, quelle qu'elle soit, tout mode d'être, quel qu'il soit, est participation de l'Être divin (existence, nature, subsistance, agir). De là, *immanence* de Dieu en toute créature: Dieu est cause créatrice et conservatrice de tout être et de chaque fibre de son être.<sup>47</sup> Mais la *transcendance* est sauve contre

<sup>42</sup> « Nulla res igitur cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed est participatione alicuius, scilicet ipsius esse » (C. G., 1, 22).

<sup>43</sup> Voir l'article précédent sur l'*Union hypostatique*, déjà cité, nn<sup>os</sup> 20-33, pp. 61-73.

<sup>44</sup> De fait, si la nature substantielle créée (*potentia existendi*) était par identité faculté d'opération (*potentia operandi*), il s'ensuivrait que l'*operari* serait substantiel et identique à l'*existere*, ce qui est le propre de Dieu, Acte pur. Identifier l'*operari* et l'*existere*, c'est introduire en celui-ci une spécificité (nature) qui équivaut à la négation de la distinction réelle essence-existence. Voir, par ex., 1, 54, aa. 1, 2 et 3.

<sup>45</sup> Hylémorphisme: « Id quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas, et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definitiva habent se formaliter, respectu materiae individuantis » (1, 3, 3, c.). — « Si Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines » (1, 11, 3, c.). — « In nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os » (1, 30, 4, c.). — Spiritualité de l'âme humaine: 1, 75, 3 et 6. C'est l'opération intellectuelle, qui, fonction de l'être, témoigne de l'indépendance intrinsèque du sujet connaissant par rapport au sensible. *Operari sequitur esse*.

<sup>46</sup> Voir ci-dessus note 20. La participation de l'incréé par le créé implique tendance foncière de celui-ci à celui-là *ut est in se*, mais tendance de soi opérante, fût-ce dans le plus beau des anges, en raison de la transcendance divine absolue. « Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere essentiam divinam non videri » (1, 12, 2, c.). — « Cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei » (1, 12, 4, 1m). — « Nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum » (1, 47, 1, 2m). — « Nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam essentiam divinam » (1, 56, 3, c.). — Ces similitudes créées, limitées, sont, comme telles, dans notre vocabulaire, de l'ordre de l'absolu (de l'ordre de l'acte, de l'ordre de la nature).

<sup>47</sup> Présence d'immensité « per essentiam, praesentiam et potentiam » (1, q. 8). Parce que Dieu est cause propre de l'être, cause de l'être en tant qu'être, il en découle qu'aucune créature ne peut être la cause instrumentale de la création ni de la conservation dans l'être comme tel, d'aucune autre

toute forme de panthéisme: Dieu est, qualitativement, infiniment au-dessus de tout être contingent.<sup>48</sup>

La créature spirituelle demeure dans l'ordre naturel pour autant que la distance infinie, qui, qualitativement, la sépare de Dieu, demeure infranchie. La participation naturelle est bien participation de Dieu qui est infini, mais non en tant qu'Il est infini; elle est participation de Dieu selon un mode d'être clos sur lui-même (plan de l'*absolu*), mais elle n'est pas *participation-possession* de Dieu selon un mode d'être spécifié par l'infini en soi comme par son terme (plan du *relatif*): il n'y a là formellement présence de l'infini *comme infini*, tel qu'il est en soi, ni dans l'ordre de l'*être substantiel* (cas unique de l'Incarnation du Verbe), ni dans l'ordre de l'agir (il n'y a pas directement ni immédiatement connaissance et amour de l'infini tel qu'il est en soi, — possession béatifique). En bref, dans l'ordre naturel, Dieu est réellement participé d'une manière analogique, mais qui demeure lointaine. La limite de la créature sépare encore celle-ci de l'absolu divin illimité. Le bonheur éternel réservé à l'humanité dans l'ordre naturel, qui échoit présentement aux humains non-baptisés morts avant l'âge de raison morale, est le bonheur des limbes.<sup>49</sup>

### b) Participation de Dieu dans l'ordre surnaturel par la grâce sanctifiante.

#### *Prémisses*

24. - Le propre du mystère de l'élévation de la créature à l'ordre surnaturel consiste en ce que celle-ci est dotée d'une « qualité » *relative*, définie par un terme qui n'est autre que l'Acte pur *tel qu'il*

---

créature (1, 45, 5, 1m; C. G., III, 65; 1, 104, 1, c., 1m, 2m). Une cause instrumentale étant par définition créée, donc limitée, ne peut agir sur *hoc ens* qu'en tant que *hoc* (action limitée) et non en tant qu'*ens* (possibilité d'action illimitée). Or le point de vue de *hoc in quantum hoc* par distinction de l'*ens in quantum ens* ne peut être ni celui de la création ni celui de la conservation qui se réfèrent par définition à l'*ens in quantum ens*. Telle est le fond de l'intuition de saint Thomas d'Aquin. Voir *Les cinq voies...*, pages déjà citées.

<sup>48</sup> *Lateranense IV* (1215): « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda » (*Denzinger*, 432). « Licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae » (1, 4, 3, 4m). — L'image de distance recouvre un concept bien défini, celui de la transcendence de Dieu: « Res dicuntur distare a Deo per dissimilitudinem naturae » (1, 8, 1, 3m). — « Deus comparatur ad alia per excessum, et huiusmodi comparatio importat summum bonum » (1, 6, 2, 3m). Les questions 4 et 7 de la I Pars (*de perfectione Dei et de infinitate Dei*) sont celles de la transcendence, la question 8 (*de existentia Dei in rebus*) est celle de l'immanence.

<sup>49</sup> Nous faisons pleinement nôtre la doctrine de saint Thomas sur les limbes. Voir à ce sujet l'article déjà cité, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit créé...*, pp. 47-67 et l'ouvrage de Mgr JOURNET, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, p. 195.



*est en soi, directement et immédiatement*, ce qui revient à dire qu'il s'agit en fait d'une participation ontologique RELATIVE à Dieu-Trinité. Deux cas fulgurants aux yeux de la foi : l'Incarnation du Verbe et la vision béatifique octroyée aux élus. Est ainsi franchie, de fait, une distance naturellement infranchissable. Seule la Révélation peut nous en fournir la certitude. Telle est la réalisation du surnaturel que nous appelons théologal et trinitaire. « L'ordre *surnaturel* est constitué par la participation de la nature divine pour autant qu'elle subsiste en Trois Personnes distinctes » (*Péché de l'ange*, p. 116). C'est ce qu'il nous faut analyser ici de plus près, en ce qui concerne la grâce sanctifiante.

25. - Seule l'union hypostatique du Verbe incarné est de l'ordre du subsister et de l'exister substantiel. Seul le Verbe incarné n'est pas une personne créée, Seul Il est le Fils par nature, Fils unique du Père, Dieu Lui-même.<sup>50</sup> Notre relation à la vie trinitaire ne peut être que de l'ordre de l'opération (agir, *operari*), de l'ordre de la connaissance et de l'amour, c'est exact. Encore faut-il ne pas l'oublier, ce ne sont pas les facultés *qui* agissent à proprement parler, c'est le sujet, c'est la personne qui agit *par* ses facultés. L'ordre de la grâce ne détruit pas l'ordre de la nature : il le respecte et l'ennoblit.<sup>51</sup> Or, la substance créée est nécessairement distincte de ses facultés d'opération. C'est ainsi que la grâce sanctifiante affecte directement notre âme, partie spirituelle de notre nature (âme et corps), principe éloigné, radical d'opération, et non pas directement l'intelligence ni la volonté, facultés prochaines d'opération, ornées de différentes vertus.<sup>52</sup> La grâce sanctifiante doit être dite substantielle, par analogie d'attribution, au titre du caractère substantiel de l'âme qu'elle informe de la surélevant à l'ordre surnaturel, mais elle doit être dite « accidentelle », au sens ontologique strict, pour autant qu'elle n'est, en elle-même, ni substance, ni partie de substance.<sup>53</sup> Surélevant le principe *éloigné* de l'agir immanent, la grâce sanctifiante n'est pas le don grâce auquel nous opérons directement et immédiatement de manière surnatu-

---

<sup>50</sup> Rappelons qu'après le P. de la Taille nous admettons dans le Christ, outre la grâce créée d'union (de l'ordre de la subsistence substantielle) une grâce habituelle, spécifiquement semblable à la nôtre, mais réalisée à un degré de beaucoup plus éminent (3, 7, aa. 1, 9, 10, 11). Voir l'article *Union hypostatique*, note 12, p. 48.

<sup>51</sup> Sur ce principe général, voir *Le péché de l'ange*, pp. 104-106.

<sup>52</sup> « Anima est subiectum gratiae, secundum quod est in specie intellectuales vel rationalis naturae » (1-2, 110, a. 4, 3m). — « Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis: sicut albedo facit album, et iustitia iustum » (*ibidem*, 2, 1m).

<sup>53</sup> « Quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia, aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae » (*ibidem*, ad 2m).

relle, mais elle nous rend participants de la nature divine *ut est in se*, de manière *radicale* dans l'ordre de l'*agir*. Ni moins, ni plus. Elle est donc de l'ordre de l'*esse* au sens où l'on dit *operari sequitur esse*, mais de l'ordre d'un *esse* surnaturel. C'est ce qu'il faut préciser.

26. - Il résulte de tout ce qui a déjà été dit à propos de la grâce créée d'union que la grâce sanctifiante ne peut être, en langage métaphysique strict, ni de l'ordre de la *nature*, ni de celui de l'*exister*. Elle ne peut être que de l'ordre de la *subsistence*. Elle ne peut pas être une subsistence substantielle, mais elle doit être une subsistence « dérivée », analogiquement conçue sur le plan « accidentel ». Elle sera au niveau ontologique accidentel ce que la grâce créée d'union est, dans le seul Verbe incarné, au niveau ontologique substantiel. Pourquoi? Parce que formellement *relative*, en son constitutif intrinsèque, seule la subsistence est ontologiquement assez souple pour pouvoir être analogiquement conçue et réalisée comme valeur surnaturelle spécifiée par la nature divine telle qu'elle est en soi. *Absoluta specificantur a se, relativa ab alio*. Seule une valeur ontologique relative, de l'ordre de la subsistence, peut comme franchir la distance infinie, le « hiatus », qui sépare métaphysiquement tout acte limité (nature ou exister) de l'infini de l'Acte pur.

Ainsi conçue la grâce sanctifiante n'est pas à proprement parler un *habitus medius* entre le sujet et la nature divine (le problème serait alors reculé, non résolu), mais ce par quoi, à titre de co-principe surnaturel, le sujet est ontologiquement assimilé à la nature divine, par manière de relation-participation stricte, au point d'être ainsi connaturalisé à l'agir intra-divin.

27. - Si nous passons plus explicitement du terme *a quo* (le sujet créé) au terme *ad quem* (l'Acte pur, tel qu'il est en soi), la foi nous dit que nous sommes en présence de Dieu-Trinité. Il est absolument impossible de distinguer réellement en Dieu *ut est in se*, la nature et les Personnes: chacune des Trois Personnes est identique à l'unique nature commune aux Trois. Cette nature *est* en Trois subsistences Personnelles réellement distinctes entre elles. Le Dieu vivant, connaissant, aimant, heureux, est Trois Personnes. *Ce n'est donc pas par hasard* que la subsistence est la seule dimension ontologique créée susceptible d'extension, d'élévation (image: d'élasticité) proprement surnaturelle, car, tout se tient métaphysiquement dans les œuvres de Dieu, Être source des êtres: Dieu en soi est formellement Tri-Subsistentiel-Personnel. S'il est donné à la créature d'atteindre et de posséder l'Acte pur tel qu'il est *en soi*, elle ne pourra le faire que sous l'angle trinitaire, quoi qu'elle

en sache éventuellement.<sup>54</sup> A la lumière de la Révélation on est en droit et en devoir d'affirmer que posséder l'Acte pur sans posséder la Trinité (reste à en préciser le mode), que voir l'Acte pur sans connaître ni aimer la Trinité (reste à en préciser le mode), serait autant de contradictions dans les termes. La grâce sanctifiante est une participation vitale de la nature divine: elle ne peut donc pas être donnée abstraction faite du mystère de la Trinité. Le problème de la grâce sanctifiante, principe radical de notre agir surnaturel, doit être envisagé sous l'angle d'une participation à la vie intime de Dieu-Trinité.

28. - Notre grâce sanctifiante est-elle formellement *relation-participation* (participation relative):

a) A la nature divine en tant que commune aux Trois, et alors, de son chef, en elle et par elle, aux quatre actes notionnels qui lui sont réellement identiques?<sup>55</sup> — ou bien:

b) Soit à un seul acte notionnel, soit à plus d'un, et alors de son chef (ou de leur chef) en lui et par lui (ou en eux et par eux) à la nature divine qui lui (leur) est réellement identique?

Tel est le dilemme fondamental qu'il importe de résoudre ici par la voie du raisonnement théologique. Bref, participons-nous au notionnel par l'essentiel-naturel, ou au naturel-essentiel par le notionnel, et comment?

### *La solution de type notionnel*

29. - Quelques articles de saint Thomas (3, q. 3) relatifs à l'assomption hypostatique d'une nature créée méritent de retenir toute notre attention car le Docteur y dégage de main de maître le principe qui, *mutatis mutandis*, servira de base à notre argumentation théologique, lorsque nous passerons du cas substantiel (union hypostatique) au cas « accidentel », dérivé, de l'ordre de l'agir (considéré en son co-principe radical, la grâce sanctifiante).

La question 3 de la 3a *pars* est intitulée *De modo unionis ex parte assumptis*. La question de l'article 1 est ainsi formulée:

<sup>54</sup> Le nouveau-né nouvellement baptisé ne sait rien, et pour cause, du don merveilleux qui vient de lui être conféré. Le non-catholique de bonne foi (ignorance invincible), membre *in voto* de l'Eglise, Corps mystique du Christ, vivant droitement selon sa conscience, est en état de grâce sans le savoir.

<sup>55</sup> L'acte notionnel est la relation subsistante signifiée par manière d'opération immanente, du point de vue de l'agir intra-divin trinitaire. Il y a lieu de distinguer quatre actes notionnels: le *generare* du Père, le *generari* du Fils, le *spirare* commun au Père et au Fils (*duo spirantes, unus spirator*) et le *spirari* de l'Esprit-Saint. « Ad designandum originis ordinem in divinis personis necessarium fuit attribuere personis actus notionales » (1, 41, 1, c.). — « Actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem » (*ibidem*, ad 2m).

*Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam.*  
La réponse est affirmative.

« Personae proprie competit agere » (c.). La personne est le sujet qui agit. « Propriissime competit personae assumere naturam » (c.).

A la question posée dans l'article 2: *Utrum divinae naturae conveniat assumere*, la réponse est celle-ci: formellement *non*, c'est la personne qui assume. (Rappelons que *personne* implique nature et personnalité). L'assomption est réalisée au titre de la personnalité.

« Esse terminum assumptionis, non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae in qua consideratur » (c.). Saint Thomas en infère: « Et ideo primo quidem, et propriissime persona dicitur assumere: secundario autem potest dici quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam » (c.). — « Assumere convenit (naturae divinae) ratione personae Verbi (...), et ideo soli illi personae convenit » (ad 2m). Dans la perspective de l'assomption hypostatique, il y a donc primauté de la personne (du Verbe) sur la nature (divine), commune aux Trois Personnes. Seul le Verbe s'est incarné.

Vient alors la question suivante (art. 3): *Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere*. Le problème pourrait paraître relever de la chicane: il n'en est rien. Voici la distinction opérée par saint Thomas: ou bien il s'agit d'une ignorance (on fait abstraction des Personnes divines parce qu'on ne les connaît pas), et la réponse est alors affirmative,<sup>56</sup> ou bien l'on voudrait distinguer réellement en Dieu la nature des Personnes, et il faut répondre alors par un clair et net *nego suppositum*.<sup>57</sup> Cet enseignement est lumineux et doit être médité:

<sup>56</sup> « Potest intellectus noster intelligere (...) essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates; et, secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere personam assumentem » (c.) — Voir aussi ad 1m.

<sup>57</sup> « Impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, et quod aliud remaneat: quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione personarum: quarum tamen una tollitur, sublata alia: quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul » (c.).

Le commentaire de CAJETAN *in* 3, 3, 2, est instructif. CAJETAN rappelle que pour Durand, dans l'union hypostatique « terminare assumptionem et unionem primo convenit naturae divinae » et CAJETAN le note: « Directe sunt haec contra doctrinam praesentis articuli » (n. V). — Au terme de son exposé CAJETAN conclut très bien: « Persona divina ratione proprietatis personalis, cuius non est secundum se causare, primo terminat assumptionem: et non ratione naturae, cuius est secundum se causare ». — « Intelligimus enim hunc Deum quasi interminatum, donec determinemus Patrem aut Filium aut Spiritum Sanctum. Ex hoc igitur quod personalitas divina ipsam naturam divinam terminat, ostenditur quod Verbum ratione suae personalitatis primo termi-

« Chacune des trois Personnes est la divinité tout entière et non pas un tiers de la divinité. La divinité est tout entière en chacune des trois Personnes, 'ni diminuée en chacune, ni augmentée dans les trois'.<sup>58</sup> Dieu n'est pas distinct en trois Personnes, mais Dieu est en trois Personnes distinctes. Telle est la précision du dogme trinitaire » (*Recherche de la Personne, art. cit., p. 144*).

« Dieu le Père, c'est Dieu tout entier, mais à Sa manière. Dieu le Fils, c'est encore Dieu tout entier, le même Dieu — il n'y a qu'un Dieu — mais à Sa manière. Dieu le Saint-Esprit, c'est encore Dieu tout entier, le même Dieu, mais à Sa manière. La Divinité est unique et réalisée en trois Personnes. *Nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus*. Vie naturelle et vie surnaturelle ne sont pas en Dieu, du point de vue de Dieu, deux vies, deux vies réellement distinctes. Il n'y a en Dieu qu'une seule vie, et c'est la vie des trois Personnes. Ce sont les Personnes qui dominent, qui priment; si l'on peut ainsi exprimer, elles ne sont pas pour la nature, mais la nature est bien pour Elles. Elles sont d'ailleurs l'une en l'autre, au sein même de cette nature infiniment parfaite et réellement identique à chacune d'elles » (*art. cit., p. 146*).

Ainsi, la Trinité étant révélée, faut-il conclure *a priori* que, quant à soi, objectivement, la nature divine ne peut pas assumer une nature créée sans que celle-ci soit formellement assumée *ipso facto* par l'une des Personnes divines, sinon par les Trois ou par deux d'entre elles. De telles hypothèses ne sont pas de soi contradictoires.<sup>59</sup> Ce qui serait contradictoire, ce serait une assumption hypostatique par la nature divine abstraction faite, en soi, objectivement, de toute Personne divine. Telle est la vérité fondamentale qu'il ne faut pas perdre de vue.

30. - Or (données positives rappelées ci-dessus nn<sup>os</sup> 3-5) notre grâce sanctifiante nous rend participants de la *nature* divine en faisant de nous des *filis* adoptifs, *Filii in Filio*. Elle est donc l'ana-

---

nat naturam assumptam: ut sic una Verbi persona, terminet duas naturas, divinam scilicet et humanam, sicut subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana, quamvis diversimode » (n. IX). — Voir dans le même sens Zubizarreta, *op. cit.*, vol. II, pp. 361-362.

<sup>58</sup> « *Nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus* », Conc. Toletanum, XI (*Denzinger, 279*).

<sup>59</sup> Nous savons que, de fait, le Verbe, et Lui Seul, a assumé la nature humaine (art. 4): « *Id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae, quod non alii: tres enim personae lecerunt, ut humana natura uniretur uni personae Filii* » (*ibidem, c.*) Mais saint Thomas affirme que chacune des Trois Personnes pouvait s'incarner, le Père et le Saint-Esprit aussi (art. 5); il pense également qu'il n'y aurait pas contradiction à ce qu'une même nature fût assumée par les Trois Personnes divines ensemble: « *Magis circa hoc est iudicandum secundum conditionem divinae personae assumptis quam secundum conditionem naturae humanae assumptae* » (a. 6, c.). — « *Humana natura esset assumpta in unitate non unius personae, sed in unitate singularum personarum* » (ad 1m).

logue (« accidentel ») de la grâce d'union (« substantielle ») du Verbe incarné: elle nous donne de participer, dans l'ordre de l'agir, de manière radicale, à la nature divine telle qu'elle est « personnifiée », possédée par le Verbe, Fils de Dieu, sous l'angle de l'acte notionnel *generari*. Telle est la dignité de notre vocation de fils adoptifs du Père, en Jésus-Christ Notre-Seigneur, dans l'unité de l'Esprit-Saint.

31 - Au titre de l'identité stricte et rigoureuse de la nature divine, telle qu'elle est en soi, avec chacune des Personnes divines réellement distinctes entre elles, nous tenons pour absolument certain que notre grâce d'adoption filiale ne peut pas nous donner de participer réellement à la nature, à la vie divine telle qu'elle est en soi (*divinae consortes naturae*, II *Petr.*, 1, 4), sans nous donner d'être adoptés *ipso facto* au moins par l'une des Personnes divines, sinon par deux d'entre Elles ou par les Trois ensemble. Une participation surnaturelle de la nature divine comme telle, *abstracta personalitate*, est, pensons-nous, logiquement inconcevable, en vertu même des principes généraux ci-dessus rappelés, posés par saint Thomas à l'occasion du mystère de l'union hypostatique, car il n'y a pas un atome de la nature divine qui ne soit « personnifié ».

Ce principe étant posé *in iure*, il n'y a pas de doute, *de facto*, sur la lecture qu'il convient de faire de la Sainte Écriture: nous sommes Fils par adoption, par « assomption adoptive », dirons-nous en reprenant une expression de saint Thomas. Cette expression se lit, il est vrai, en un contexte dont nous nous écarterons (« *Assumptio quae fit per gratiam adoptionis (...)* », 3, 3, 4, 3m, voir ci-dessous p. 106, n° 39), mais nous retenons qu'elle est de soi excellente et nécessaire pour formuler le mystère qui nous occupe: notre filiation adoptive est bien une assomption adoptive, en fonction de la Personne du Fils:

« *Manete in me et ego in vobis* » (*Io.*, 15, 4).

« *Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint (...)* *Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum* » (*Io.*, 17, 21-23).

« *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum* » (*Io.*, 20, 17).

« *Conformes Imaginis Filii sui* » (*Rom.*, 8, 29).

« *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus* » (*Gal.*, II, 20).

« *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi (...)* qui prae-destinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum » (*Eph.*, 1, 3, 5).

« *Vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* » (*Col.*, 3, 3).

« *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii nominemur et simus* » (I *Io.*, 3, 1).

32. - Par participation *relative* nous entendons une participation qui, en son constitutif intrinsèque, dit formellement relation. Or, toute relation est spécifiée par son terme. *Relativa specificantur ab alio*. Ce principe est une vérité d'ordre naturel, la raison suffit à en percevoir l'exigence. La relation aurait cessé d'être telle, dès lors et pour autant qu'elle serait coupée de son terme, lequel rend raison de son être relatif et de l'intelligibilité de celui-ci. La relation joue aussi un rôle essentiel dans l'ordre surnaturel, à témoin la dogmatique du mystère de la Trinité et celle du mystère de l'union hypostatique (grâce créée d'union). Ainsi: notre grâce sanctifiante est relative au Verbe, ou mieux: le sujet en état de grâce sanctifiante est, de ce chef, en relation vivante avec le Verbe de Dieu, il est rendu participant de la nature divine, dans et par le Verbe de Dieu. Ce n'est pas au titre de la nature divine qu'il atteint le Verbe, c'est au titre de la Filiation du Verbe, que le sujet en état de grâce est rendu participant de la nature divine. On retiendra la dissimilitude de l'analogie entre le cas de l'union hypostatique et celui de la grâce sanctifiante: d'une part, relation entitativement substantielle, — d'autre part, relation entitativement accidentelle, du côté de la créature. Le cas de l'Incarnation demeure unique, et nous sommes réellement des fils adoptés en et par le Verbe, Fils du Père, au titre d'une véritable « assumption adoptive ». <sup>60</sup>

33. - Ainsi sommes-nous participants de la nature divine tout entière, car elle est indivisible. Chacune des Trois Personnes est

---

<sup>60</sup> Le P. MERSCH l'écrit très bien au sujet de l'incarnation du Verbe: « (Le Christ) est Dieu parce qu'il est le Fils, et non le Fils parce qu'il est Dieu. C'est essentiel dans la foi chrétienne: autrement, il faudrait dire que les trois personnes se sont incarnées » (*Filii in Filio*, p. 684). Cette même vérité est à transposer de manière analogique, comme nous venons de la faire, au niveau de notre grâce sanctifiante.

*Note sur l'analogie entre la grâce créée qui rend raison de l'union hypostatique et notre grâce sanctifiante.*

I. - *Similitudes essentielles:*

a) Grâce créée de l'ordre métaphysique de la subsistence.  
 b) Grâce spécifiée par la Filiation du Verbe.  
 c) Grâce qui exige par le Verbe la présence « concomitante » du Père et de l'Esprit-Saint, — présence de la Trinité.

II. - *Dissimilitudes essentielles:*

a) Grâce substantielle (union hypostatique), — grâce « accidentelle » (membres du Corps mystique). En conséquence:

b) Grâce qui donne à la nature humaine du Christ-Jésus de subsister dans et par le Verbe, l'*Homo Christus Jesus* étant ainsi le Verbe de Dieu par identité (une seule Personne, divine), — grâce qui nous rend frères du Verbe, « *Primogenitus in multis fratribus* » (*Rom.*, 8, 29), fils adoptifs de son Père.

c) Présence de la Trinité, qui, au titre même du *mode créé* de présence, est: 1/ « substantielle » en le Verbe incarné (grâce d'union hypostatique), 2/ « accidentelle » en nous (grâce non substantielle, affectant cependant la substance de l'âme).

identique à toute la nature divine sans pour autant la multiplier. Saint Paul l'écrit explicitement : « *In ipso (Christo) inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* » (Col., 2, 9). Ainsi sommes-nous radicalement en union vitale avec le Père et le Saint-Esprit au double titre de la circumincession et de la circuminsession. La circumincession (*circuminedere*) marque les relations des Personnes *ad intra* : union au Père par le Verbe, Fils du Père, union à l'Esprit-Saint procédant des deux comme d'un seul Spirateur. La circuminsession (*circumsedere*) marque leur identité quant à la nature et à l'exister.<sup>61</sup> Il faut donc affirmer la présence et l'inhabitation des Trois Personnes divines dans le sujet créé, au titre de la grâce sanctifiante (toujours accompagnée des vertus théologiques). Nous faisons nôtre la proposition suivante du P. Galtier :

« Personae divinae justis qua talibus fiunt substantialiter praesentes, non quatenus ab ipsis cognoscantur et amentur, sed quatenus, in ipsa justificatione ita se simul communicant et faciunt cognitione et amore perceptibiles ut, vi solius status gratiae, quilibet justus illas iam habeat vere suas » (*De Sanctissima Trinitate in se et in nobis*, Paris, Beauchesne, 1933, thesis XXVI, p. 308).

Cette formulation répond bien au texte déjà cité de l'encyclique *Mystici Corporis*.

34. - Il importe de noter ici que notre contact avec le Verbe incarné peut avoir lieu sur terre, dans la foi, soit au titre de la grâce sanctifiante, soit au titre du sacrement de l'Eucharistie : la grâce nous unit au Verbe incarné en fonction de son acte notionnel, le *generari*, nous sommes et demeurons alors engendrés à la vie surnaturelle, aussi longtemps du moins que nous ne perdons pas la grâce sanctifiante, tandis que l'Eucharistie nous unit, comme telle, au Verbe incarné au titre de son Corps dans la manducation de Celui-ci sous les espèces sacramentelles.<sup>62</sup> L'*union* par la grâce l'emporte sur l'*union* sacramentelle, comme la fin sur le moyen, comme le Verbe (terme de l'union par la grâce) sur son Humanité (terme immédiat, Corps et Sang, de l'union sacramentelle). Mais néanmoins, le Corps du Christ, présent sous les espèces eucharistiques, l'emporte en dignité sur le sujet en état de grâce, et cela en raison de l'Union hypostatique propre au Verbe incarné : le Corps du Christ est littéralement digne de notre adoration, sous les espèces eucharistiques, comme Il l'était déjà, sanglant sur la Croix, tandis que le sujet en état de grâce, fût-ce la B. V. Marie, n'est évidemment pas digne de notre adoration.

<sup>61</sup> Nous avons exclu plus haut toute subsistance absolue.

<sup>62</sup> Quatre hypothèses sont concevables : — 1) présence par la grâce, présence eucharistique par la communion, — 2) ni l'une, ni l'autre, — 3) la première sans la seconde, — 4) la seconde sans la première (communion sacrilège).



*Rejet de la solution de type essentiel*

35. - La solution de type essentiel est radicalement fautive. Elle conduit *logiquement* à cette conclusion : la grâce sanctifiante est formellement une participation aux *quatre* relations subsistantes (actes notionnels), toutes et chacune identiques à la nature divine. D'où la conception d'une grâce sanctifiante, sorte de trinité-miniature, qui manque de base dans l'Écriture, la Tradition et la spéculation théologique. Nous serions par adoption, au même titre et tout à la fois, des « pères », des « fils » et des « esprits-saints ». <sup>63</sup>

Il est, par ailleurs, contradictoire de voir, à l'autre extrême, en la grâce sanctifiante, une participation réelle de la nature divine, telle qu'elle est *en soi*, et de maintenir que cette participation n'est à aucun titre formellement intra-trinitaire, car la nature divine est, en soi, *identique* aux Trois Personnes, réellement distinctes entre elles. *Dato non concesso* qu'il en fût ainsi, nous ne serions pas appelés à vivre réellement de la vie *intime* de Dieu, Tri-Personnel, nous ne serions que par appropriation fils adoptifs du Père, Première Personne de la Trinité, et frères adoptés du Verbe son Fils. Or, nous en demeurons convaincu, l'Écriture et une authentique tradition dépassent en ce domaine la simple appropriation : nous sommes réellement en Jésus, Verbe incarné, fils adoptifs de son Père, nous participons réellement, de cette manière, à la vie intra-trinitaire.

La vérité se situe donc entre deux extrêmes : la grâce sanctifiante n'est ni une « trinité-miniature », ni une participation de la nature divine en tant qu'absolue, mais elle est une participation de la Filiation du Verbe qui, Lui, est Dieu par identité. C'est *ainsi* que nous sommes « *divinae consortes naturae* » (II *Petr.*, 1, 4).

36. - Redisons-le : la participation à la nature divine, comme telle, abstraction faite de l'élément Personnel intra-trinitaire, est,

---

<sup>63</sup> Cette thèse est d'autant plus irrecevable que la grâce sanctifiante n'est que le principe radical de notre *agir* surnaturel. Comment être, au titre d'une *seule et même* grâce, participants de quatre actes notionnels dont trois se distinguent réellement en s'opposant les uns aux autres? On serait logiquement en présence d'une trinité-miniature. Or, il ne faut pas multiplier les mystères sans nécessité. La grâce sanctifiante n'est pas à la fois une et trine.

Le P. VERARDO écrit très bien: « Già osservava il Galtier, e giustamente, che, essendo unico il fondamento dell'inabitazione della SS. Trinità nell'anima del giusto, vi può essere una sola relazione dell'anima nei confronti della SS. Trinità ». L'auteur poursuit: « Malachi J. Donnelly per salvare le tre relazioni dell'anima in grazia è costretto a introdurre una triplicità nel fondamento delle relazioni e vede, per ciò stesso, nella grazia una 'Trinità in miniatura' », thèse justement écartée par le P. Verardo (*Sapienza*, 7 (1954), *Polemiche recenti intorno all'inabitazione della SS. Trinità*, pp. 30-31, avec la bibliographie de quatre articles de Donnelly, p. 29, note 2).

selon nous, contradictoire dans l'ordre *surnaturel* qui est, par définition et pour cause, théologal-trinitaire, bien qu'une telle participation ne soit certes pas contradictoire *sic et simpliciter*, pour autant qu'elle fonde toute participation *naturelle* à l'Être divin, Acte pur, selon l'enseignement classique précédemment rappelé. C'est précisément ce en quoi consiste l'ordre naturel. S'il n'y a pas là contradiction, c'est qu'il ne s'agit pas d'atteindre l'Acte pur, de manière directe et immédiate *tel qu'Il est en Soi*, il s'agit seulement d'en participer de manière lointaine sur le plan de l'*absolu* (clos et limité). Dans l'ordre naturel la distance entre la créature et Dieu n'est pas franchie; elle l'est, au contraire, dans l'ordre surnaturel, participation *relative*, ouverte sur l'infini de Dieu, parce que spécifiée *ab alio, a Deo ut est in se*. C'est ce qui assure tout ensemble la transcendance et la gratuité, c'est ce qui fait le prix inestimable de notre vocation d'enfants de Dieu le Père, rachetés dans le Sang de son Fils: « *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius* » (Eph., 1, 7; Col., 1, 14).

### Saint Thomas d'Aquin

37. - Dans l'état actuel de notre connaissance des textes de saint Thomas d'Aquin, nous croyons pouvoir affirmer ce qui suit :

a) C'est dans son Commentaire sur les *Sentences* que saint Thomas s'est expliqué au plus long et au mieux sur le problème de l'inhabitation des Personnes divines dans l'âme et de notre filiation adoptive (deux aspects distincts d'un même mystère fondamental).<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> « De fait, ce n'est pas dans la *Somme théologique*, c'est dans le *Scriptum super Sententiis* que, sur le point précis qui nous occupe, le génie de saint Thomas d'Aquin a pu se donner libre cours. Le plan même de la *Somme* l'obligeant — tout au moins dans les parties qu'il a pu achever — à traiter presque exclusivement de la grâce, des vertus et des dons, c'est au premier livre du commentaire des *Sentences* qu'il a été conduit, par le texte même qu'il expliquait, à exposer, en relation immédiate et interne avec le dogme de la Trinité, sa doctrine de l'inhabitation » (A. COMBES, in ROBERTUS A S. TERESIA A IESU INFANTE, O. C. D., *De inhabitatione SS. Trinitatis — Doctrina S. Thomae in scripto super Sententiis*, Romae, Facultas Theologica O. C. D., 1961, Préface, p. XV, — Sigle: ROB).

« Dès les *Sentences*, (saint Thomas) est en possession, non seulement des idées maîtresses de sa métaphysique et de sa théologie, mais des articulations majeures et mineures, et jusqu'à l'ensemble des conclusions (...) (La *Somme*), pour plusieurs questions qui nous intéressent, comme les processions trinitaires, les missions des divines personnes, le mode de la présence de Dieu en l'âme juste, etc., ne fait que résumer un point étendu et multiforme donné magistralement dès les débuts. Les *Sentences* permettent maintes fois de retrouver les centres de perspectives commandant l'interprétation gèneuine. Elles sont, n'en déplaise l'usage contraire, l'introduction obligatoire à la *Somme*, qu'aucun commentaire, tût-il d'un Cajetan, ne peut suppléer » (S. I. DOCKX, O. P., *Fils de Dieu par la grâce*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 18-19).

b) Au cours de sa carrière de théologien, saint Thomas n'a pas essentiellement modifié sa manière de voir et il en a plutôt réduit l'exposé.<sup>65</sup>

c) Dans ses lignes maîtresses, la pensée même de saint Thomas ne nous paraît guère pouvoir prêter à contestation du point de vue de l'exégèse. L'ouvrage de beaucoup le meilleur que nous connaissons actuellement en ce domaine est la thèse de doctorat du P. Robert de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus, O. C. D., parue en 1961, déjà citée. C'est dire la haute valeur que nous reconnaissons à cette analyse positive, conduite sans préjugés.<sup>66</sup>

L'ouvrage du P. Robert est à lire intégralement. Il comporte un *Epilogus syntheticus* (pp. 299-312); le premier chapitre (intitulé *Adumbratur tractatio de inhabitatione in Scripto*, pp. 1-25) « qui, modestement, se présente comme *praevium*, est, en réalité et à lui seul, l'une des garanties les plus sûres de l'objectivité parfaite avec laquelle toute (l') exégèse va être conduite » (COMBES, *op. cit.*, p. XVII).

38. - Le P. Robert présente ainsi la pensée du Docteur dans les *Sentences* sur le thème qui nous occupe :

1) « Cui gratia gratum faciens ut similitudo assimilet non invenio *expresse* (nous soulignons) *determinatum a S. Thoma in Scripto* » (ROB, p. 148).

2) « Ontologice spectata gratia est simplex participatio analogica naturae divinae, quod etiam in ratione similitudinis affirmandum est » (ROB, p. 149).

3) « (...) Gratia nullo alio habitu mediante unit cum Deo. Non tamen hic sumitur gratia sensu strictiori prout opponitur habitibus virtutum et operationibus; quia satis ex supra dictis constat gratiam habitualement immediate respicere essentiam animae et non immediate operationes et consequenter neque obiectum. Sumitur ergo hic gratia sensu latiori; prout includit et exigit omnes habitus supernaturales omniaque opera originat. Hoc sensu immediate Deo

---

<sup>65</sup> « Jamais plus et mieux que dans les *Sentences*, saint Thomas n'a montré l'unité radicale de la vie humaine, la nécessité interne de sa perfection, sa solidarité avec le rythme essentiel du cosmos et sa participation ontologique aux opérations trinitaires, en même temps que le caractère absolument surnaturel du *retour* par lequel la sagesse et l'amour qu'impriment en nous le Fils et l'Esprit-Saint nous conduisent jusqu'au Père, dernier terme vers lequel nous courons » (A. COMBES, Préface citée, p. XV). Cela nous confirme que notre conception métaphysico-dogmatique de la grâce sanctifiante est bien dans la ligne des principes fonciers et dans l'esprit de saint Thomas d'Aquin.

<sup>66</sup> Le P. Robert est « un théologien de race qui (a) su maîtriser le plus difficile des sujets » (A. COMBES, *ibidem*, p. X). — L'auteur « a mis ses pas dans les pas de saint Thomas d'Aquin », il « s'est moins proposé d'être original que de découvrir, pour l'adopter, la pure doctrine du Docteur angélique » (*ibidem*, p. XIII). Le P. Robert « (a poussé) la fidélité jusqu'à la coïncidence » (*ibidem*, p. XVIII, note 12).

coniungit, quatenus immediate et per se animam ad Deum summum bonum et ultimum finem ordinat. Hoc facto dici debet gratia propria similitudo Dei immediate disponens ad possessionem realem Dei prout est in se » (ROB, pp. 151-152).

La grâce sanctifiante est fonction de la *nature* divine, telle qu'elle est en soi, elle nous assimile à celle-ci, elle en est une similitude participée.

39. - De fait, saint Thomas écrit clairement dans la 3a pars :

« Assumptio, quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud 2 *Pet.*, 1: *Ut divinae consortes naturae*, etc., et ideo huiusmodi assumptio est communis tribus personis, et ex parte principii, et ex parte termini: sed assumptio quae est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini » (3, 3, 4, 3m).<sup>67</sup>

Selon notre thèse l'assomption adoptive est bien commune aux Trois *ex parte principii*, au titre de l'unique nature divine (causalité efficiente *ad extra*), mais elle est *directement* fonction du Verbe et de Lui seul *ex parte termini*: nous sommes *Filii in Filio*. Il reste parfaitement vrai, comme nous l'avons déjà souligné, qu'en un sens, aussi, notre adoption se réfère aux Trois Personnes, puisqu'elles sont inséparables au double titre de la circumincession et de la circuminsession: les Trois habitent l'âme en état de grâce, oui, mais « per Ipsum (Verbum), cum Ipso et in Ipso ». Nous dirons donc en langage scolastique: *adoptio est Tribus communis ex parte termini*, distinguo: *aequali titulo, naturae nempe divinae, nego; immediate et directe ratione Verbi, a quo Pater et Spiritus sunt inseparabiles, concedo*.

Lorsqu'il traite de l'« essence » de notre grâce sanctifiante en la 1a-2ae, saint Thomas enseigne que la grâce est un « don surnaturel » « entraînant la créature raisonnable, au-dessus de la condition de sa nature, à la participation du Souverain Bien » (q. 110, a. 1, c.), « une qualité permanente, par manière de cause formelle » (*ibid.*, a. 2; c. et 1m), « (ayant) pour sujet l'essence de l'âme », et « qu'ainsi, l'âme participe, selon une certaine similitude, à la nature divine, par une certaine régénération ou re-création » (*ibid.* a. 4, c.). « La grâce par laquelle l'homme lui-même est uni à Dieu est appelée grâce *gratum faciens* (rendant agréable, ami) » (q. 111, a. 1, c.). Mais le fait demeure symptomatique: les textes de la 1-2, q. 110, *de gratia Dei quantum ad eius essentiam*, ne donnent aucu-

<sup>67</sup> Lire également 3, 3, 5, 2m: « Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis, sed fit nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii (...) ».

ne explication formellement trinitaire. — Saint Thomas cite bien, à la fin de l'article 1, *Eph.*, 1, 5: « *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriae gratiae suae* », mais le commentaire insiste sur la gratuité de la prédestination, non pas sur la filiation adoptive. Même remarque pour *Eph.*, 2, 10: « *Creati in Christo Iesu in operibus bonis* », cité dans l'article 2, ad 3m. Enfin, après avoir cité (art. 3, in c.) *II Petr.* 1, 4: « (...) *divinae consortes naturae* », saint Thomas commente, sans plus, « *et secundum acceptionem huiusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei* ».

### Commentateurs

40. - JEAN DE SAINT-THOMAS († en 1644) a été préoccupé par le problème de la transcendance surnaturelle spécifique de la grâce sanctifiante en tant que *participation* de la nature divine. Il en arrive à formuler ainsi sa conclusion: la grâce est une participation formelle, et formelle *univoque* de la nature divine.<sup>68</sup> Il s'agit d'univocité non pas « *in ratione essendi* » (il n'y a pas deux dieux), mais « *in similitudine et participatione reali* » (d. 24, a. 3, n. 7), « *in expressione (...) per modum cuiusdam seminis divinis, quo in Filios Dei nos assimilat* » (d. 25, a. 2).

L'intention est excellente, mais l'expression en est malheureuse, car littéralement inexacte: en rigueur de termes, il ne peut y avoir aucune univocité entre Dieu et la créature, fût-ce dans l'ordre surnaturel. L'effort de Jean de Saint-Thomas nous confirme indirectement qu'il faut voir dans la grâce sanctifiante une participation analogique de la nature divine *prout est in Filio*, c'est-à-dire une participation analogique de la Filiation du Verbe, comme nous l'avons exposé.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Voir les textes du *Cursus Theologicus*, t. IX, d. 24, a. 1, 2 et 3, et d. 25, a. 2 cités par Paulus-Aemilius CREPEAULT, *De essentia gratiae habitualis, Utrum possit dici secundum Joannem a Sancto Thoma Divinae naturae univoca participatio*, Pars dissertationis ad lauream..., Les Presses Universitaires, Laval, Québec, 1961, pp. 124-126.

<sup>69</sup> Au cours des pp. 127-134 du livre cité, Crepeault entend prouver l'univocité de la grâce par une triple raison théologique, puis réfuter les arguments en sens contraire. Sans descendre dans le détail de cet exposé disons qu'il ne nous convainc pas. L'univocité est ainsi expliquée. Il s'agit du même objet, de la même spécification dans la ligne de la connaissance *in esse* (p. 128, n. 2, a): « *Gratia specificatur a Deo ut in se est, sicut ipsa natura Divina in Deo: conveniunt objective in eodem objecto specificanti; ergo univoce conveniunt* » (*ibidem*, b). Le terme *univoce* est mal venu. De la créature à Dieu, il y a analogie, et jamais univocité. Le Verbe subsiste en sa nature humaine, cet Homme, Jésus, est vraiment Dieu, mais il l'est au titre de sa nature et de sa personnalité divines. C'est un cas unique. La vision béatifique donne aux élus de voir Dieu, mais non pas de le « comprendre ». Notre grâce sanctifiante nous donne d'être fils adoptifs, mais non pas Fils de nature divine. L'expression « univocité » est littéralement fautive, bien qu'elle recouvre une excellente intention ainsi exprimée: « Id

41. - Le P. GALTIER, S. J., suit la doctrine traditionnelle de l'école thomiste sur le point qui nous occupe. Il écrit :

« Extra controversiam est, filiationem adoptivam nostram esse a tribus in communi personis. Ratio est quia adoptio fit per operationem ad extra, quae non potest non esse communis: tres scilicet nos faciunt consortes suae naturae, nosque in jura haereditatis suscipiunt, ideoque « huiusmodi assumptio communis est ex parte principii et ex parte termini » (III, q. 3, a. 4, ad 3m; cf. q. 23, a. 2 et in 3, dist. 10, q. 2, a. 1; I, q. 33, a. 3, ad 1m) » (*op. cit.*, p. 232, n. 333, I).<sup>70</sup>

Le P. Galtier explicite sa pensée de la manière suivante :

« Nec filiatio nostra magis ad illum (Patrem) quam ad duos alios (Filium, et Spiritum Sanctum), terminatur » (*op. cit.*, p. 233, n. 335, 1°).

« Cum simus fratres Christi et cum illo unum quid, nonne participamus propriam et personalem eius ad Patrem relationem, proindeque specialem aliquam ad Patrem relationem habemus? — RESPONDEO negative quia: A) Nostra coniunctio et unitas specialis cum Christo est ad illum qua hominem, seu fundatur participatione eiusdem naturae humanae<sup>71</sup> eiusdemque vitae supernaturalis; haec autem non habet ipsa relationem ad Patrem Filii propriam.<sup>72</sup> — B) Nostra filiatio adoptiva est ad similitudinem filiationis Christi naturalis; per gratiam igitur recte dicimur induere similitudinem cum Filio qua tali;<sup>73</sup> aut, haud minus eadem gratia conformatur Patri et Spiritui Sancto qua talibus »<sup>74</sup> (*ibidem*, 2°).

---

quod entitative est creatum, sese tenens per modum virtutis et qualitatis finitae, ad Infinitum et ad ipsum Deum Trinum, ut in se est, supernaturaliter pertingere potest » (*op. cit.*, p. 134). On ne peut ni ne doit faire abstraction de la Filiation du Verbe pour rendre raison de notre grâce sanctifiante.

<sup>70</sup> On ne peut pas arguer de la causalité divine efficiente, commune aux Trois, contre la thèse que nous avons exposée. Autre est le point de vue de la causalité extrinsèque, autre est celui du constitutif intrinsèque de l'effet produit. L'union hypostatique a bien pour cause efficiente les Trois Personnes divines agissant *ad extra* par leur unique nature, elle est néanmoins propre au seul Verbe incarné. *Qui nimis probat, nihil probat.*

<sup>71</sup> Notre ressemblance au Christ en tant qu'homme, *ratione naturae humanae, ut sic*, est la même que celle que nous avons avec tous les hommes et demeure d'ordre naturel.

<sup>72</sup> Selon nous, la grâce sanctifiante « accidentelle » du Christ, de beaucoup plus intense que la nôtre, est cependant du même ordre que celle-ci. Si elle ne fait pas de l'*Homo Christus Jesus* le fils adoptif du Père, c'est parce qu'Il en est le Fils par nature, cet Homme étant le Verbe de Dieu. Voir 3, q. 7, a. 1 et a. 11; q. 16, a. 3 et q. 23, a. 4 où nous lisons (ad 2m): « Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi ».

<sup>73</sup> Prise à la lettre et en un sens *propre*, cette proposition exprime bien notre thèse.

<sup>74</sup> Compte tenu de l'affirmation précédente, cela nous paraît contradictoire, chacune des Trois Personnes étant *Elle-même* de manière *propre*, par distinction d'avec les Autres.

Le P. Galtier écrit en 1957 : <sup>75</sup>

« Per conseguenza, a chi domandi qual'è la causa formale della giustificazione, è d'obbligo rispondere: la grazia increata e la grazia creata insieme. A dire il vero, l'una sottintende l'altra: e la filiazione divina e la partecipazione alla natura divina si comprendono adeguatamente solo se si ricorre all'una e all'altra grazia. <sup>76</sup> Tutt'al più conviene di riservare alla grazia creata il nome di « causa formale inerente ». <sup>77</sup> Essa sola è qualche cosa dell'anima; essa ne è una modificazione accidentale, ma questa modificazione proviene precisamente dalla presenza delle Persone divine che si uniscono all'anima nella maniera d'una forma « aderente ». <sup>78</sup> Se dunque la giustificazione consiste precisamente in questa modificazione, è necessario riconoscere la causa propria ed immediata nell'aderenza di questa forma all'anima umana. Così l'insegnamento dei Padri si trova perfettamente rispondente anche a quello del Concilio di Trento. Noi diveniamo figli di Dio perché le Persone divine ci rendono partecipi della loro natura unendosi esse stesse a noi mediante la loro stessa sostanza (...). Questa presenza è realmente comune alla Trinità ». <sup>79</sup>

42. - Le P. DOCKX, O. P., maintient le même point de vue :

« L'adoption est œuvre de la Trinité entière qui opère, une et indivise, tous les effets créés. C'est à l'essence commune que se réfère l'adoption. Chacune des personnes divines a droit au nom de « Père ». Dieu, supposant pour la Trinité entière, est notre « Père ». (...) L'adoption, comme effet créé, ne peut être attribuée individuellement aux personnes divines que par appropriation, selon que chacune des personnes participe à l'opération commune en fonction de ses caractéristiques personnelles.

« Relevant spécialement de la puissance divine, l'adoption convient particulièrement au Père, principe premier des personnes dans la Trinité. De plus, l'Incarnation nous ayant constitués « frères de son Fils » (selon *Heb.*, II, 10), cette mission visible nous permet d'attribuer spécialement au Père le don de la Filiation adoptive (...).

« Le Fils est l'auteur de l'adoption comme cause formelle exemplaire. Comme fils de Dieu par adoption, nous avons une certaine ressemblance avec le Fils de Dieu par nature. Cette similitude permet d'attribuer l'adoption, par appropriation, au Verbe (nous soulignons).

<sup>75</sup> Paolo GALTIER, *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, in *Problemi e orientamenti di Teologia dogmatica*, Milano, ed. Marzorati, 1957, p. 633.

<sup>76</sup> Cette affirmation s'entend très bien aussi en notre thèse.

<sup>77</sup> Il est absolument nécessaire, en l'une et l'autre thèse, de réserver à la grâce créée le titre de « cause formelle » inhérente.

<sup>78</sup> Ce terme « aderente » peut être retenu quant à la présence même des Personnes divines, si l'on entend par là souligner la réalité d'une telle présence, mais l'équivalent français « (forme) adhérente » ne convient pas du tout aux Personnes divines elles-mêmes. Il convient à la grâce créée, comme le dit l'auteur dans les lignes suivantes.

<sup>79</sup> Nous avons précisé plus haut notre point de vue, n° 39, pp. 106-107.

« L'Esprit-Saint est cause formelle inhérente (...) L'inhérence mise en cause est celle de l'inhésion d'amour. C'est selon le mode de l'amour que Dieu est présent à ses fils adoptifs. L'adoption, pour autant, convient en particulier à l'Esprit-Saint ». <sup>80</sup>

43. - Le P. CIAPPI, O. P., s'exprime de même en substance, au cours d'une discussion :

« S. Tommaso asserisce che per la grazia noi ci diciamo figli adottivi della Trinità augusta (Cfr. III *Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2; I, q. 93, a. 5; *De Ver.*, q. 10, a. 7) » (...) « Che dire poi della grazia, che attua 'una definizione stretta della filiazione soprannaturale'? Anche qui non ci troviamo d'accordo col Dottore Comune. Egli, infatti, ritiene che per la grazia noi siamo figli in senso metaforico, non stretto, della SS. Trinità, poiché ne partecipiamo la somiglianza specifica di natura non per via di generazione, come si richiede ad una filiazione vera e propria, ma per effetto di causalità efficiente, quasi creativa: 'Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicuntur, hoc erit *metaphorice*, secundum aliquam assimilationem ad eum qui vere Filius est' (I, q. 41, a. 3, in c.) ». <sup>81</sup>

<sup>80</sup> *Fils de Dieu par grâce*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 22-23. L'auteur poursuit peu après: « La grâce nous donne Dieu. C'est là la grande différence entre la grâce: participation à la nature divine, et les participations analogiques à l'être de Dieu (...) Si, par la participation analogique, l'être de Dieu est participé, lui-même ne nous est pas donné. Par contre, la grâce nous donne non seulement une participation analogique à la Dété en tant que telle, mais, de plus, la possession de Dieu lui-même. C'est cette présence de Dieu en nous qui constitue la communication de la nature divine. Il y a ainsi dans l'âme en état de grâce, en plus d'une forme intrinsèque d'ordre créé, une grâce créée qui est Dieu même comme objet possédé selon une présence réelle » (*op. cit.*, p. 32). — C'est exact, mais, selon nous, incomplet: la grâce nous donne la nature divine *in Filio* et *per Filium*. C'est la seule manière de sauvegarder le réalisme de l'Écriture. Le P. Dockx écrit encore: « En Dieu la nature est commune aux trois personnes. La grâce se réfère à Dieu d'une façon impersonnelle, si on peut dire, comme au *Bien* suprême, comme à la *Fin* à laquelle nous sommes unis, comme l'*objet* que nous possédons. On comprend ainsi comment l'inhabitation selon la grâce, considérée en elle-même, abstraction faite des vertus infuses qu'elle contient virtuellement, est commune aux trois personnes divines. Il en va de même de l'adoption, autre effet formel de la grâce sanctifiante. La Trinité entière se trouve au principe et au terme de l'adoption, tandis que, dans l'union hypostatique, la Trinité n'est qu'au principe, non au terme » (*op. cit.*, p. 115). — Nous disons, au contraire: la grâce, comme telle, nous réfère à Dieu d'une manière *personnelle*, dans le Fils et par le Fils, et non pas d'une manière *impersonnelle*.

<sup>81</sup> *Una nuova interpretazione dell'inabitazione della SS. Trinità nell'anima*, in *Vita Cristiana*, XX (1951), marzo-aprile, pp. 121 et 123-124. — Remarquons que le texte cité de la *Ia pars* se réfère là en saint Thomas à la *création* comme telle, et non pas à l'élévation de la créature à l'*ordre surnaturel*. Il n'est pas *ad rem* — Maintenons que la grâce sanctifiante est une participation analogique propre, et non métaphorique, de la Filiation du Verbe. Notre filiation adoptive n'est naturelle ni au plan divin, au sens où le Verbe est le Fils du Père par génération (au titre de la nature divine), ni au plan



44. - Le P. Raymond VERARDO, O. P., présente de même le point de vue de saint Thomas :

« Non soltanto l'operazione che effettua la nostra filiazione adottiva, ma altresì la stessa relazione di paternità che ne segue sono comuni alle Tre Persone. In virtù dell'adozione tutta la Trinità è realmente e deve dirsi nostro Padre. Gesù Cristo è figlio (naturale) del solo Padre, il giusto, viceversa, è figlio (adottivo) delle Tre Persone ». — « Perfetta la filiazione naturale del Cristo (implicante l'identità di natura col Padre), imperfetta la filiazione adottiva nostra nei confronti della SS. Trinità, la quale mediante la giustificazione produce in noi un'imperfetta assimilazione. Essendo la nostra adozione un effetto prodotto da tutta la SS. Trinità, le Tre Persone si dicono e sono realmente Padre nostro ». — « Essendo comune (alle Tre Persone) l'opera dell'adozione, non meno comune dovrà essere la paternità ad essa conseguente ». <sup>82</sup>

En conséquence, poursuit le même auteur, nous sommes fils du Père et frères du Verbe par appropriation :

« Trattandosi in ogni caso di semplice appropriazione, non si potrà affatto concludere che in virtù della grazia l'anima abbia speciali distinte relazioni con le singole Persone della SS. Trinità. Non vi è che una sola e identica relazione di paternità che è perfettamente comune alle Tre Persone, sebbene possa essere attribuita per semplice appropriazione ora all'una ora all'altra Persona a seconda dei diversi aspetti sotto cui viene considerata ». <sup>83</sup>

45. - Dom LEBLOND, O. S. B., suit également la même ligne :

« Si l'on parle d'une façon tout à fait précise, la filiation vise la personne, *non son agir éventuel*, qui ne fait pas partie de la constitution de la personne puisqu'il suit la personne déjà constituée. Or, seule la grâce sanctifiante, qui est reçue dans l'essence de l'âme (...), qui *divinise l'essence* de l'âme, divinise aussi l'*esse personale* de l'homme, puisque cet *esse personale* suit l'essence du sujet, non les accidents (...) Mais, *considérée en elle-même, indépendamment des opérations* dont elle est le principe dans le Fils, la Nature divine du Fils est absolument commune aux Trois Personnes. Donc la *constitution de la personne divinisée*, par infusion de la grâce qui est une participation de la Nature du Fils (c'est le Fils qui est l'exemplaire de l'adoption filiale), cette constitution qui doit être considérée indépendamment des opérations qui ultérieurement jailliront de cette personne divinisée, ne conforme pas de soi la personne du juste à

---

humain, au sens où Pierre est le fils de Paul, par génération (au titre de la nature humaine): c'est une filiation intra-trinitaire, quant à nous sur-naturelle, qui fait de nous, au sens propre, les Fils adoptifs du Père, Première Personne de la Trinité.

<sup>82</sup> Art. cit., pp. 37-38

<sup>83</sup> Art. cit., p. 41.

la Personne du Fils. Elle ne fait que *déifier* la personne *sans la conformer proprement au Fils*. Par conséquent, la filiation adoptive, reçue avec la grâce, se rapporte à la *constitution d'une personne divinisée* comme telle, ne met le juste en relation de filiation *qu'avec Dieu*, la Trinité tout entière, non pas avec la *personne du Père*. C'est toute la Trinité qui est, d'une part, *cause efficiente et principe* de l'adoption et qui est encore, d'autre part, *« le terme de la relation de filiation produite (...) »*, puisque la grâce d'adoption n'est en elle-même qu'une participation de la *Nature divine* commune aux Trois ». <sup>84</sup>

En raison des limites que nous nous imposons dans cette étude, nous laissons de côté les opérations surnaturelles de l'âme en possession de la grâce sanctifiante. Dom Leblond ne fait pas difficulté, bien au contraire, à reconnaître que de ce point de vue, « nous recevons dans la grâce la participation à la Nature divine *en tant qu'elle est dans le Fils*. Mais alors, dit-il, on ne considère plus la grâce en tant qu'elle *constitue proprement la personne divinisée*, mais en tant qu'elle est le *principe des opérations divinisées*, étant le principe radical d'où effluent la sagesse filiale, et donc la charité filiale, principes des opérations filiales. De ce point de vue, on peut dire que la grâce nous assimile à la Personne du Fils puisque, par elle, nous est dû l'héritage du Fils par nature (spiration de l'Esprit vers le Père, dans la pleine lumière: *in quo clamamus Abba, Pater*) » (*op. cit.*, pp. 263-264).

Nous nous réservons de traiter dans un article ultérieur le problème de l'agir surnaturel de l'âme en état de grâce. Notons seulement que la distinction indiquée ci-dessus nous paraît sans fondement valable: la grâce sanctifiante divinise, en effet, dans l'ordre *radical* de l'agir, le sujet créé que nous sommes. C'est *tout un* de la considérer comme nous divinisant et comme étant le principe radical de nos opérations divinisées. Or, en vertu du principe général *operari sequitur esse*, il faut positivement affirmer que si la grâce sanctifiante nous divinisait en fonction de la seule nature divine, commune aux Trois Personnes, abstraction faite de Celles-ci, il en découlerait, en stricte logique, que nous ne pourrions

---

<sup>84</sup> FL. p. 262; voir dans le même sens, pp. 72, 73, 74, 131. L'auteur enchaîne: « Par conséquent, la filiation adoptive sera *seulement* appropriée au Père, et quant à la cause efficiente, *et quant au terme de la relation de filiation* (cette appropriation sera d'ailleurs fondée sur le fait que l'exemplaire n'est autre que le Fils par nature; mais n'étant et ne pouvant être conformés à ce Fils *que dans l'ordre opératif*, dans l'opération d'amour filial qui l'unit au Père, *et les opérations ne constituant pas la personne*, mais la *suivant*, nous ne sommes fils du Père par l'adoption filiale, *que par appropriation*) ». — « Tel est donc le point de vue de l'adoption comme telle » (*op. cit.*, pp. 262-263).

pas, comme l'admet cependant très justement Dom Leblond, « spirer l'Esprit vers le Père, l'avoir comme *nexus* d'amitié avec le Père » et, ainsi, participer au Fils (*op. cit.*, p. 213; voir également pp. 159 et suivantes). Pour que nous ne demeurions pas étrangers à l'agir intra-trinitaire, dans l'ordre surnaturel, il faut que notre grâce sanctifiante, principe d'agir surnaturel, nous greffe sur Dieu-Trinité, nous unisse radicalement à Dieu au plan trinitaire, et elle le fait précisément en nous rendant, par adoption, « fils dans le Fils ». C'est tout un d'être en état de grâce et d'être, à ce titre, radicalement, Frères du Verbe et Fils du Père, Première Personne de la Trinité.

46. - A tort ou à raison, le P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., ne nous paraît pas s'être exprimé de manière très cohérente, dans un article de 1936, sur le rapport de la grâce sanctifiante et de la filiation adoptive, celle-ci étant conçue soit par analogie propre (et c'est notre thèse), soit seulement par appropriation (auteurs précités), en fonction de la Filiation du Verbe. Le P. Garrigou-Lagrange écrivait alors, en effet :

« Selon l'enseignement traditionnel et en particulier selon saint Thomas, la filiation adoptive des enfants de Dieu « *ex Deo nati* », est une certaine similitude de la filiation éternelle du Verbe ». — L'auteur renvoie ici à III, q. 3, a. 5, ad 2m; q. 23, a. 1, ad 2m, et a. 2, ad 3m; puis à *in Rom.*, VIII, 29, *in Jo.*, I, 13.<sup>85</sup>

Puis l'auteur énonce littéralement notre thèse dans les termes que voici : « La grâce sanctifiante, selon l'enseignement traditionnel (...), nous fait fils de Dieu par une *similitude, analogique et participée de la filiation éternelle du Verbe* » (*art. cit.*, p. 479). Est-ce à dire, pourtant, qu'en son contexte, l'auteur partage notre point de vue? Nous ne le pensons pas, car il poursuit :

« Le juste (...) a une vie (...) *déiforme, divine, théologale*; « *deificatur* » dit saint Thomas I-II, q. 112, a. 1. Voilà vraiment le *formel* de la vie de la grâce, ce qu'il y a en elle de propre, *sui generis*, de significatif et d'intéressant (...) » (*art. cit.*, *ibidem*). — Parce qu'elle est « une participation objective de la Déité telle qu'elle est en soi », « la grâce sanctifiante » est « *intrinsèquement spécifiée par elle* (la déité) » et elle a ainsi « une relation essentielle (ou transcendente) à la Déité telle qu'elle est en soi ». — « Oui, (...) il y a ici une relation, non pas seulement accidentelle, mais essentielle (ou transcen-

---

<sup>85</sup> *La grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi?* in *Revue Thomiste*, 41, (1936), p. 476.

dantale) de la grâce à la Deité à voir immédiatement » (*art. cit.*, p. 481).<sup>86</sup>

47. - Mais nous nous rencontrons pleinement avec M. le Chanoine CATHERINET, exposant ainsi son point de vue :

« (...) Notre grâce fait de nous des fils de Dieu (et non point des « pères » ou des « esprits-saints »). L'Écriture parle toujours de la grâce en ce sens (...) Dans le Nouveau Testament, la révélation de la Trinité des Personnes en Dieu et de la vraie personnalité du Christ sont indissolublement liées au dogme de notre propre déification par la grâce : c'est en tant qu'Elle agit en nous et nous conforme à Elle, et nous appelle à *vivre de sa vie dans le Fils*, que la Trinité nous est révélée ». — « Dès ici-bas, c'est déjà une réalité (...) C'est maintenant que nous sommes fils de Dieu, avant même que ce titre déploie pour nous toutes ses splendeurs (...) Ce que (le Christ) est par essence, nous le sommes *par grâce, par participation*, mais nous le sommes vraiment ». <sup>87</sup>

Nous concluons sur ce texte du même auteur : « Dieu le Père engendre son Fils, qui est son image parfaite (*Col.*, I, 15). Mais son Fils, par l'Incarnation, est devenu un Dieu-Homme, abritant sous sa personnalité divine non seulement sa propre nature humaine qui lui est unie, d'une union physique et personnelle, mais aussi toutes les âmes qui, participant à sa grâce, lui sont unies d'une

---

<sup>86</sup> *Art. cit.*, pp. 476-477. Le P. GARRIGOU-LAGRANGE écrit de même en son ouvrage sur *Dieu* : « Si l'on pouvait ici-bas connaître l'essence intime de la grâce sanctifiante, participation physique, formelle et analogique de la nature divine, on aurait déjà une certaine connaissance de la nature intime de Dieu. Les êtres inanimés ressemblent analogiquement à Dieu en tant qu'Il est être, les êtres vivants de la nature ressemblent analogiquement à Dieu en tant qu'Il est vivant, les êtres intelligents ressemblent analogiquement à Dieu en tant qu'Il est intelligent, et c'est pourquoi ils sont dits créés à son image (I, 93, 2.). Par la vie surnaturelle de la grâce, nous ressemblons à Dieu en tant précisément qu'Il est Dieu; selon la raison propre de Deité, nous participons à sa vie intime. Ce qui fait dire à S. Thomas que : 'le moindre degré de grâce sanctifiante qui se trouve dans l'âme d'un seul homme, ou d'un petit enfant, est incomparablement plus précieux que toutes les natures créées corporelles et spirituelles prises ensemble'. 'Bonum gratiae unius maius est, quam bonum totius universi' (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 113, a. 9, ad 2) » (*Dieu*, Paris, Beauchesne, 1950, 11<sup>e</sup> éd. vol. II, pp. 369-370).

<sup>87</sup> *Chronique de Théologie ascétique et mystique*, in *Ami du Clergé*, 49 (1932), n° 19, pp. 297-298. — « Ajoutons que de nombreux textes patristiques (voir SCHEEBEN, *Die Herrlichkeiten der Heiligen Gnade*, et LANEAU, *De deificatione iustorum per Jesum Christum*) nous ont donné la confiance que, pour neuve qu'elle paraisse, la voie où nous nous engageons était traditionnelle en même temps que scripturaire (...) » (*ibidem*, p. 299).

union vitale et constituent son Corps mystique. De même que Marie est devenue la Mère de Dieu parce qu'elle est Mère d'une Personne qui est Dieu, ainsi le Père est devenu le Père de Jésus parce qu'Il est le Père du Verbe qui est un Homme-Dieu. De même aussi que Marie est devenue notre Mère parce que nous appartenons au Corps mystique de son Fils, ainsi le Père est devenu notre Père parce que nous appartenons à ce même Corps mystique du Fils ». <sup>88</sup>

FR. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O. C. D.

---

<sup>88</sup> *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, in *Vie Spirituelle* XXXIX (1934), pp. 122-123.

Après avoir évoqué RUYSBROECK et saint JEAN DE LA CROIX, le P. RONDET regrette que les théologiens « en restent à la loi d'airain de l'appropriation ». — « PETAU, SCHEEBEN et leurs émules ont fait œuvre utile en ramenant l'attention des théologiens et des fidèles sur la présence et l'action du Saint-Esprit dans les âmes, mais leur œuvre est inachevée. Il faut encore retrouver la doctrine traditionnelle de l'union des chrétiens avec le Christ et de l'union des chrétiens entre eux. Nous sommes fils adoptifs du Père, mais nous ne sommes pas fils isolément. Nous ne sommes fils que dans le Fils unique, *Filii in Filio* (E. MERSCH...). Nous sommes les membres du Corps du Christ qui est l'Église » (*Gratia Christi, Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, coll. *Verbum Salutis*, Paris, Beauchesne, 1946, p. 335 et p. 340).

## A P P E N D I C E

Le présent article avait été rédigé longtemps avant la promulgation des deux documents suivants du II Concile du Vatican: la Constitution dogmatique *De Ecclesia, Lumen Gentium* et le décret sur l'oecuménisme *Unitatis redintegratio*. Le Concile n'a certes pas eu l'intention de trancher le débat théologique au sujet duquel nous avons pris position. La discussion demeure libre, bien évidemment. Nous sommes heureux néanmoins de pouvoir retranscrire ici quelques citations extraites de ces textes conciliaires promulgués le 21 novembre 1964 par S. S. le Pape Paul VI. Ces citations se rapportent soit au mystère de l'Église, soit à l'incorporation au Christ, Verbe incarné, par la grâce baptismale.

### I. - LUMEN GENTIUM

#### 1. - *L'Église visible, nécessaire au salut, est le Corps Mystique du Christ.*

Cap. I, n. 8: « Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento (...) Haec est unica Christi Ecclesia (...) ».

Cap. II, n. 13: « (...) Ad hanc igitur catholicam Populi Dei unitatem, quae pacem universalem praesignat et promovet, omnes vocantur homines, ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati ».

Cap. II, n. 14: « (...) Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit (...) ».

#### 2. - *Le baptême unit au Christ et nous constitue fils de Dieu.*

Cap. II, n. 11: « (...) (In familia) nascuntur novi societatis humanae cives, qui per Spiritus Sancti gratiam, ad Populum Dei saeculorum decursu perpetuandum, baptismo in filios Dei constituuntur ».

Cap. II, n. 15, le Concile parle des chrétiens non catholiques et on y lit: « Sunt enim multi, qui (...) baptismo signantur, quo Christo coniunguntur (...) ».

## II. - UNITATIS REDINTEGRATIO

### 1. - *Du Verbe incarné à la Trinité, dans le mystère de l'Église.*

Cap. I, n. 2: « (...) Hoc est unitatis Ecclesiae sacrum mysterium, in Christo et per Christum, Spiritu Sancto munerum varietatem operante. Huius mysterii supremum exemplar et principium est in Trinitate personarum unitas unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto ».

Cap. III, n. 15: « Omnibus quoque notum est quanto cum amore Christiani orientales liturgica Sacra peragant, praesertim celebrationem eucharisticam, fontem vitae Ecclesiae et pignus futurae gloriae, qua fideles cum episcopo uniti accessum ad Deum Patrem habentes per Filium Verbum incarnatum, passum et glorificatum, in effusione Sancti Spiritus, communionem cum Sanctissima Trinitate consequuntur 'divinae consortes naturae' (2 Petr. 1, 4) effecti ».

### 2. - *Le baptême, l'union au Christ et à l'Église.*

Cap. I, n. 3: « (...) Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur (...) Nihilominus, iustificati ex fide in baptismo, Christo incorporantur, ideoque christiano nomine iure decorantur et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur ».

Cap. III, n. 22: « Baptismi Sacramento, quandocumque iuxta Domini institutionem rite confertur ac debita animi dispositione accipitur, homo vere Christo crucifixo et glorificato incorporatur atque ad vitae divinae consortium regeneratur iuxta illud Apostoli: 'consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit a mortuis' (Col. 2, 12).

« Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigenens inter omnes qui per illud regenerati sunt. Attamen baptismus per se dumtaxat initium et exordium est, quippe qui totus in acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo. Itaque baptismus ordinatur ad integram fidei professionem, ad integram incorporationem in salutis institutum, prout ipse Christus illud voluit, ad integram denique in communionem eucharisticam insertionem ».

P. T.