

la charité. Cf. le baptême de désir. P. Lombard et, après lui, S. Thomas posent cette thèse : « Deus suam potentiam sacramentis non alligavit. » (Sent., IV, 4, 5 ; S. th., III, 64, 7, etc.)

Sommaire. Nous passons à la *grâce actuelle* en particulier et nous traiterons : 1^o De la grâce actuelle en soi ; 2^o De ses *propriétés* ; 3^o De son *mode d'opération* ou des relations entre la grâce et la liberté.

PREMIÈRE SECTION

La grâce actuelle

CHAPITRE PREMIER

Existence et essence de la grâce actuelle

A consulter : S. Thomas, S. th., I, II, 110, 1 et 2 ; III, 1-5. *Ripalda*, De ente supernaturali, 101 sq. *Palmieri*, De gratia divina actuali, thes. 1-16. *Schiffini*, De gratia divina, 21 sq. *Mazella*, 1 sq. *Odon Lottin*, La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas.

§ 114. Existence de la grâce actuelle

Définition. « Gratia actualis est internum auxilium supernaturale, quod Deus propter Christi merita, homini lapsio largitur per modum *motiois transeuntis* ad operandum in ordine ad ejus sanctificationem. » La différence spécifique est contenue dans « *motio transiens* ». Elle est présente dans l'âme aussi longtemps que Dieu la produit dans cette âme ; et si les Thomistes la conçoivent plutôt comme une qualité, ils appellent cependant cette « *qualitas* » « *fluens* ». Le but de cette « *motio divina* » est l'état durable de la grâce habituelle.

L'existence de la grâce actuelle est en général de foi. C'est un dogme qu'il y a une assistance de l'intelligence et de la volonté pour l'accomplissement des bonnes œuvres prescrites dans l'ordre chrétien du salut. Le II^e Concile d'Orange définit qu'aucun homme « ne peut, par la force de la nature, *penser* ou *choisir* comme il faut quelque chose de bien qui appartienne au salut, c.-à-d. adhérer à la prédication du salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint (absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti). » (Can. 7 : *Denz.*, 180.) Le Concile de Trente répète cette définition. D'après lui, la justification commence par la grâce prévenante (*gratia præveniens*, s. 6, c. 5). Avec cette grâce, le pécheur accomplit d'abord certains actes qui disposent à la justification. (Ibid., c. 6 : *Denz.*, 797 sq.) On peut entendre l'*illustratio intellectus* comme une illumination immédiate ou directe, ou bien comme une excitation médiante, extérieure, par ex. par un livre, une prédication. Cf. à ce sujet I Cor., III, 6 sq. De même, on peut entendre l'*inspiratio voluntatis* comme une action directe et interne de

Dieu sur la volonté, ou bien comme une action médiante, en tant que Dieu agit sur la volonté par l'intelligence. Il y a donc une grâce d'intelligence immédiate et une grâce de volonté immédiate. L'Eglise appelle, dans sa liturgie, la grâce d'intelligence : « illustratio », « scientia », « illuminatio », « pia cogitatio », « aperitio veritatis », « locutio », « suasio », « revelatio » ; elle appelle la grâce de volonté « inspiratio », « dilectio », « delectatio cœlestis », « bona voluntas », « jucunditas », « suavitas », « caritas », « cupiditas boni », « sanctum desiderium ». Ce sont d'ordinaire des expressions augustinienes.

1. Preuve de la grâce d'intelligence (gr. illustrationis, illuminationis). « Il est écrit dans les Prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu. Quiconque a entendu le Père et appris de lui, vient à moi. » (Jean, vi, 44, 45.) S. Paul rapporte la connaissance religieuse à Dieu. « Nous ne sommes pas capables de nous-mêmes de penser quelque chose (de salutaire), mais notre pouvoir est de Dieu. » (II Cor., III, 5 ; cf. IV, 6.) « Que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation pour le connaître, une illumination des yeux de votre cœur, afin que vous sachiez quelle est l'espérance à laquelle il vous a appelés. » (Eph., I, 17, 18.) S. Jean écrit : « Que l'onction que vous avez reçue de lui (Dieu) demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne, mais, comme votre onction vous enseigne sur toute chose, cet enseignement est vrai et n'est point un mensonge. » (I Jean, II, 27 ; cf. 20. Act. Ap., xxvi, 17, 18.)

S. Augustin dit à propos de Jean, vi, 44 sq. : « Tous les hommes de ce royaume recevront l'enseignement de Dieu, ils n'apprendront pas des hommes. Et s'ils apprennent des hommes, ce qu'ils comprennent leur est donné intérieurement, brille à leurs yeux intérieurement, leur est manifesté intérieurement. » (In Joan., xxvi, 7.)

La raison théologique de ce besoin de la grâce d'intelligence réside dans l'obscurcissement de l'intelligence par la chute originelle ; cet aveuglement a besoin d'être guéri. Une autre raison, c'est le caractère surnaturel des vérités révélées qui ont besoin, pour être saisies et comprises, d'une puissance de connaissance surnaturelle. « Indiget homo *supernaturali* lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen *naturale* cognoscere non valet ; et illud lumen *supernaturale* homini datum vocatur donum intellectus. » (S. th., II, II, 8, 1.)

2. Preuve de la grâce de volonté (gr. inspirationis, motionis).

Jésus : « Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire. » (Jean, vi, 44 sq.) S. Paul : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et l'accomplissement. » (Phil., II, 13.)

C'est précisément la grâce de volonté que S. Augustin défendit contre les pélagiens. Ceux-ci acceptaient la grâce d'intelligence, tout au moins comme instruction extérieure (doctrina, lex), mais ils rejetaient la grâce de volonté, comme au reste toute grâce intérieure. S. Augustin explique l'« attirance » de Dieu (Jean, vi, 44), en l'appliquant non seulement à l'intelligence, mais aussi à la volonté : « Tu ne dois pas penser que tu es tiré contre ta volonté ; le cœur est aussi tiré par l'amour... On pourrait nous dire : Comment est-ce que je crois avec volonté (libre) si je suis tiré ? Je réponds : Ce n'est pas assez dire avec volonté, tu es même tiré avec plaisir. » (In Joan., xxvi, 4 ; cf. De grat. Christi, 24 ; S. Fulgence, Ep., 17 ; De incarnat. et grat., 67 ; S. Prosper, Contra Collat., VII, 2 : « Trahit timor... trahit lætitia... trahunt delectationes. ») S. Augustin emploie, pour désigner cette grâce de volonté, les expressions les plus diverses : « Bona voluntas », « voluptas », « delectatio cœlestis », « caritas », « boni cupiditas », « inspiratio suavitatis », « dulcedo ».

Au reste, la grâce de volonté, aussi bien que la grâce d'intelligence, est l'objet de la prière liturgique. Ainsi au II^e dimanche de l'Avent : « Excita, Domine, corda

nostra ad præparandas Unigeniti tui vias. » Cf. XXIV^e dimanche après la Pentecôte et l'oraison du jour de Pâques : « Vota nostra, quæ præveniendi aspiras, etiam adjuvando prosequere. »

La Scolastique, il est vrai, traite surtout de la grâce sanctifiante, mais elle ne perd pas du tout de vue la grâce actuelle. S. Thomas dit : La grâce peut être conçue d'une double manière, d'abord comme une impulsion divine vers le bon vouloir et le bien agir et ensuite aussi comme un *état* intérieur permanent. » (S. th., I, II, 111, 2 ; cf. 112, 2.) Il réunit la grâce d'intelligence et la grâce de volonté quand il écrit : « *Voluntas* autem non potest recte ordinari in bonum nisi præexistente aliqua *cognitione* veritatis, quia objectum voluntatis est bonum intellectum. Sicut autem per donum *caritatis* Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum *intellectus* illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. » (S. th., II, II, 8, 4.)

Il montre dans la nature humaine un *triple* besoin de la grâce actuelle, en considérant l'homme : 1^o Dans sa nature en général ; 2^o Dans ses déficiences provenant du péché ; 3, Par rapport à sa tâche surnaturelle. Déjà pour accomplir l'activité qui lui est propre, toute nature, la nature spirituelle comme la nature corporelle, a besoin de la motion divine, bien que cette motion ne soit pas encore, d'ordinaire, appelée grâce. Dans l'état de nature *tombée*, l'homme, par suite des obstacles qui sont la suite du péché, a besoin d'une assistance spéciale (gr. medicinalis) pour accomplir le bien *naturel*, s'il veut accomplir ce bien parfaitement. Cette assistance est *moralement* nécessaire. Par contre, pour accomplir le bien *surnaturel*, il a un besoin *absolu* de la grâce élevant et cela pour l'intelligence comme pour la volonté. De même que l'eau ne peut pas chauffer si elle n'a pas auparavant été rendue chaude par le feu, de même la nature humaine ne peut pas faire une chose qui la dépasse si elle n'a pas reçu la forme correspondante pour cela. (S. th., I, II, 109.)

De ces deux puissances morales que sont l'intelligence et la volonté, c'est la volonté qui a le plus besoin du secours de la grâce, car c'est elle qui a été le plus affaiblie par le péché. (*Salmant.*, De gratia, d. I, c. 4, n. 161.) Cf. ce qui a été dit sur la foi et la volonté t. 1^{er}, p. 65 et 72.

Luther ne connaissait pas de grâce actuelle, car, d'après lui et les Réformateurs, Dieu seul pourvoit à tout. (*Denifle*, Luther, 586 sq.)

§ 115. Détermination théologique de la nature de la grâce actuelle

Qu'il y ait une grâce actuelle et que, dans ses effets, elle agisse intérieurement sur les puissances d'intelligence et de volonté, cela est en général un dogme. Mais l'Eglise n'a rien précisé sur la nature de cette grâce. Il n'y a à ce sujet que des déclarations théologiques.

Il faut rejeter deux conceptions des jansénistes : 1^o D'après *Quesnel*, la grâce actuelle est identique avec la volonté toute-puissante de Dieu. (*Prop. damn.*, 10, 11 ; *Denz.*, 1360, 1361.) Il faut affirmer, au contraire, que la volonté divine est la cause de la grâce et non la grâce elle-même qui est l'effet de cette volonté dans l'homme ; 2^o D'après le janséniste *Arnaud*, la grâce, inversement, est l'activité consciente de l'homme ou « l'acte réfléchi de la créature ». Mais cet acte réfléchi est le produit commun de la grâce et de la liberté : il n'est pas la grâce en soi.

La *conception catholique* place l'essence de la grâce dans un *intermédiaire* entre la volonté divine et la volonté humaine. Elle vient de Dieu et s'adresse à l'homme. Dans l'affaire de notre salut, il faut que le premier pas vienne de Dieu. Notre activité n'est jamais qu'une

coopération, Dieu ayant agi d'abord et *seul*. Comme la grâce doit précéder nos actes surnaturels, sa nature doit consister dans la motion divine préalable de notre intelligence et de notre volonté qui introduit ces actes. Or cela se produit par les actes vitaux non délibérés (actus vitales, indeliberati) qui précèdent les actes libres, réfléchis (a. deliberati) et qui, par la grâce, naissent *en nous*, mais pas encore *avec nous* : « In nobis sine nobis. »

Dans l'examen de l'essence de la grâce actuelle, il faut partir de la *première* grâce. Comme la volonté ne peut tendre au bien à moins que l'intelligence ne le lui présente, la grâce doit s'adresser d'abord, comme illumination, à l'intelligence. Si l'on examine maintenant le processus psychologique de l'acte d'intelligence, on peut distinguer une *double* activité intellectuelle, une activité *délibérée* et une activité *non délibérée* ou bien une activité libre et une activité spontanée. Or comme cette activité intellectuelle délibérée, en tant qu'elle est *salutaire*, inclut déjà une *coopération* de notre part et dépend de la volonté libre, il faut, dans notre recherche, remonter jusqu'aux actes non délibérés, spontanés. Ce n'est qu'en eux que se manifeste la nature de la grâce actuelle. Ils peuvent apparaître comme des représentations, des jugements et des conclusions qui surgissent soudain sans réflexion, sans le concours de la volonté libre et peut-être même contre elle. Ils peuvent, parfois, sans doute, prendre leur point de départ extérieur dans l'expérience naturelle ; ils doivent cependant, pour être en relation immédiate avec notre salut éternel, être opérés intérieurement par la grâce : ils doivent être en soi surnaturels. Il faut surtout que le *jugement* d'où sort l'acte soit accompli surnaturellement.

La *grâce de volonté* elle-même peut produire en nous de ces actes non délibérés, spontanés. Cela n'est pas du tout contraire à l'essence des actes volontaires. Assurément l'acte formel de volonté ne peut être, de sa nature, que conscient. Mais il y a aussi des mouvements de volonté indélébérés (motus indeliberati), des affections, des inclinations, des dispositions dans notre volonté qui, sans intervention de notre part, sans notre liberté, se trouvent en nous, sont ordonnés à un but et y tendent. De ces actes de la volonté, comme des actes analogues de l'intelligence, on dit qu'ils sont *en nous*, mais *sans nous* (in nobis, sine nobis). Nos puissances mentales sont le siège de ces actes, mais elles n'en sont pas le principe. Ils sont plutôt produits en nous par Dieu, alors que nous demeurons nous-mêmes passifs.

Les théologiens de toutes les écoles conviennent qu'il y a de ces actes indélébérés qui précèdent les actes délibérés et libres. Ensuite ils conviennent tous que ces actes sont un effet de la grâce, qu'ils appellent, en raison précisément de ses relations avec notre coopération, grâce prévenante (gr. præveniens) ou grâce de vocation (gr. vocans) ou d'excitation (gr. excitans) ou d'opération (gr. operans). Mais, dans la théologie *posttridentine*, s'est élevée une controverse savante sur la question de savoir si l'essence de la première grâce actuelle consiste dans les actes indélébérés eux-mêmes qu'on vient de décrire ou bien s'il ne faudrait pas placer encore quelque chose avant ces actes dont ils sortiraient comme d'un principe de grâce créé.

Les *thomistes* placent une entité spirituelle créée (entitas transiens), avant ces actes indélébérés, qui en est comme le principe *objectif* : c'est la célèbre prémotion physique (« præmotio physica » ou encore « motio passiva sive non vitalis ») d'où découlent ensuite les « actus indeliberati », lesquels, par conséquent, sont plutôt des effets et non la grâce elle-même. (*Salmant.*, De grat. disp. 5, dub. 3, § 3.) *N. del Prado* écrit : « Itaque physica præmotio : 1^o Non est nec esse potest qualitas per modum habitus vel dispositionis permanentis, sicut est gratia sanctificans et omnes habitus vel virtutes tam infusæ quam acquisitæ ; 2^o Est et dici debet motus ; 3^o Est et dici debet vis seu virtus primi agentis in agentibus secundis per modum transeuntis ; 4^o Habet esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in ære et virtus artis in instrumento artificis ; 5^o Et quia hæc tria, motus, vis seu virtus, et motus virtuosus non denotant nisi unam rem, nempe physicam præmotionem, ideo physica præmotio potest recte appellari : a) motus, quia est medium

inter potentiam et actionem ; b) vis seu virtus transiens, quia omnes causæ creatæ agunt ad esse ut instrumenta Dei ; c) qualitas, quia hujusmodi vis seu virtus, seu motus virtuosus est de genere qualitatis reductive. » (De gratia et lib. arbitr., III, 492.)

Les *molinistes* placent la première grâce actuelle dans les actes indélébiles *eux-mêmes* décrits plus haut. Ils caractérisent ces actes comme des actes *vitaux*, c.-à-d. des actes humains vivants qui appartiennent à la psychologie de l'homme, bien qu'ils ne soient pas opérés par ses propres puissances, mais par une action immédiate de Dieu lui-même (motio Dei) qui fait naître dans l'âme le mouvement vital correspondant. *Suarez*, De auxil. gratiæ, lib. 3, c. 4, n. 2 : « Censeo nullam talem entitatem infundi quæ sit prior, tempore vel natura, ipso actu gratiæ excitantis, vel principium proximum ejus, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per seipsum infundere hos actus, elevando potentiam ad conficiendum illos. »

Ce qui semble rendre forte la position des thomistes, c'est qu'il ne peut pas y avoir d'acte vital surnaturel sans un principe surnaturel correspondant, inhérent à l'âme. « L'actus primus » et « l'actus secundus » doivent concorder. Il est vrai que les *molinistes* répondent à cela qu'il n'en résulte pas du tout nécessairement qu'il faille admettre une entité physique, car Dieu peut encore mieux produire lui-même et immédiatement dans l'âme ce qu'en voudrait qu'il n'opère qu'au moyen d'une entité. Mais les thomistes répliquent que si les puissances ne sont pas *en soi* surnaturellement élevées, le résultat de leur action ne pourra jamais être le surnaturel. « Nec dicas actum vitalem elevari posse per concursum quemdam mere simultaneum seu concomitantem, ita scilicet ut Deus supernaturaliter influat immediate in ipsam operationem, et non in ipsam potentiam operativam. Etenim actus vitalis debet *elici* seu *effici* ab ipsa facultate vitali... Ergo oportet ut facultas ipsa intrinsece elevetur prius (natura) quam eliciat actum. » (Van der Meersch, 250.) Cependant quelques thomistes prétendent que, pour le *juste*, l'« habitus infusus gratiæ » suffit à l'activité surnaturelle et que, par suite, la « qualitas fluens » n'est nécessaire que pour les pécheurs ; d'autres thomistes exigent cette qualité même pour les justes. (Cf. § 117, thèse 3.)

Transition. Les propriétés de la grâce actuelle sont la *nécessité*, la *gratuité* et l'*universalité*. A cette dernière propriété se rattache très bien la doctrine de la *prédestination*.

CHAPITRE II

Les propriétés de la grâce actuelle

A consulter : *S. Thomas*, S. th., I, II, 99, 1-4. *Salmant.*, De gratia, disp. 2 et 3. *Suarez*, De gratia. *Palmieri*, thes. 19 sq. *Tepe*, Instit. théol., III, 8 sq. *Pesch*, Praelect. dogm., V (1916), 32 sq. *Schiffini*, disp. 2. — Au sujet des Réformateurs : Les controversistes, *Bellarmin*, *Vega*, *Montagne*, De gratia (Migne, 10, 203 sq.). — Au sujet du jansénisme : *Montagne*, 221 sq. *Ripalda*, De ente supernaturali : Contra Baium et baianos ; *Ingold*, Rome et France, la seconde phase du jansénisme (1901). *Dict. théol.*, II, 38-110, Baius.

§ 116. La nécessité de la grâce actuelle en général

THÈSE. Pour toute action salutaire, la grâce intérieure, surnaturelle, d'illumination et d'excitation, est absolument nécessaire. De foi.

Explication. Notre thèse contient le *dogme fondamental* de la doctrine de la grâce. Ce dogme a été défini dans la lutte contre le *pélagianisme*. L'auteur du pélagianisme est *Pélagé* ; son ardent propagateur

fut *Cælestius* et son habile avocat *Julien d'Éclanum*. Les erreurs principales du pélagianisme sont les suivantes : 1^o L'état de l'homme au paradis terrestre ne fut pas essentiellement différent de l'état qui suivit. Adam était mortel, soumis à la concupiscence et réduit à ses propres forces morales, avec lesquelles il pouvait (comme nous d'ailleurs) atteindre sa fin éternelle ; 2^o Il n'y a pas de péché originel, mais seulement un mauvais exemple d'Adam ; 3^o La concupiscence, la souffrance et la mort ne sont pas des suites du péché originel, mais des états naturels et en soi bons. La force morale n'a pas été affaiblie, la volonté est indifférente pour le bien et le mal ; 4^o La grâce est la volonté libre ; cette volonté vient de Dieu, le bon vouloir est notre mérite ; 5^o Le baptême des enfants n'est pas nécessaire pour la « *vita æterna* », bien qu'il le soit pour le « *regnum cælorum* » supérieur ; 6^o Le Christ ne nous a été utile que par sa doctrine et son bon exemple ; 7^o La prédestination et la gloire éternelle peuvent être méritées.

De nombreux conciles furent tenus en Afrique contre Pélage. Les plus importants furent ceux de Méla (416) et de Carthage (418). Le Pape *S. Innocent I^{er}* en confirma deux tenus en 417. Son successeur *Zosime* se laissa tromper par *Cælestius* et reprocha aux évêques africains d'avoir jugé prématurément. Éclairé par le Concile de Carthage, il n'hésita pas à réprouver l'hérésie dans son « *Epistola tractoria* », dont il ne nous reste malheureusement que des fragments, et à excommunier les auteurs de cette hérésie. Tous les pélagiens furent de nouveau condamnés au Concile d'Ephèse. (*Denz.*, 126.) Les champions de la grâce furent surtout *S. Augustin* et *S. Jérôme*, soutenus par *Marius Mercator* (laïc), *Orose* (prêtre), *Paulin de Milan* (diacre), *Prosper* et *Hilaire* (laïcs).

Le II^e Concile d'Orange (529) répéta la doctrine de celui de Carthage sur la nécessité de la grâce. Le Concile de Carthage (418) déclare, can. 5 : « Si quelqu'un dit que la grâce de la justification nous a été donnée, afin que, ce qu'il nous est ordonné de faire avec les forces de la volonté libre, nous l'accomplissions plus facilement par la grâce, comme si nous pouvions, même sans la grâce, et seulement moins facilement, accomplir les préceptes divins, qu'il soit anathème. » (*Denz.*, 105.) De même le second Concile d'Orange : « Si quelqu'un affirme que, par la force de la nature, il peut vouloir ou choisir comme il convient (ut expedit) quelque chose de bien qui ait rapport au salut éternel ou bien qu'il peut adhérer à la prédication salutaire de l'Évangile sans l'illumination et l'excitation du Saint-Esprit, qui donne à tous l'inclination pour accepter avec foi la vérité, celui-là est déçu par un esprit hérétique. » (*Denz.*, 180.) Le Concile de Trente répète : « S. q. d. ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari ut *facilius* homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium *sine gratia* utrumque, sed ægre tamen et difficulter, possit, a. s. » (*Denz.*, 812 ; cf. 795, 809.)

Il y a ici deux explications à donner : 1^o Sur la notion d'*action salutaire* (actus salutaris) ; 2^o Sur le genre de nécessité de la grâce. — Les actions salutaires sont en général des actions qui sont pour nous des moyens d'arriver à notre salut éternel (visio beatifica) ; cela exclut les

actions naturellement bonnes (actus ethice boni) ; notre salut et les moyens de salut sont surnaturels. Les actions salutaires (a. theologicæ bonæ) peuvent être en relation prochaine ou éloignée, immédiate ou médiante, avec notre salut, selon qu'elles sont accomplies *avant* ou *après* la justification. Les actes salutaires de l'homme qui n'est pas encore justifié, par conséquent du pécheur croyant, sont simplement salutaires (a. simpliciter salutares) ; les actes salutaires de l'homme justifié sont, en même temps, méritoires (a. meritorii). Les premiers nous préparent à la justification ; les seconds fondent le mérite de l'éternelle béatitude. La distinction entre le bien naturel d'une part et le bien surnaturel et, selon les cas, méritoire, d'autre part, a été confirmée par l'Eglise dans sa condamnation de Baius. (Denz., 1062.)

La grâce nécessaire pour accomplir une action salutaire est une grâce intérieure élevant (gratia elevans). Ni la grâce purement extérieure ni la grâce purement médicinale ne pourraient suffire pour accomplir un acte vraiment salutaire. La nécessité de cette grâce est une nécessité absolue. Elle concerne tous les hommes et tous les états humains, aussi bien l'état de nature pure que l'état de nature tombée. Toujours et dans n'importe quel état, l'homme aurait eu besoin d'être élevé à la surnature pour accomplir des actes salutaires. Dans l'état de nature tombée, il a besoin, en plus de l'élévation, d'être guéri des blessures qui proviennent de la chute d'Adam.

Cette nécessité est une nécessité physique, c.-à-d. la nature ne peut pas, sans un complément physique, ontologique, produit par la grâce, accomplir l'acte salutaire. Quant à la nécessité morale, les adversaires de la grâce la concédaient souvent : avec la grâce, disaient-ils, on obtient plus facilement, plus sûrement, plus généralement, le résultat qu'on peut obtenir aussi, il est vrai, par la nature seule.

Preuve. Etant donnée la conception plutôt extérieure de la religion qu'on trouve encore dans l'Ancienne Alliance, la nécessité de la grâce intérieure ne s'y manifeste pas encore. Le salut n'était pas encore connu comme la participation à la nature divine.

Les Juifs avaient et ont encore du salut la conception la plus naturaliste, sans aucune notion du péché originel.

Jésus révèle la notion de la moralité dans toute sa profondeur. Il voit la bonne action dans sa racine intime, dans le bon Esprit dont elle doit procéder ; il exige un cœur pur, une santé intérieure complète, une purification parfaite, bref, une justice plus parfaite que celle des Scribes et des Pharisiens. (Math., v, 20.) Il expose l'importance de la grâce pour la vie éternelle d'une manière positive, mais aussi d'une manière exclusive. Il dit que le Père donne « le bon Esprit » à ceux qui l'en prient (Luc, xi, 13) ; qu'il a donné aux disciples « le royaume » (Luc, xii, 32) ; qu'il ne veut pas qu'un seul des siens « soit perdu ». (Math., xviii, 14.) Mais il enseigne aussi que, sans la grâce, il est impossible d'entrer dans

le royaume de Dieu. L'homme doit renaître et renaître du Saint-Esprit : « Nisi quis renatus fuerit denuo *non potest videre regnum Dei.* » (Jean, III, 3.) « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, *non potest introire in regnum Dei.* (Jean, III, 5.) « *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. . . Est scriptum in prophetis : Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* » (Jean, VI, 44 sq.) « *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet.* » (Jean, VI, 37.) « *Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum ; quia sine me nihil potestis facere.* » (Jean, XV, 5.)

S. Paul est, parmi les Apôtres, le héraut de la grâce. Il faut ordonner ses déclarations en citant d'abord celles qui enseignent la nécessité de la grâce d'une manière tout à fait générale et théorique, ensuite celles qui exigent son concours nécessaire pour *chacune* des actions bonnes, depuis les plus faciles jusqu'aux plus difficiles.

1. « *Quid autem habes, quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis ?* » (I Cor., IV, 7.) « *Conclisit enim Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur.* » (Rom., XI, 32.) « *Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei.* » (Rom., III, 23.)

2. A ces propositions générales sur l'impuissance morale de l'homme correspondent ensuite des déclarations sur la nécessité de la grâce. S. Paul dit : « *J'ai planté, Apollo a arrosé, mais Dieu a donné l'accroissement.* » (I Cor., III, 6.) « *Dei enim sumus adiutores ; Dei agricultura estis ; Dei ædificatio estis.* » (I Cor., III, 9.) « *Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi ; non ego autem sed gratia Dei mecum.* » (I Cor., XV, 10.)

3. Déjà les bonnes *pensées*, les bons *sentiments*, les bons *désirs* et les bonnes *prières* sont, de quelque manière, introduits, excités et soutenus par Dieu. « *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis ; sed sufficientia nostra ex Deo est.* » (II Cor., III, 5.) « *Nemo potest dicere : Domine Jesu, nisi in Spiritu Sancto.* » (I Cor., XII, 3.) « *Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate.* » (Phil., II, 13.) « *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram : nam quid oremus sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* » (Rom., VIII, 26.)

Ce qu'il y a de plus difficile et de meilleur, la *foi* et la *charité* nous sont également communiquées par la grâce. « *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis sed etiam pro illo patiamini.* » (Phil., I, 29.) « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* » (Rom., V, 5.)

4. La nécessité de la grâce ressort encore mieux, chez S. Paul, quand on considère ce que l'homme peut *par lui-même*. « *Nous sommes naturellement des enfants de colère, comme d'ailleurs les autres.* » (Eph., II, 3.) « *Vous étiez, jadis, ténèbres, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur.* » (Eph., V, 8.) « *Vous avez été les esclaves du péché.* »

(Rom., vi, 17.) « Ainsi donc (le salut) n'est pas l'œuvre de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » (Rom., ix, 16 ; cf. v, 15 ; Gal., iii, 22.) Même si cette volonté et cette course pour le salut se font d'après les prescriptions de la Loi, cela ne sert de rien. C'est là le thème de l'Épître aux Romains et de l'Épître aux Galates.

Les Pères. Il faut distinguer entre les Pères qui ont précédé la controverse pélagienne et ceux qui l'ont suivie. Il va de soi que, par suite de la polémique, la doctrine de la grâce gagna en clarté. Parmi les Pères *pré-augustiniens*, il faut encore distinguer entre les Grecs et les Latins.

Les Grecs s'opposaient à l'hérésie manichéenne, d'après laquelle il n'y a rien de bon dans l'homme, pas même de disposition pour le bien. Le péché, d'après cette hérésie, est un produit nécessaire de la nature. A l'encontre des manichéens, les Pères grecs faisaient appel aux dispositions morales de l'homme naturel. C'est pourquoi on voit apparaître chez eux l'activité propre de la volonté avant l'influence de la grâce. Cependant ils insistent, à l'occasion, sur cette influence. Quand Pélage eut été condamné au Concile d'Ephèse (431), les Grecs eux aussi le considèrent comme un hérétique.

Les Latins envisageaient moins cette hérésie manichéenne ; de plus, surtout depuis Tertullien, ils avaient un sens aigu du *péché originel* et de la faiblesse morale de l'homme causée par la chute originelle. C'est pourquoi aussi ils font ressortir la nécessité de la guérison de l'homme par le Saint-Esprit et sa grâce. (Tertullien, S. Cyprien, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Jérôme.) Il faut cependant remarquer que leur point de vue pratique et parénétiq ue, ainsi que leur dépendance des Grecs (S. Hilaire, S. Ambroise, S. Jérôme) ne leur permet pas de donner à la grâce et à sa nécessité toute sa place dans le processus subjectif de la Rédemption.

S. Augustin défend avec raison les Pères qui l'ont précédé contre l'abus qu'en faisaient les pélagiens, en signalant que l'état de la doctrine n'était pas encore très développé et que, par suite, les Pères parlaient « sans souci ». C'est l'opposition des hérétiques qui rendit les regards plus pénétrants pour notre dogme. Néanmoins aucun Père n'a nié la nécessité de la grâce et presque tous l'ont, à l'occasion, brièvement exprimée, comme on l'a vu plus haut (p. 20). — D'une manière générale, les Pères pré-augustiniens attribuent le commencement du bien et de la foi à la volonté. Ainsi les Cappadociens, S. Jean Chrysostome, S. Hilaire, S. Optatus de Méla, S. Jérôme.

S. Augustin lui-même avait d'abord soutenu cette manière de voir contre les manichéens. Ensuite Dieu le suscita pour être l'avocat de la grâce contre le pélagianisme. Voir ses œuvres, à ce sujet, dans *Bardenhewer* (Patrol., 423 sq.) et surtout : *De natura et gratia* ; *De gratia Christi et peccato o.m.g.* ; *Contra duas epist. Pelagianorum* ; *Opus imperfectum*. Il y a trois points dans le pélagianisme, dit S. Augustin, qui méritent la critique. 1^o Sa notion de la grâce : Il distingue, dans l'œuvre bonne, le pouvoir, le vouloir et le faire (posse, velle, esse). Le pouvoir est donné par Dieu avec la nature, le vouloir et le faire appartiennent en propre à l'homme ; 2^o Dans la mesure où les pélagiens admettent le secours de la grâce, ils ne lui donnent qu'une importance très relative : elle facilite seulement le bon usage des forces morales : ce n'est pas elle qui le rend possible. Or celui qui veut enseigner comme il faut doit dire que, sans la grâce, on ne peut faire absolument rien de bon qui appartienne à la piété chrétienne et à la vraie justice (*De gratia Christi*, 26) ; 3^o Enfin S. Augustin reproche au pélagianisme de faire dépendre la grâce du mérite antécédent. Or si le bon usage de la volonté nous mérite la grâce, que devient la parole de l'Apôtre : « Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce ? » Et celle-ci : « Par la grâce vous avez été sauvés ? » (*De gratia Christi*, 26 et 31 ; *De grat. et lib. arb.*, 14.) S. Augustin insiste surtout sur la nécessité de la grâce de volonté. Il se réfère à S. Paul : « C'est Dieu qui opère le vouloir et l'opération d'après son bon plaisir. »

Au sujet de la nature de la grâce, il dit que c'est une *assistance* divine pour l'accomplissement du bien, qui s'unit à notre nature et à la doctrine extérieure par l'inspiration d'un *amour* très ardent et très lumineux (*adjutorium bene agendi adjunctum naturæ atque doctrinæ per inspirationem flagrantissimæ et luminosissimæ caritatis*. *Contra duas epist. Pelag.*, II, 4, 9; cf. *Opus imperfectum*, I, 105; *De grat. et lib. arb.*, 33).

S. Augustin défendait énergiquement le caractère *traditionnel* de sa doctrine : ce n'est pas une nouveauté. Il en appelle à mainte reprise à toute une série de pré-décesseurs, comme Irénée, Hilaire, Ambroise, Grégoire de Naz., Innocent I^{er}, Chrysostome, Basile, Jérôme. (Cf. *Contra Julian.*, II, 32.) Il signale aussi victorieusement la coutume ecclésiastique de la prière dans laquelle nous demandons l'assistance de Dieu dans l'affaire de notre salut. Le « Notre Père » tout seul est déjà pour lui une preuve suffisante de la nécessité de la grâce. (*De dono persever.*, VII, 13.)

S. Augustin fut fortement *soutenu* par ses disciples Hilaire de Gaule et Prosper d'Aquitaine. Mais surtout il rencontra l'appui et la confirmation autorisée du Pape Célestin I^{er} († 432). (Cf. *Denz.*, 128.) Le II^e Concile d'Orange (529) fit, de la plus grande partie de la doctrine de S. Augustin, la doctrine de l'Eglise universelle.

Pour établir le fondement *théologique* de la nécessité de la grâce, il faut se rappeler la surnaturalité substantielle de la béatitude éternelle. Cette béatitude doit être *méritée* par notre vie chrétienne vertueuse et déjà *possédée* dans son germe. Or le moyen et le but doivent être du même ordre. La récompense et le mérite, dit S. Thomas, doivent être proportionnés. (S. th., I, II, 105, 5.) Il y a une « *duplex beatitudo hominis* » : « *Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem.* » (S. th., I, II, 62, 1 c.)

La nécessité de la grâce résulte donc de la surnaturalité *substantielle* de la vision béatifique qui est notre fin dernière et qui consiste dans une participation à la vie divine, à la nature divine. Or Dieu est pour *toute* créature l'Être absolu, inaccessible, insaisissable. Entrer avec lui dans une communauté de vie, une communauté de connaissance et d'amour, nous est encore moins possible qu'il n'est possible à un cadavre de mener la vie d'un vivant, à un œil mort d'exercer l'acte de vision d'un œil sain, car, dans ces exemples, nous comparons une créature à une créature, mais, dans le cas de la vision béatifique, c'est une créature qui se trouve en face du Créateur absolu. Il y a chez l'homme (chez l'ange) une impossibilité interne et *physique* absolue d'exercer ces actes vitaux.

Que la vie éternelle soit déjà saisie dans les actes moraux de foi et de charité, que l'homme opère ici-bas, c'est la doctrine claire de la sainte Ecriture. *Jésus* dit : « Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu. » (Jean, XVII, 3.) Et *S. Jean* : « L'amour est de Dieu et quiconque a l'amour est né de Dieu et connaît Dieu. » (I Jean, IV, 7.) La connaissance de Dieu dans l'acceptation de l'Evangile et la vie selon Dieu, en d'autres termes, la charité est « vie éternelle » strictement surnaturelle et par suite n'est possible qu'en vertu d'une nouvelle force vitale donnée spécialement par Dieu. Car aucune vie n'existe sans *force* vitale correspondante, sans *raison* de vie suffisante. Il en résulte de nouveau la nécessité interne et physique de la grâce. Supposons que la pierre soit destinée par Dieu à mener la vie d'un arbre, ou bien l'arbre à mener la vie d'un animal, ou bien encore l'animal à mener la vie d'un homme ; il est clair que, dans tous ces cas, il faudrait d'abord une élévation, un perfectionnement interne et *physique* des natures par une force entièrement nouvelle et plus élevée. Une simple influence extérieure ne suffirait pas. Le pélagianisme méconnaissait complètement la grâce et les vertus qu'elle conditionne, quand il estimait que, si la grâce doit être reconnue comme *nécessaire*, elle ne l'est que parce qu'elle rend « plus facile » ce qui, sans elle, ne serait pas impossible. De cette façon, la grâce serait utile et non nécessaire. Elle ne serait que relativement nécessaire et non absolument ; elle ne le serait que moralement et non physiquement ; elle ne le serait que dans certains cas et non dans tous, pour certains hommes, les faibles, et non pour tous, les forts n'en ayant pas besoin.

Dieu et sa vie ne seraient plus, pour tous les hommes et tous les états en général, le surnaturel absolu ; il ne le serait plus que pour certains, pour un petit nombre. Par contre, la raison théologique se rend facilement compte que, si la grâce est particulièrement nécessaire pour l'homme dans l'état de nature tombée, elle demeure essentiellement nécessaire dans tout état ; car dans tout état l'homme demeure créature et Dieu en face de lui est l'Être inaccessible. Ainsi donc la grâce était nécessaire à l'homme dans l'état de nature intègre comme dans celui de nature tombée. Seulement, dans l'état de nature tombée, s'ajoute l'affaiblissement causé par le péché qui augmente encore notre incapacité de vie surnaturelle. C'est pourquoi, dans l'homme tombé, la grâce a une double fonction à remplir : elle doit guérir et élever. Dans l'état de nature pure, elle aurait eu le même but, mais elle l'aurait atteint par l'unique fonction d'élévation et d'affermissement, car elle n'aurait pas eu auparavant à guérir.

La raison théologique tire, avec S. Paul, une dernière raison du fait de la Rédemption. S'il est vrai que le Christ est venu dans le monde avec ce seul but que tous aient la vie, il en résulte, en renversant simplement la proposition, que ceux qui n'ont pas la vie par lui ne l'ont pas du tout, parce qu'ils ne peuvent pas l'avoir sans lui et sa grâce. C'est ce que l'Apôtre exprime ainsi : « Je ne rejette pas la grâce, car, si la justice vient par la Loi, le Christ est mort en vain. » (Gal., II, 21.) Tous les chrétiens, au moins, devraient reconnaître que le Christ n'est pas mort en vain. Par suite, la grâce qu'il nous a gagnée en mourant est nécessaire. S. Augustin insiste aussi sur cet argument.

La pratique de prière de l'Eglise confirme, de son côté, le dogme que nous venons de prouver, en plusieurs endroits de sa liturgie. Le Pape Célestin I^{er} exprime l'axiome connu : la prière de l'Eglise contient une loi doctrinale (*legem credendi statuit lex supplicandi* ; *Denz.*, 139).

Objections. Les pélagiens, particulièrement leur principal champion Julien d'Eclanum, élevèrent plusieurs objections subtiles contre le dogme de la grâce. Ils les tiraient de l'Écriture et de la raison ; Julien notamment se prévalait de l'interprétation de l'Écriture qu'il prétendait raisonnable. Ce que sa raison n'admettait pas, l'Écriture ne devait pas l'affirmer.

On faisait ressortir que l'Écriture dit souvent à l'homme : *Tu dois* ; il doit s'en suivre qu'il *peut* également. Mais on résout facilement cette objection en répondant que Dieu offre sa grâce à tous les hommes et que c'est, évidemment, en supposant cette offre qu'il pose son exigence : « Tu dois », — sans demander à l'homme plus qu'il ne faut.

Plus difficile est une autre objection. S. Paul, l'apôtre zélé de la grâce, semble la nier après l'avoir affirmée. Il dit des païens qu'ils pouvaient par eux-mêmes accomplir la loi et qu'au jour du jugement ils seront acquittés par leur conscience s'ils ont agi d'après elle. (Rom., II, 14 sq.) Ainsi donc la grâce de Dieu n'est pas nécessaire à l'homme. S. Augustin, et avec lui S. Thomas et des théologiens postérieurs, n'ont cru pouvoir échapper à cette difficulté que par une fausse exégèse : ils ont lu « païens » (*gentes*) et traduit par « chrétiens ». (*Aug.*, De spir. et litt., 27 sq.) Les païens sauvés sont pour eux les « païens fidèles » et la nature est la nature guérie et élevée par la grâce. S. Thomas remarque, à propos de ce passage : « Il semble que l'Apôtre défende les pélagiens qui enseignaient que l'homme peut par les forces de sa nature accomplir tous les commandements de la loi. C'est pourquoi il faut entendre « par nature » (*φύσει*) de cette nature qui a déjà été réformée par la grâce (unde exponendum est naturaliter, id est *per naturam gratia reformatam*. Loquitur enim de *gentibus ad fidem conversis*, qui auxilio gratiæ Christi coeperant moralia legis servare). » Cette interprétation est manifestement fautive et résulte de l'embaras où l'on se trouvait en face d'un passage difficile. La difficulté peut cependant se résoudre si on examine le contexte. Il s'agit simplement ici de la

thèse paulinienne, d'après laquelle toute loi, la loi positive des Juifs et la loi naturelle des païens, a été donnée à l'homme pour son salut et son utilité religieuse, et par conséquent exige l'accomplissement. S. Paul veut montrer que personne, quand il pèche, ne peut avoir d'excuse, car il possède la loi naturelle, s'il est dépourvu de loi positive. Or que les vertus *naturelles* soient possibles, qu'elles soient même réellement « grandes passus », S. Augustin lui-même ne le nie pas. « Dans quelle mesure et jusqu'à quel point, d'autres conditions sont exigées pour la *justification*, ceci n'est pas dit ici », dit *A. Schaefer*, avec raison, en réponse à certains commentateurs. (Explication de l'Épître aux Romains, 104.) Il va sans dire que la doctrine de S. Paul n'est pas conciliable avec la conception protestante et janséniste d'une mort complète des forces morales de l'homme tombé.

Les pélagiens formulaient encore une objection *philosophique* qui est celle de tous les rationalistes et de tous les naturalistes : Il est injuste de la part de Dieu d'assigner à l'homme une fin qu'il ne peut atteindre avec ses forces naturelles. *Baius* répondait à cette objection en déclarant que l'élévation de l'homme était *naturelle*, en faisant par conséquent de la grâce la nature. « *Exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis et proinde naturalis dicenda est.* » (*Denz.*, 1021.) La seule réponse exacte c'est que Dieu, dans son grand amour, fit de l'homme une créature qui a déjà naturellement, en tant que son image, une certaine disposition, une certaine aptitude et une certaine tendance à la participation à sa vie, et à laquelle, par une conséquence logique, il donna, dans un second acte d'amour, les moyens surnaturels d'atteindre à cette participation. Dieu n'agirait d'une manière injuste que s'il avait créé l'homme pour une fin qui dépasse ses forces et qu'il lui refusât les moyens nécessaires pour atteindre cette fin. Au sujet de la phrase de S. Thomas, d'après laquelle l'homme a un « *naturale desiderium* » de la vision béatifique, cf. t. I^{er}, p. 113.

Enfin on affirme : « La défiance de soi-même, l'attente d'une grâce venant de l'extérieur, ces dispositions qu'enseigne la religion chrétienne causent le plus grave dommage à l'éducation personnelle. » Réponse : La grâce est justement conférée pour fortifier la nature ; la grâce et la nature s'embrassent, se complètent et deviennent un seul principe d'action.

§ 117. La nécessité de la grâce en particulier

THÈSE. La grâce est absolument nécessaire pour le commencement de l'œuvre du salut. L'homme ne peut, sans la grâce, arriver à la foi. *De foi.*

Explication. Cette vérité qu'il avait déjà fait triompher contre les pélagiens, S. Augustin dut encore, au soir de sa vie, la défendre, comme un point particulier de doctrine, dans la lutte contre les *semi-pélagiens*. Les chefs des semi-pélagiens sont Jean Cassien († vers 435), abbé de Saint-Victor, à Marseille ; plus tard Faustus de Riez, d'abord abbé de Lérins puis, à partir de 452, évêque de Riez, et Gennadius, prêtre de Marseille († vers 492), de même que Vincent de Lérins, Nil du Sinai et Macaire d'Égypte. Ces hommes étaient d'une piété exemplaire et jouissaient d'un immense prestige. D'après leur lieu d'origine, on appelle aussi les semi-pélagiens les *Marseillais*. Ils croyaient que la doctrine de S. Augustin sur la grâce compromettait la moralité chrétienne. Pour protéger cette moralité, ils établirent trois propositions qui sont toutes les trois insoutenables : 1^o Le commencement de la foi (*initium fidei*), le désir de la rédemption, la demande du salut, provient de la volonté libre seule ; il n'y a pas de « *gratia præveniens* » ;

2^o De même, la *persévérance* dans le bien et dans la grâce est affaire de la volonté libre ; il n'y a pas de « donum perseverantiæ » ; 3^o Dans la répartition de sa grâce comme dans la prédestination, Dieu est lié aux *mérites* de l'homme : « Gratia secundum merita. » Quand on examine de près ces propositions, on reconnaît facilement qu'elles maintiennent des parties essentielles du pélagianisme. L'*homme*, dans l'affaire du salut, prend l'*initiative* et la conserve jusqu'à la *fin*. Dieu l'aide ensuite avec sa grâce, dans la mesure où il lui en donne l'occasion et le lieu. Le *nom* de semi-pélagien est posttridentin.

Notre thèse est dirigée contre la première proposition. Elle affirme la nécessité de la grâce pour le tout premier commencement de la vie surnaturelle ; par conséquent pour les actes non libres, indélébiles, qui précèdent l'activité proprement dite (gratia præveniens, operans, excitans). Le II^e Concile d'Orange a défini : « Celui qui dit que le commencement de la foi, comme son accroissement, et la pieuse inclination à la foi (pius credulitatis affectus) qui nous fait croire à celui qui justifie l'impie et parvenir à la régénération du saint baptême, sont en nous par la nature et non par le don de la grâce, c.-à-d. par l'inspiration du Saint-Esprit... celui-là se montre un adversaire des dogmes apostoliques. » (Can. 5 : *Denz.*, 178 ; cf. 176, 179, 200 ; *Trid.*, s. 6, c. 5, can. 3 ; *Vatic.*, s. 3, c. 3, de fide.)

Preuve. Jésus attribue précisément le commencement de l'œuvre du salut, la *venue* vers lui, à l'attrance de la grâce. (Jean, vi, 44.) Il donne comme fondement à la foi de Pierre une révélation intérieure. (Math., xvi, 17.) Il rend grâce à son Père de ce qu'il a révélé l'Évangile aux petits. (Math., xi, 25.) S. Paul appelle la foi un don de Dieu dans plusieurs passages de ses écrits. (Phil., i, 29. Eph., ii, 8 sq. ; vi, 23. Rom., xii, 6. I Cor., ii, 5. II Cor., iv, 13.) Être justifié par la foi ou au moyen de la grâce sont pour lui des expressions équivalentes. (Rom., iv, 4, 5, 16.) Dieu opère le *vouloir* et non seulement l'opération. (Phil., ii, 13 ; Rom., ix, 16.) La *prière convenable* elle-même dépend de la grâce du Saint-Esprit. (Rom., viii, 26.) Le Christ est appelé « l'auteur et le consommateur de notre foi ». (Hébr., xii, 2.) Même la pensée bonne et salutaire de notre fin vient de Dieu. (II Cor., iii, 5.) Il est dit de la chrétienne Lydia que Dieu « ouvrit son cœur » à l'enseignement de l'Apôtre Paul. (Act. Ap., xvi, 14 sq.) (Cf. t. I^{er}, § 10.)

Les Pères. S. Augustin put encore, avant sa mort, prendre position contre les semi-pélagiens, particulièrement dans ses livres : De grat. et lib. arb. ; De corrupt. et grat. ; De præd. sanctorum. Il en appelle, pour prouver que la foi est déjà un don de Dieu, à l'Écriture, par ex. Jér., xvii, 5, et surtout à S. Paul. Celui-ci écrit : « La foi n'est pas le partage de tous. » (II Thess., iii, 2.) « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (I Cor., iv, 7.) « Il vous a été donné de croire en lui (le Christ). » (Phil., i, 29.) Ces textes de l'Écriture reviennent souvent chez lui. (Cf. Sermo CLXVIII, 1 sq.) Prisent le parti de S. Augustin : S. Prosper, S. Léon I^{er}, S. Grégoire le Gr., S. Bède. Les Pères antérieurs ne sont pas nets sur ce point, comme on l'a déjà dit. (Cf. *Tixeront*, Index, v, grâce.) — C'est contre S. Augustin que *Vincent* de Lérins écrivit son *Commonitorium*.