

TEXTES SPIRITUELS

Collection dirigée par le R. P. Adrien-M. Brunet, O.P.

SAINT THOMAS D'AQUIN

LA LIBERTÉ

DES

ENFANTS DE DIEU

ÉDITIONS DE L'ARBRE

60 ouest, rue Saint-Jacques

Montréal



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2009.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LA LIBERTÉ
DES
ENFANTS DE DIEU

9 ME COLLECTION

Paris :

Le Grand : *Traité de l'union à Dieu*

Père Louis Lallemant, s.j. : *Doctrine spirituelle* (extraits)

Père de Caussade, s.j. : *L'abandon à la Providence divine*
(extraits)

Père Chardon : *La Croix de Jésus*

Saint Thomas d'Aquin : *Rites et Prières de la Messe*

Saint Athanase : *Vie de Saint Antoine*

Théodote d'Ancyre et saint Léon le Grand : *Sermons pour*
la Nativité

Saint Bernard : *La liberté des enfants de Dieu*

A paraître :

Tauler : *Serm*

NIHIL OBSTAT :

fr. Édouard-M. Marcotte, O.P.

Lecteur en théologie

fr. Hyacinthe-M. Robillard, O.P.

Lecteur en théologie

IMPRIMI POTEST :

fr. Pie-M. Gaudrault, O.P.

Provincial,

Montréal, 2 novembre 1944

IMPRIMATUR :

Philippe Perrier, P.A., V.G.

Montréal, 10 novembre 1944

INTRODUCTION

Saint Thomas n'a pas composé un traité spécial sur la liberté des enfants de Dieu, mais il nous a laissé un ensemble de considérations inspirées par la Sainte Ecriture. En commentant certaines paroles du Christ et des apôtres, il a exposé la conception qu'un chrétien doit se faire de la liberté et l'attitude d'homme libre qu'il doit adopter, s'il veut être à la fois le serviteur et l'ami de Dieu. L'idée fondamentale de cette doctrine est que la loi divine, loin de s'opposer à la liberté humaine, en est l'éducatrice, puisqu'elle apprend à l'homme à bien user de sa liberté. Et lorsqu'il s'agit de la loi nouvelle, justement appelée loi d'amour, elle fait mieux encore : elle engendre la charité, elle nous incline spontanément à nous comporter en enfants de Dieu. Donner libre cours à cet esprit d'adoption, c'est être libre, car celui qui aime, se plaît à répéter saint Thomas, se meut de lui-même, et ses actes accomplis par amour sont de tous les plus volontaires.

A celui qui connaît l'amour divin et y croit, Dieu n'apparaît plus comme un maître exigeant et un adversaire redoutable dont les ordres sont autant d'atteintes à la liberté de ses sujets. Il est le Père, l'Ami qui nous indique la voie à suivre pour Le rejoindre dans l'élan conscient et volontaire de notre liberté. En nous attachant à Lui-même, Il nous garde de tout ce qui pourrait nous asservir, Il nous rend vraiment libres à l'égard de tout ce qui n'est pas le Bien absolu. Sans doute, Il exige des sacrifices; mais sont-ils

autre chose que la libre préférence accordée à des biens supérieurs, et se peut-il plus noble usage de la liberté ?

Cette doctrine thomiste est de la plus haute importance pour l'orientation de la vie chrétienne .qu'elle présente sous son vrai jour, à la lumière de la parole si profonde de saint Paul : Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. L'Eglise dans ses oraisons liturgiques demande pour le peuple chrétien la grâce d'une parfaite liberté et celle d'aimer ce que Dieu commande. Cette prière qui doit être aussi la nôtre ne sera-t-elle pas plus fervente et plus sûrement exaucée si nous comprenons mieux le don très précieux de la liberté que Dieu accorde à ses enfants avec son amitié ? La méditation des textes réunis ici nous y aidera.

Joseph-Marie PARENT, O.P.

Liberté imparfaite et peccabilité

La liberté des enfants de Dieu, loin de pactiser avec le péché, tend à son élimination ; le chrétien est d'autant plus libre qu'il pèche moins. A la limite, le chrétien parfait ou le bienheureux uni pour toujours à Dieu ne peut plus pécher. Ces affirmations supposent que le pouvoir de pécher ou de choisir le mal n'est pas un élément essentiel de la liberté, qu'il convient seulement à une liberté imparfaite comme celle de l'homme ici-bas.

Il est de l'essence du libre arbitre de pouvoir s'orienter en divers sens. Mais cette diversité peut elle-même s'entendre de trois façons. Premièrement, selon la multiplicité des moyens à choisir en vue d'une fin. A chaque être, en effet, convient naturellement une fin qu'il désire nécessairement — d'une nécessité qui surgit de sa nature — parce que la nature tend toujours à un but unique; mais à cette fin unique divers moyens peuvent être ordonnés, et c'est pour cela que l'appétit d'une nature intellectuelle ou raisonnable peut s'étendre à divers objets, dans le choix des moyens.

De cette façon, Dieu veut naturellement comme fin propre sa bonté, et Il ne peut pas ne pas la vouloir. Mais, parce que divers ordres de choses peuvent être ordonnés à cette bonté, la volonté de Dieu ne se porte pas sur l'un de ces ordres de telle façon qu'elle ne puisse se porter sur un autre ; et pour autant, le libre arbitre convient à Dieu.

De même, l'ange et l'homme ont une fin qui leur est

assignée par la nature, et c'est le bonheur. Ils le veulent donc naturellement et ne peuvent pas vouloir son contraire, la misère, selon la remarque de saint Augustin. Mais, parce que divers biens peuvent être ordonnés à ce bonheur, la volonté de l'homme, comme celle de l'ange bon ou mauvais, peut dans le choix des moyens s'orienter en divers sens.

La deuxième diversité relative au libre arbitre consiste dans la différence qui existe entre le bien et le mal. Mais cette diversité-là n'appartient pas essentiellement à la faculté du libre arbitre; elle n'a qu'un rapport accidentel avec cette faculté, provenant de ce qu'elle se trouve dans une nature faillible. Puisqu'en effet la volonté est de soi ordonnée au bien comme à son objet propre, le fait qu'elle tende au mal ne peut provenir que de ce que le mal est envisagé comme un bien ; et cette erreur suppose une défaillance de l'intelligence ou de la raison cause de la liberté. Or, il n'est pas essentiel à une faculté de faire défaut dans son acte: par exemple, il n'est pas essentiel à la puissance visuelle que quelqu'un voie seulement de façon obscure. C'est pourquoi rien n'empêche de trouver un libre arbitre qui tende au bien avec une telle sûreté qu'il ne puisse d'aucune manière tendre au mal, soit en vertu même de sa nature comme en Dieu, soit grâce à une perfection surnaturelle comme dans les anges et les hommes béatifiés.

Une troisième diversité se rencontre dans le libre arbitre, selon qu'il est changeant: cette diversité ne consiste pas à vouloir différentes choses, car Dieu lui-même veut la réalisation de divers événements selon qu'ils conviennent à des époques et à des personnes différentes. Mais les variations du libre arbitre consistent en ce qu'une même personne ne veut plus ce qu'elle voulait d'abord ou veut maintenant ce qu'elle ne voulait pas. Ce caractère changeant n'est pas essentiel au libre arbitre, mais il s'attache à la condition

propre d'une nature muable. Il n'est pas essentiel, par exemple, à la puissance visuelle de voir tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; mais cela provient de la disposition de celui qui voit, dont l'oeil peut être normal ou troublé.

De même, la mutabilité ou la versatilité du libre arbitre ne lui est pas essentielle ; mais elle vient s'y ajouter lorsqu'il se trouve dans une nature changeante. En nous, le libre arbitre est exposé au changement par l'intervention d'une cause intrinsèque ou extrinsèque : cause intrinsèque, du côté de la raison, par exemple chez celui qui ignorant d'abord une chose l'apprend ensuite ; ou du côté de l'appétit qui sous l'influence de la passion ou de l'habitude se porte vers un objet comme lui convenant, tandis qu'une fois la passion ou l'habitude disparue, ce même objet ne lui convient plus. La cause extrinsèque est Dieu qui par sa grâce fait passer la volonté de l'homme du mal au bien, selon cette parole du livre des Proverbes (XXI, 1) : *Le coeur des rois est dans la main de Dieu, et Il l'incline partout où Il veut.* — *Qu. disp. de Malo, 16, a. 5.*

Liberté parfaite et impeccabilité

L'acte propre du libre arbitre est le choix qui porte sur les moyens, non sur la fin à moins que celle-ci soit une fin subordonnée et prenne le caractère de moyen par rapport à la fin ultime qui, elle, s'impose à l'agent libre. Le choix est donc bon lorsqu'il est conforme aux exigences de la fin ultime, et la constante rectitude du choix, loin de nuire au libre arbitre, en atteste la perfection.

Cette parole de l'Écclésiastique (XV, 14) : *Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil*, ne signifie pas qu'il est permis à l'homme de faire tout ce qu'il veut ; elle signifie que l'homme dans sa conduite n'est pas contraint par une nécessité de nature, comme les êtres dépourvus de raison,

mais qu'il agit en vertu d'un libre choix auquel il s'est déterminé lui-même. *Sum. theol.*, II-II, q. 104, a. 1, ad 1.

Le libre arbitre est par rapport au choix des moyens ce qu'est l'intelligence par rapport à la déduction des conclusions. Or, il est manifeste que la perfection de l'intelligence consiste à pouvoir se diriger elle-même vers les conclusions, à partir de principes donnés ; mais que l'intelligence dans la découverte des conclusions ne respecte pas l'ordre exigé par les principes, cela dénote une défaillance de sa part.

De même, il appartient à la perfection de la liberté de pouvoir choisir différents moyens, en respectant l'ordre imposé par la fin ; mais faire un choix sans tenir compte de cet ordre, autrement dit pécher, c'est une défaillance de la liberté. La liberté est donc plus parfaite dans les anges qui ne peuvent pécher qu'en nous qui gardons cette possibilité. *Sum. theol.*, I, q. 62, a. 8, ad 3.

Ce qui est vrai des anges l'est aussi des bienheureux, du Christ et de Dieu. Leur liberté qui ne peut se porter qu'au bien est parfaite.

Il n'est pas essentiel au libre arbitre de se porter indifféremment au bien ou au mal. Le libre arbitre est de soi ordonné au bien, celui-ci étant l'objet de la volonté ; il ne tend au mal qu'à la suite d'une erreur qui le fait envisager comme un bien ce qui en réalité est un mal, la volonté ou le choix ne pouvant se fixer que sur un bien au moins apparent.

C'est pourquoi, là où le libre arbitre est absolument parfait comme en Dieu, il ne peut nullement tendre au mal parce qu'il ne peut souffrir aucune imperfection ni erreur. Ce qui est essentiel au libre arbitre, c'est de pouvoir agir ou non, et cela convient à Dieu ; car les biens qu'Il cause, Il

pourrait ne pas les causer ; Il ne peut cependant faire le mal. *In Sent.*, lib. II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 2.

La créature raisonnable désire naturellement être heureuse ; d'où il suit qu'elle ne peut pas vouloir n'être pas heureuse. Elle peut cependant se détourner par la volonté de l'objet dans lequel consiste la vraie béatitude ; la volonté est alors perverse. Et cela arrive parce que l'on considère comme constituant la béatitude, non l'objet en lequel elle se trouve vraiment, mais quelque autre chose vers laquelle la volonté désordonnée dévie comme vers sa fin : ainsi, celui qui met sa fin dans les plaisirs corporels, les estime comme ce qu'il y a de meilleur et y cherche la béatitude.

Or, ceux qui sont déjà dans la vie bienheureuse considèrent l'objet dans lequel se trouve la vraie béatitude comme constituant vraiment le bonheur et la fin dernière ; autrement leur désir ne se reposerait pas dans cet objet, et par conséquent ils ne seraient pas heureux. Il est donc impossible à tous ceux qui sont déjà bienheureux de détourner leur volonté de l'objet dans lequel se trouve la vraie béatitude. Donc ils ne peuvent avoir une volonté perverse. *Sum. Contra Gentiles*, lib. IV, c. 92.

La droiture de la volonté accompagne nécessairement la béatitude ; celle-ci en effet consiste dans la vision de l'essence divine qui est l'essence même du bien et ainsi la volonté du bienheureux qui voit Dieu dans son essence aime nécessairement tout ce qu'elle aime par référence à Dieu, selon l'ordre voulu par Dieu, de la même manière que la volonté de celui qui ne voit pas l'essence divine aime nécessairement tout ce qu'elle aime par référence au bien en général qui préside à ses choix. Or, cette référence à Dieu est justement ce qui rend une volonté droite. Il est donc évident que la béatitude ne peut exister sans la droiture de la volonté. *Sum. theol.*, I-II, q. 4, a. 4.

Dieu, objet d'un choix méritoire

Ce dernier texte nous fournit l'explication de la situation paradoxale de l'homme. Il veut nécessairement le bien en général ou la béatitude, et cependant il ne veut pas toujours Dieu qui est pourtant concrètement le Bien absolu, la Béatitude subsistante. Aussi longtemps, en effet, que Dieu n'est pas vu intuitivement et en son essence, Il demeure pour l'homme l'objet d'une option libre et par conséquent méritoire.

Il y a des biens qui sont reliés à la béatitude par un lien de connexion nécessaire ; tels sont les biens par lesquels l'homme s'attache à Dieu en qui seul consiste la vraie béatitude. (La volonté devrait donc leur donner son adhésion tout comme elle veut nécessairement la béatitude). Cependant, tant que la vision de l'essence divine ne nous a pas manifesté avec évidence ce lien de connexion nécessaire, notre volonté n'adhère pas nécessairement à Dieu ni aux biens qui s'y rapportent. Mais la volonté de celui qui voit Dieu dans son essence ne peut pas ne pas adhérer à Dieu de même que maintenant nous ne pouvons pas ne pas vouloir être heureux. *Sum. theol.* I, q. 82, a. 2.

Y a-t-il quelque mérite à vouloir ce que l'on veut naturellement ? La nature a mis dans l'homme un désir de la fin ultime prise en général, de manière que l'homme désire naturellement ce qui peut le parfaire ou le rendre heureux. Mais en quoi consiste cette perfection de l'homme — est-elle dans les vertus morales ou intellectuelles, dans les plaisirs ou quelque autre bien de ce genre — cela n'est pas déterminé par la nature.

Quand donc l'homme, avec l'aide de la grâce divine et en suivant sa propre raison envisage comme sa béatitude un bien spécial dans lequel se trouve vraiment cette béati-

tude, il accomplit un acte méritoire : non du fait qu'il désire la béatitude, mais parce qu'il se porte vers un bien spécial, la vision de Dieu par exemple, bien qui n'est pas déterminé par la nature mais dans lequel se trouve en vérité la béatitude de l'homme.

Si, au contraire, par une erreur de sa raison, l'homme est amené à désirer comme sa béatitude un bien particulier, par exemple les plaisirs corporels, en lequel ne consiste pas la béatitude, il démérite, non parce qu'il désire la béatitude, mais parce qu'il désire indûment comme béatitude ce en quoi elle ne peut se trouver.

Il est donc manifeste qu'il n'y a de soi ni mérite ni démérite à vouloir ce que l'on veut naturellement, comme la béatitude ; mais il peut y avoir mérite ou démérite selon que ce vouloir naturel du bonheur se porte sur tel ou tel bien concret. Et ainsi, les saints méritent en désirant Dieu ou la vie éternelle. *Qu. disp. de Veritate, 22, a. 7.*

Peccabilité de la créature libre

L'impeccabilité n'est naturelle qu'à Dieu. Quant à l'homme, il a reçu le libre arbitre pour accepter librement l'ordre établi par Dieu, pour y conformer ses choix. Mais il peut aussi abuser de sa liberté pour s'écarter de cet ordre.

De même que le bien de toute chose est de demeurer dans l'ordre qui lui convient, de même son mal est d'abandonner cet ordre. Or, l'ordre de la créature raisonnable est d'être soumise à Dieu et de dominer les autres créatures. C'est donc un mal pour la créature raisonnable de se soumettre, par l'amour, aux êtres inférieurs ; c'est aussi un mal pour elle de ne pas se soumettre à Dieu, mais au contraire de L'attaquer présomptueusement ou de Le mépriser. Or, la créature raisonnable considérée dans sa nature est

exposée à ce mal, par suite de la flexibilité de son libre arbitre ; mais chez les bienheureux la perfection de la gloire exclut ce mal. *Sum. theol.*, II-II, q. 19, a. 11.

Les fins, comme les agents, sont ordonnées entre elles de sorte que la fin secondaire dépend de la fin principale, de même que l'agent secondaire dépend de l'agent principal. Or, il y a désordre ou péché quand l'agent secondaire sort de l'ordre fixé par l'agent principal : ainsi, lorsque la jambe, à cause d'une inflexion, n'exécute pas le mouvement commandé par la volonté, ce défaut produit une démarche vicieuse. De même toutes les fois que la fin secondaire cesse d'être subordonnée à la fin principale, la volonté pèche, bien que son objet soit bon et constitue une fin.

Or, toute volonté veut naturellement le bien propre de son sujet, c'est-à-dire sa perfection, et elle ne peut vouloir le contraire. Le péché de la volonté est donc impossible dans l'agent volontaire dont le bien propre est la fin suprême ou le souverain bien ; car cette fin n'est pas subordonnée à une autre, mais toutes les autres lui sont subordonnées. Cet agent volontaire est Dieu dont l'être même est la bonté souveraine c'est-à-dire la fin dernière. Il ne peut donc y avoir de péché de la volonté en Dieu.

Mais, si l'on considère dans sa nature tout autre être doué de volonté dont le bien propre doit être subordonné à un bien supérieur, le péché de la volonté est possible. Bien qu'il y ait, en effet, dans chacun de ces êtres une inclination naturelle de la volonté à vouloir et à aimer sa propre perfection, en sorte qu'il ne puisse vouloir le contraire ; il ne lui est pas donné par la nature de subordonner sa perfection à une fin supérieure, sans jamais pouvoir s'écarter de cet ordre ; car la fin supérieure n'est pas la fin propre de sa nature, mais celle d'une nature plus élevée.

Il dépend donc de son libre arbitre de subordonner sa

propre perfection à la fin supérieure ; car les êtres doués de volonté diffèrent de ceux qui en sont privés en ce qu'ils se subordonnent eux-mêmes et ce qui leur appartient, à la fin ; tandis que les autres ne s'ordonnent pas eux-mêmes à la fin, mais y sont ordonnés par un agent supérieur. *Sum. Contra Gentiles*, lib. III, c. 109.

La confirmation du libre arbitre dans le bien

Le pouvoir de choisir le mal ou de préférer un bien apparent à un bien réel n'est pas essentiel au libre arbitre ; mais il s'y attache selon que le libre arbitre se trouve dans une nature faillible qui se laisse séduire par les apparences. Laisse à lui-même, l'homme est donc incapable d'adhérer à Dieu d'une volonté immuable. Cependant, dès ici-bas, la grâce peut le confirmer dans le bien, sans toutefois exclure complètement la possibilité du péché.

On peut être confirmé dans le bien de deux manières différentes. Celui-là est parfaitement confirmé dans le bien et ne peut plus du tout pécher, qui a en lui-même le principe d'une entière stabilité dans le bien. C'est le cas des bienheureux. Voyant l'essence divine, ils connaissent Dieu comme la fin souverainement aimable ; ils connaissent du même coup et concrètement tout ce qui unit à Dieu et tout ce qui en éloigne, contemplant Dieu non seulement en Lui-même, mais aussi en tant qu'Il est la cause de tous les autres êtres. Leur esprit est tellement affermi par la splendeur de cette connaissance que nul mouvement ne peut s'élever dans les puissances inférieures qui ne soit conforme à la règle de la raison.

C'est pourquoi, de même qu'actuellement nous voulons de façon immuable le bien en général ou le bonheur, ainsi les bienheureux veulent avec la même constante détermination le vrai bien ou Dieu en qui il se trouve concrètement

réalisé. En eux, la charité parfaite qui les unit entièrement à Dieu domine à jamais l'inclination naturelle de la volonté; aussi leur est-il impossible de pécher, et ils sont parfaitement confirmés dans le bien par la grâce.

A un degré moindre, on est confirmé dans le bien lorsqu'en vertu d'un don spécial de la grâce on se trouve incliné au bien de telle sorte qu'on n'en peut être facilement détourné. Cependant, on n'est pas préservé du mal au point de ne plus pouvoir du tout pécher, du moins sans une protection spéciale de la divine Providence. Ici-bas, on peut être confirmé dans le bien de cette deuxième manière, non de la première.

En effet, il est impossible d'être rendu entièrement impeccable, à moins que ne soit abolie la source même du péché. Or, cette source, c'est ou bien l'erreur de la raison elle-même se trompant concrètement sur la fin à poursuivre ou sur les moyens qui y conduisent, fin et moyens qu'elle aime naturellement dans l'abstrait; ou bien quelque passion inférieure venant intercepter le jugement de la raison. Il est vrai que, même ici-bas, les dons de sagesse et de conseil pourraient préserver la raison de toute erreur sur la fin à poursuivre et les moyens qui y conduisent.

Mais, que le jugement de la raison ne puisse être intercepté, c'est une perfection qui dépasse notre condition présente pour deux raisons : d'abord et principalement parce qu'il est impossible sur la terre que notre raison soit toujours en acte de droite contemplation, ce qui ferait de Dieu la règle de toutes nos actions. En second lieu, parce que dans le même état présent les puissances inférieures ne sont jamais soumises au point de ne pouvoir empêcher en aucun cas l'exercice de la raison. Le Seigneur Jésus-Christ fait exception, qui était à la fois en route vers Dieu et déjà en possession de Dieu.

Ce qui est compatible avec notre condition présente, c'est une grâce attachant l'homme au bien de manière qu'il lui soit très difficile de pécher. Ses puissances inférieures se trouvent alors refrénées par les vertus morales, sa volonté est fortement inclinée vers Dieu, sa raison est rendue parfaite en la contemplation de la divine vérité, contemplation dont la continuité provenant de la ferveur de la charité retire l'homme du péché. Ce qui manque encore à cette confirmation, la protection de la divine Providence le supplée chez ceux que l'on dit être confirmés dans le bien. Toutes les fois qu'il surgit une occasion de pécher, leur esprit est divinement excité à y résister. *Qu. disp. de Veritate, 24, a. 9.*

La vraie liberté

Ceux qui sont ainsi confirmés dans le bien jouissent de la vraie liberté dont parle saint Paul, lorsqu'il compare la condition de l'homme justifié par la grâce à celle du pécheur. Du reste, le Christ lui-même, (Jean VIII, 34) avait affirmé : Quiconque se livre au péché est esclave du péché.

Pour comprendre la condition du pécheur décrite par saint Paul, on doit considérer que l'homme possédant naturellement, en vertu de sa raison et de sa volonté, le libre arbitre, ne peut être vraiment contraint bien qu'il puisse être incliné en tel ou tel sens. Il demeure donc, par sa liberté, libre de toute contrainte mais non de toute inclination.

Parfois, en effet, le libre arbitre est incliné au bien par la grâce habituelle ou la justice surnaturelle : il est alors le serviteur de la justice et il est libre à l'égard du péché. Parfois, au contraire, il est incliné au mal par l'habitude du péché : alors, il est esclave du péché et affranchi de la justice. C'est ce que dit saint Paul : *Au temps où vous étiez libres à l'égard de la justice.*

Servitude qui entraîne l'homme à consentir au péché

contre le jugement de la raison ; liberté qui le fait se précipiter dans le péché parce que le frein de la justice ne le retient plus : ce qui est vrai surtout de ceux qui pèchent de propos délibéré, car ceux qui pèchent par faiblesse ou par passion y mettent quelque retenue de sorte qu'ils n'apparaissent pas complètement affranchis de la justice. On lit dans Jérémie (II, 20) : *Depuis longtemps tu as brisé ton joug, tu as rompu tes liens et tu as dit : Je ne servirai plus,* et dans Job (XI, 12) : *L'homme vain se dresse dans son orgueil, et il se croit affranchi de tout joug comme le petit de l'onagre.*

Il faut cependant remarquer que cet état comporte un véritable esclavage et une liberté apparente seulement. Puisque l'homme est ce qu'il est par sa raison, il est vraiment esclave lorsqu'il se laisse éloigner du bien conforme à la raison par quelque chose d'étranger à la raison. Secouer tout frein spirituel pour suivre ses convoitises n'est donc une manifestation de liberté qu'aux yeux de celui qui met le souverain bien dans la satisfaction des convoitises.

La condition du juste est tout autre : il est affranchi du péché, de sorte qu'il n'est pas dominé par lui au point d'y consentir. C'est pourquoi saint Paul dit : *Maintenant affranchis du péché, vous êtes devenus les serviteurs de Dieu.* De même que dans l'état de péché, on est esclave du péché auquel on obéit ; ainsi dans l'état de justice, on est serviteur de Dieu auquel on obéit volontairement, selon ce mot du Psaume (XCIX, 2) : *Servez le Seigneur dans la joie.*

Voilà la vraie liberté et la meilleure servitude : par la justice, en effet, l'homme est incliné à ce qui lui convient, au bien proprement humain ; il se détourne de ce qui satisfait les convoitises ou de ce qui le rapproche davantage des bêtes. *In Rom.*, c. VI, lect. 4.

La conduite de l'esclave n'est point réglée par son propre jugement, mais par celui du maître. Le pécheur, dira-t-on, agit selon son jugement propre ; il n'est donc pas esclave. A cela il faut répondre qu'un être est avant tout ce qui lui convient selon sa nature. Quand donc il est mis en branle par un principe étranger à sa nature, il n'agit pas de lui-même, mais sous une impulsion extérieure, ce qui est une véritable servitude.

Or, l'homme est selon sa nature un être raisonnable. Quand donc il agit selon la raison, il se meut de son propre mouvement, il agit de lui-même, ce qui est le propre d'un homme libre. Mais, quand il pèche, il agit en marge de la raison, il est mû pour ainsi dire par un autre, il est prisonnier de puissances étrangères ; et c'est pourquoi il est écrit : *Quiconque se livre au péché est esclave du péché*, et dans la deuxième épître de saint Pierre (II, 19) : *On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre*.

Mais, plus on est mû par un principe étranger, plus on est réduit en servitude ; plus on est dominé par le péché, moins on agit de son propre mouvement, c'est-à-dire selon la direction de la raison, et plus on devient esclave. On voit par là que certains sont d'autant plus enchaînés par l'esclavage du péché qu'ils se livrent au mal avec plus d'apparente liberté, comme le dit saint Grégoire. Cette servitude est sûrement très lourde parce qu'on ne peut y échapper : où que l'homme aille, son péché l'accompagne, même une fois que l'acte et la délectation sont disparus. *In joann.*, c. VIII, lect. 4.

Dans l'ordre spirituel, il y a une double servitude et une double liberté : la servitude du péché et la servitude de la justice ; la liberté ou l'affranchissement à l'égard du péché

et la liberté à l'égard de la justice. C'est ce que dit l'Apôtre aux Romains (VI, 20) : *Lorsque vous étiez les serviteurs du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice ; maintenant affranchis du péché, vous êtes devenus les serviteurs de Dieu ou de la justice.*

Or, il y a servitude ou esclavage du péché chez celui qui est incliné au mal par l'habitude du péché ; il y a servitude ou mieux service de la justice chez celui qui est incliné au bien par l'habitude de la justice. De même, celui qui ne se laisse pas dominer par l'inclination au péché est libre à l'égard du péché ; au contraire, celui que l'amour de la justice ne détourne pas du mal est libre à l'égard de la justice.

Cependant, dans l'appréciation de cette double liberté, on doit se rappeler que l'homme est incliné à la justice selon la raison naturelle, tandis que le péché est toujours opposé à cette même raison ; d'où il suit que l'affranchissement à l'égard du péché est la vraie liberté et se trouve uni au service de la justice : par l'un et l'autre, en effet, l'homme tend au bien qui lui convient. De même, le véritable esclavage est celui du péché, accompagné de l'affranchissement à l'égard de la justice, parce que l'un et l'autre empêchent l'homme d'atteindre son bien propre, le bien conforme à la raison. *Sum. theol.*, II-II, q. 183, a. 4.

Les degrés de la liberté

Cet esclavage du péché laisse subsister le libre arbitre, mais pratiquement il en empêche le bon usage, plus ou moins selon l'intensité de l'habitude mauvaise qui s'est implantée dans le pécheur. Si l'on parle de l'augmentation ou de la diminution de la liberté, ce sera donc en considération des inclinations vertueuses ou vicieuses qui facilitent ou entravent ce bon usage.

Le libre arbitre est dit libre du fait qu'il ne peut être con-

traint. Mais la contrainte est elle-même double, selon qu'elle force quelqu'un ou l'incline dans un sens plutôt que dans l'autre. Il est naturel et essentiel au libre arbitre, quel que soit son état, de n'être pas soumis à la première contrainte ; la liberté ainsi entendue n'augmente ni ne diminue essentiellement, mais seulement de façon accidentelle, c'est-à-dire selon la perfection de nature des êtres libres. En effet, toute propriété découlant d'une nature est possédée d'autant plus parfaitement que la nature elle-même est plus élevée en dignité ; de cette façon on dit de l'homme qu'il est moins intelligent que l'ange. Il en est de même de la liberté qui échappe à toute contrainte nécessitante : elle est plus parfaite en Dieu que dans l'ange, dans un ange que dans un autre, et dans l'ange que dans l'homme.

D'autre part, la liberté à l'égard des influences qui peuvent nous incliner dans un sens plutôt que dans un autre, augmente ou diminue, s'acquiert ou se perd, selon que ces influences augmentent ou diminuent, apparaissent ou disparaissent. Une telle liberté augmente donc ou diminue essentiellement dans l'homme, selon les divers états où il se trouve.

Ajoutons que le libre arbitre n'est jamais tellement dominé ou asservi par les passions qu'on soit contraint de pécher, car alors la responsabilité n'existerait plus ; mais on dit qu'il est soumis au péché en tant qu'il y est incliné par de fortes dispositions.

Quant au pouvoir de pécher, il est essentiellement le même chez tous ; mais il est plus prompt à l'acte chez celui qui a l'habitude du mal : car l'opération conforme à une habitude est délectable pour celui qui possède cette habitude. C'est pourquoi les gens vicieux accomplissent avec plaisir et sans aucune répugnance des actes abominables ; on dit qu'ils les font librement parce que chez eux l'oppo-

sition de la raison est étouffée par le vice qui obscurcit l'esprit ; ce qui ne peut se produire en l'absence du vice. *In Sent.*, lib. II, d. 25, q. 1, a. 4, c. ; ad 4-5.

La loi, éducatrice de la liberté

Ce qui nous affermit dans le bien nous libère, c'est-à-dire rend notre liberté de plus en plus parfaite. C'est le rôle des vertus naturelles et surnaturelles qui nous aident à faire de bons choix, en tout premier lieu de la charité, la vertu libératrice par excellence, comme nous le verrons plus loin. Mais ce rôle bienfaisant convient aussi à la loi. Quoiqu'on l'oppose couramment à la liberté, la loi en est l'auxiliaire, parce qu'elle-même est ordonnée à la vertu, et en définitive, lorsqu'il s'agit de la loi divine, à la charité.

Il y a dans l'homme une certaine aptitude naturelle à la vertu ; mais son parfait développement suppose la discipline ou l'exercice. En cela l'homme ne saurait aisément se suffire à lui-même. En effet, l'acquisition parfaite de la vertu consiste à éloigner l'homme des plaisirs indus auxquels les hommes sont principalement portés, surtout les jeunes pour qui la discipline est d'une plus grande efficacité.

C'est pourquoi les hommes doivent recevoir d'autrui cette discipline par laquelle on parvient à la vertu. Certes, pour les jeunes gens qui sont portés aux actes de vertu par une heureuse disposition de leur nature ou par l'accoutumance et surtout par le secours divin, il suffit de la discipline paternelle qui s'exerce par des conseils. Mais, parce d'autres sont pervers ou enclins au vice et ne se laissent pas facilement diriger par des paroles, il a été nécessaire qu'ils fussent contraints par la force et la crainte à s'abstenir du mal ; de la sorte, ils cessent au moins de mal agir et laissent la paix aux autres. Et puis, pour leur bien, ils sont amenés par une telle accoutumance à accomplir de bon gré ce qu'ils

ne faisaient auparavant que par crainte, et finissent ainsi par devenir vertueux. Cette discipline qui oblige par crainte des châtiments est précisément la discipline des lois. Aussi fut-il nécessaire pour la paix des hommes et le développement de la vie vertueuse de porter des lois. *Sum. theol.*, I-II, q. 95, a. 1.

La fin de toute loi, et surtout de la loi divine, est de rendre les hommes bons. On dit de l'homme qu'il est bon lorsqu'il a une volonté bonne au moyen de laquelle il fait passer à l'acte tout ce qu'il y a de bon en lui. Or, la volonté est bonne par là même qu'elle veut le bien, et surtout le souverain bien qui est la fin ultime. Donc la bonté de l'homme augmente à mesure que sa volonté veut plus ardemment ce bien.

Or, l'homme veut plus ardemment ce qu'il veut par amour que ce qu'il veut seulement par crainte ; le vouloir qui procède uniquement de la crainte est pour une part involontaire, comme dans le cas du navigateur qui par crainte du danger veut jeter ses marchandises à la mer. Donc l'amour du souverain bien qui est Dieu, rend les hommes aussi bons que possible, et c'est la fin principale de la loi divine.

La bonté de l'homme découle de la vertu, car c'est la vertu, au dire du Philosophe, qui le rend bon. C'est pourquoi la loi vise à rendre les hommes vertueux, et ses préceptes portent sur les actes de vertu. Mais, c'est une condition de la vertu que le vertueux agisse avec fermeté et délectation ; condition que réalise surtout l'amour, car c'est lui qui donne à nos actions d'être à la fois fermes et agréables. Donc l'amour du bien est la principale fin de la loi divine.

Par l'autorité de la loi, les législateurs dirigent ceux à qui elle s'adresse. Or, de tous les êtres qui sont mus par un premier moteur, celui-là est le plus parfaitement mû qui

participe davantage à l'impulsion et à la ressemblance du premier moteur. Dieu qui est l'auteur de la loi divine fait tout pour son amour. Donc celui qui se porte vers Dieu de la même manière, c'est-à-dire par amour, est dirigé vers Lui de la façon la plus parfaite. Puisque tout agent recherche la perfection dans ce qu'il fait, la fin de toute législation est donc que l'homme aime Dieu.

C'est pourquoi il est dit dans la première à Timothée (I, 5) : *la fin du précepte est la charité*, et dans Matthieu, (XXII, 37) que *le premier et le plus grand commandement est : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu*. C'est pourquoi nous appelons la loi nouvelle, loi d'amour, comme la plus parfaite ; et la loi ancienne, loi de crainte, comme étant moins parfaite. *Sum. Contra Gentiles*, lib. III, c. 116.

La loi nouvelle et la liberté

Parce qu'elle est tout ordonnée à la charité, la loi nouvelle jouit d'une incontestable supériorité ; elle n'est pas seulement une promesse de libération, elle en est le facteur le plus efficace par son élément principal, la grâce du Saint-Esprit.

Toutes les différences que l'on remarque entre la loi ancienne et la loi nouvelle sont celles qui existent entre deux réalités dont l'une est parfaite et l'autre imparfaite. Les préceptes de toute loi portent, en effet, sur les actes vertueux. Or, l'inclination à ces actes de vertu ne se trouve pas de la même manière chez ceux qui sont encore imparfaits, n'ayant pas en eux l'habitude de la vertu, et chez ceux qui sont déjà perfectionnés par cette habitude.

En l'absence de la vertu, on n'est incliné aux actes que par une cause extrinsèque, comme la menace de châtiments ou la promesse de récompenses extérieures, l'honneur par

exemple, les richesses ou quelque autre bien de ce genre. C'est pourquoi la loi ancienne imposée à des sujets imparfaits qui n'avaient pas encore reçu la grâce du Saint-Esprit, était appelée loi de crainte, en tant qu'elle induisait à l'observance de ses préceptes par la menace de certains châtiments. De même, on dit qu'elle promettait des biens temporels.

Au contraire, ceux qui possèdent déjà la vertu sont inclinés à en accomplir les actes par amour de la vertu, non à cause d'un châtiment redouté ou d'une récompense extérieure. Aussi la loi nouvelle, dont l'élément principal consiste en la grâce du Saint-Esprit infuse en nos coeurs, est-elle appelée loi d'amour. Et on dit qu'elle promet des biens spirituels et éternels qui sont les objets mêmes des vertus, en particulier de la charité. Et ainsi, les hommes vertueux sont portés vers ces biens, non comme vers des réalités étrangères, mais comme vers leur propre perfection.

Pour la même raison, on dit aussi de la loi ancienne qu'elle retenait la main sans contenir les sentiments parce qu'en celui qui s'abstient du péché par crainte du châtiment, la volonté ne s'éloigne pas vraiment du mal, comme chez celui qui s'abstient par amour de la justice. Et c'est pour cela que la loi nouvelle, loi d'amour, est dite rectifier les sentiments de l'âme.

Cependant, même sous le régime de l'Ancien Testament, il y eut des fidèles possédant la charité et la grâce de l'Esprit-Saint, qui espéraient surtout la réalisation de promesses spirituelles et éternelles. Et en cela ils se rattachaient à la loi nouvelle. Par contre, même dans le Nouveau Testament, il y a encore des hommes charnels, ne s'élevant point à la perfection de la loi nouvelle, qu'il a fallu pousser à la pratique des actes de vertu par la crainte des châtiments et par la promesse de certains avantages temporels. D'autre

part, même si la loi ancienne prescrivait la charité, elle ne conférait pas le Saint-Esprit par qui la charité est répandue dans nos cœurs. *Sum theol.*, I-II, q. 107, a. 1, ad 2.

Tout de même, la loi évangélique ne restreint-elle pas notre liberté par ses prescriptions et ses défenses? Non, la loi n'est une contrainte que pour celui qui, oubliant la fin même de la loi, l'observe sans amour. Celui-là demeure sous la loi.

Il n'y a pas de liberté, dira-t-on, là où l'homme est tenu d'accomplir ou d'éviter certains actes extérieurs. La loi nouvelle, étant une loi de liberté, ne prescrit donc ni ne défend les actes extérieurs.

A cela il faut répondre que selon Aristote est libre celui qui est « cause de soi ». Agit donc librement celui qui agit de lui-même. Or, ce que l'homme accomplit en vertu d'une habitude conforme à sa nature, il l'accomplit de lui-même, parce que cette habitude l'incline à l'acte avec la spontanéité d'une nature. Par contre, si l'habitude n'était pas conforme à sa nature, l'homme n'agirait plus selon ce qu'il est lui-même, mais selon une altération l'affectant dans son être ou dans son activité.

Puisque donc la grâce du Saint-Esprit nous est infusée comme une habitude intérieure nous inclinant à bien agir, elle nous fait accomplir librement ce qui est conforme à la grâce et éviter ce qui lui est opposé. Et ainsi, la loi nouvelle est une loi de liberté à un double titre : d'abord parce qu'elle ne nous oblige à faire que ce qui est nécessaire au salut et à éviter que ce qui lui est contraire : seules ces deux catégories d'actes tombent sous le commandement ou sous la défense de la loi. Deuxièmement parce qu'elle nous fait accepter librement ses prescriptions ou ses défenses dans la mesure où nous nous y conformons sous la poussée intérieure de la grâce. Et pour ces deux motifs, la loi

nouvelle est appelée par saint Jacques (I, 25) *la loi de liberté parfaite*. — *Sum. theol.*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

Relativement aux préceptes moraux, être sous la loi peut s'entendre en deux sens: cette expression désigne premièrement une obligation, et en ce sens tous les fidèles sont sous la loi parce qu'elle a été donnée à tous pour être observée, et le Christ a dit, Matthieu (V, 17) : *Je ne suis pas venu abolir la loi*.

Ces mots expriment aussi une contrainte, et dans ce deuxième sens, les justes ne sont pas sous la loi parce que l'instinct de l'Esprit-Saint qui est en eux et qui les meut est devenu leur propre instinct. En effet, la charité les incline à cela même que la loi prescrit. Parce que les justes ont ainsi une loi intérieure, ils font spontanément ce que la loi commande, sans être contraints par elle. D'autres qui ont la volonté de mal faire sont retenus par la pudeur ou la crainte de la loi; ceux-là subissent une contrainte. Et ainsi, les justes sont soumis à l'obligation de la loi, mais ils n'en subissent pas la contrainte comme les pécheurs. *In Gal.*, c. V, lect. 5.

On voit que la liberté des enfants de Dieu ne consiste pas dans le rejet de la loi, mais dans un accomplissement qui est libre parce qu'il procède de la charité.

Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté, dit saint Paul dans la deuxième épître aux Corinthiens (III, 17). Il faut savoir que certains ont invoqué ce texte et celui de la première à Timothée (I, 9) où il est dit que *la loi n'est pas faite pour le juste* à l'appui de l'erreur suivante : l'homme spirituel n'est pas tenu d'observer les préceptes de la loi divine. Mais ceci est faux parce que les préceptes divins sont la règle de la volonté humaine; et il n'est personne, ni ange ni homme, dont la volonté n'ait besoin d'être réglée et dirigée par la loi divine.

Lorsque l'Apôtre dit que la loi n'est pas faite pour l'homme juste, il faut l'entendre ainsi : la loi n'a pas été établie pour les justes qu'une habitude intérieure incline déjà à cela même qui est prescrit par la loi, mais pour ceux qui n'ont pas cette justice habituelle ; les justes sont cependant tenus de l'observer.

Ce qui est affirmé ici de la liberté a la même signification. Est libre celui qui est « cause de soi » ; est esclave celui qui ne vit et n'agit que pour son maître. Agit donc librement celui qui agit de lui-même, mais non celui qui est mû à l'action par autrui. C'est pourquoi celui qui évite le mal, non parce que c'est le mal, mais à cause des préceptes divins, n'est pas vraiment libre ; celui, au contraire, qui évite le mal, parce que c'est le mal, est libre.

C'est ce qu'accomplit le Saint-Esprit en nous : Il nous perfectionne intérieurement par la grâce habituelle de telle manière que nous agissions par amour conformément à la loi divine. Et ainsi, on dit du juste qu'il est libre, non parce qu'il cesse d'être soumis à la loi divine, mais parce qu'une habitude intérieure l'incline à faire ce que la loi commande. *In II Cor., c. III, lect. 3.*

La vraie liberté, don de l'Esprit-Saint

La vraie liberté, celle qui ne subit pas la loi mais l'embrasse, découle de la charité et par conséquent de l'Esprit-Saint qui la répand dans nos coeurs, si bien qu'il n'y a pour l'homme d'authentique liberté que celle qui lui vient de Dieu.

Le libre arbitre est cause de son mouvement ; par le libre arbitre en effet, l'homme se meut lui-même à l'action. Cependant, il n'est pas requis, pour être libre, d'être la cause première de soi-même ; pas plus qu'il n'est requis pour être la cause de quelque chose d'être sa cause première. Ce

rôle de cause première appartient en propre à Dieu qui donne le mouvement aux causes naturelles et aux causes volontaires.

Et de même qu'en mettant en mouvement les causes naturelles, Dieu n'empêche point leurs actes d'être naturels, ainsi en mettant en mouvement les causes volontaires, Il n'enlève point à leurs actes leur modalité volontaire, mais bien plutôt Il la réalise en eux ; car Dieu opère dans les êtres selon leur nature propre. *Sum. theol.*, I, q. 83, a. 1, ad 3.

Le propre de l'amitié est de consentir à ce que veut un ami. Or, la volonté de Dieu nous est manifestée par ses préceptes. L'amour dont nous aimons Dieu comporte donc que nous accomplissions ses commandements selon cette parole du Christ, (Jean, XIV, 15) : *Si vous m'aimez, gardez mes commandements.*

Puisque le Saint-Esprit nous introduit dans l'amitié divine, c'est Lui également qui nous meut à l'accomplissement des commandements de Dieu, selon ce que dit l'Apôtre aux Romains (VIII, 14) : *Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu.*

Il faut observer cependant que les fils de Dieu sont mus par l'Esprit-Saint, non comme des esclaves mais comme des hommes libres. Puisqu'être libre, c'est être « cause de soi », nous faisons librement ce que nous faisons de nous-mêmes, c'est-à-dire de par notre volonté. Au contraire, ce que nous faisons contre notre volonté, nous le faisons en esclaves non en hommes libres : soit qu'il y ait violence absolue, le principe de l'action étant tout extérieur et le sujet soumis à la violence n'ayant aucune initiative, comme dans le cas de celui qui est forcé de se mouvoir ; soit que la contrainte se mêle au volontaire, comme lorsqu'on accepte de faire ou de souffrir ce qui est moins opposé à sa volonté, pour éviter ce qui la contrarie davantage.

Eh bien, par là même qu'Il nous rend amis de Dieu, le Saint-Esprit nous incline à agir de telle manière qu'Il nous fait agir volontairement (le propre de l'amitié étant de faire accepter la volonté de l'ami). Le Saint-Esprit meut donc les fils de Dieu en hommes libres, par l'amour, et non en esclaves, par la crainte. D'où la parole de saint Paul aux Romains (VIII, 15) : *Vous n'avez point reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit d'adoption.*

La volonté est de sa nature ordonnée à ce qui est vraiment bon ; lors donc qu'un homme, sous l'influence d'une passion, d'un vice ou d'une disposition mauvaise, se détourne de ce qui est vraiment bon, cet homme dans la mesure où il se laisse entraîner par un principe étranger, agit en esclave, si l'on considère l'ordre naturel de la volonté.

Mais, si l'on considère l'acte de la volonté selon qu'elle est inclinée actuellement vers un bien apparent, cet homme agit librement en suivant sa passion ou son vice ; et il agit servilement, en esclave, si, sa volonté demeurant inclinée de la sorte, il s'abstient de ce qu'il veut par crainte de la loi qui ordonne le contraire.

Puisque le Saint-Esprit par la charité incline la volonté au vrai bien, selon son ordre naturel, Il détruit du même coup un double esclavage : celui où, esclave de la passion ou du péché, l'homme agit contre l'ordination naturelle de sa volonté ; et celui où esclave de la loi, et non son ami, il agit contre le mouvement de sa volonté propre. C'est pour cela que l'Apôtre dit dans sa deuxième épître aux Corinthiens (III, 17) : *Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté*, et aux Galates (V, 18) : *Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus sous la loi.* — *Sum. Contra Gentiles*, lib. IV, c. 22.

Serviteur et ami de Dieu

Par la charité, l'homme devient l'ami de Dieu sans cesser d'être son serviteur parce qu'un tel service, commandé par l'amour et la crainte filiale, n'a rien d'incompatible avec la liberté. Saint Augustin en faisait la remarque : Le service du Seigneur est un service libre : ce n'est pas la nécessité mais la charité qui le commande.

Il y a deux craintes de Dieu : l'une est la crainte servile que bannit la charité ; l'autre est la crainte filiale engendrée par la charité, qui fait redouter de perdre Celui que l'on aime : c'est la crainte bonne et chaste dont il est dit dans le Psaume (XVIII, 10) : *La crainte du Seigneur est sainte, elle subsiste à jamais.* De même, il y a deux services de Dieu : l'un procède de la crainte filiale : il est celui des justes et des fils de Dieu ; l'autre procède de la crainte du châtiment et il est opposé à la charité : Notre-Seigneur y fait allusion lorsqu'il dit : Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, mais mes amis.

Comme on sait, est proprement serviteur ou esclave celui qui n'est pas « cause de soi », qui ne peut disposer de lui-même ; est libre celui qui est « cause de soi ». Il y a donc cette différence entre l'esclave et l'homme libre, que le premier agit seulement à cause d'un autre tandis que le second agit pour lui-même et de lui-même, que l'on considère la fin ou le principe de leur action. L'homme libre agit pour lui-même, ordonnant ses actions à son propre bien ; il agit aussi de lui-même, mû à l'action par sa propre volonté. L'esclave, au contraire, n'agit pas pour lui-même, mais pour son maître ; il n'agit pas non plus de lui-même, mais en dépendance de la volonté de son maître et pour ainsi dire par contrainte.

Mais il arrive aussi parfois, et c'est le cas du serviteur

de Dieu, qu'un serviteur agisse pour un autre considéré comme sa fin ; par ailleurs, il agit de lui-même selon qu'il se meut à l'action de son propre gré. Ce service n'a rien que d'excellent puisque dans le cas c'est la charité qui porte à bien agir ; mais on n'agit point pour soi, parce que la charité ne cherche pas son avantage mais celui de Jésus-Christ et du prochain. Ceux au contraire qui n'agissent qu'à cause d'un autre, c'est-à-dire par crainte servile, sont de mauvais serviteurs. Il est donc manifeste que les disciples étaient de bons serviteurs, leur service procédant de l'amour.

De plus, le serviteur qui n'agit pas de lui-même, qui est entièrement mû par un autre, se trouve à l'égard de celui qui le meut comme l'instrument dans les mains de l'artisan. L'instrument concourt avec l'artisan à la réalisation de l'œuvre, mais il en ignore l'idée ; de même, les esclaves ne participent qu'à la réalisation de l'œuvre. Mais lorsque le serviteur agit de son propre gré, il doit connaître le plan de l'œuvre : le secret lui en est révélé pour qu'il agisse en connaissance de cause.

Or, les apôtres s'appliquaient d'eux-mêmes aux bonnes œuvres, la charité y inclinant leur volonté ; c'est pourquoi le Seigneur leur révèle ses secrets. Mais il est vrai d'affirmer que les mauvais serviteurs ignorent ce que fait leur maître. Qu'est-ce qu'ils ignorent ? Cela même que Dieu accomplit en nous ; tout le bien que nous accomplissons, en effet, c'est Dieu qui l'opère en nous. *Il opère en nous le vouloir et le faire*, dit saint Paul aux Philippiens (II, 13). Le mauvais serviteur égaré dans les ténèbres par l'orgueil de son cœur s'attribue ce qu'il fait et ignore par là même ce que fait son maître. *In Joann.*, c. XV, lect. 3.

La charité confère à l'homme une grande dignité. Toutes les créatures, en effet, ayant été faites par Dieu sont au service de la majesté divine, comme les œuvres d'un artisan aux

mains de leur auteur. Mais, dans le cas de l'homme, la charité le transforme de serviteur en homme libre et en ami. C'est pourquoi Notre-Seigneur dit aux apôtres, (Jean, XV, 15) : *Je ne vous appellerai plus mes serviteurs mais mes amis*. Pourtant Paul n'est-il pas serviteur comme les autres apôtres qui se déclarent serviteurs ?

C'est qu'il y a service et service. L'un procède de la crainte : il est pénible et dépourvu de mérite. Si quelqu'un, en effet, ne s'abstient du péché que par crainte du châtement, il n'a pas de mérite à cela, il demeure esclave. L'autre est un service d'amour : si quelqu'un, en effet, agit non par crainte de la justice divine mais par amour de la bonté divine, il ne se conduit plus comme un esclave mais bien comme un homme libre, parce qu'il agit volontairement, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole du Christ.

Saint Paul en donne la raison aux Romains (VIII, 15) : *Vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit d'adoption. Il n'y a point de crainte dans la charité*, dit saint Jean dans sa première épître (IV, 18). La crainte suppose le châtement tandis que la charité est accompagnée de joie.

La charité non seulement nous rend libres mais elle nous fait aussi fils adoptifs, de manière *que nous soyons appelés fils de Dieu et que nous le soyons en effet*, comme dit le même apôtre (III, 1). Un étranger devient, en effet, le fils adoptif de quelqu'un lorsqu'il acquiert un droit à son héritage ; ainsi, la charité nous donne droit à l'héritage de Dieu qui est la vie éternelle. *L'Esprit lui-même*, écrit saint Paul aux Romains (VIII, 16), *témoigne à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ.* — *De duobus Praec.*, c. 1.

Le service du prochain et la liberté

Le service de Dieu n'est pas opposé à la liberté ; celui du prochain non plus, étant comme le premier un libre exercice de la charité. Le don de l'Esprit, source de notre liberté, est un bien commun, le plus élevé qui soit, parce que l'Esprit n'habite et ne se communique que dans la communauté des fidèles. C'est donc au service de ce bien commun et de cette communauté que le chrétien exerce sa charité et parfait sa liberté. Et celui qui est constitué en dignité doit considérer son autorité comme un service.

Vous avez été appelés, vous, à la liberté chrétienne. Par la charité rendez-vous serviteurs les uns des autres, (Galates, V, 13). Puisque l'Apôtre dit aux Galates qu'ils ont été appelés à la liberté, pourquoi leur recommande-t-il d'être les serviteurs les uns des autres ? A cela il faut répondre que la charité exige que nous nous rendions service les uns aux autres, et elle ne cesse pas pour autant d'être libre.

Il est à remarquer que l'homme libre, comme dit le Philosophe, est « cause de soi » tandis que l'esclave est pour ainsi dire causé par autrui, que l'on considère la cause efficiente ou la fin de son agir : il n'agit pas de lui-même, mais par la volonté de son maître et pour l'avantage de celui-ci. Sous le premier aspect, c'est-à-dire comme cause efficiente, la charité est entièrement libre parce qu'elle agit d'elle-même. On lit dans la deuxième épître aux Corinthiens (V, 14) *La charité du Christ nous presse ;* cela veut dire qu'elle nous incite à la réalisation volontaire et spontanée de ce qu'elle commande. Par ailleurs, celui qui pratique la charité est un serviteur parce qu'il fait passer l'intérêt du prochain avant le sien propre. *In Gal., c. V, lect. 3.*

Et nous sommes vos serviteurs en considération de Jésus-Christ, (II Corinthiens, IV, 5). La raison en est que nous

cherchons avant tout la gloire du Christ et non la nôtre. Car celui-là est serviteur qui agit dans l'intérêt de son maître. C'est pourquoi un ministre de l'Eglise qui ne cherche pas l'honneur de Dieu et l'intérêt de ses sujets, n'est pas un bon chef mais un tyran. On n'est, en effet, un bon chef que si l'on agit en fidèle serviteur, cherchant l'honneur du Christ et l'intérêt de ses sujets. Saint Paul ne dit-il pas dans la première aux Corinthiens (IX, 19) : *Alors que j'étais libre à l'égard de tous, je me suis fait le serviteur de tous.* — *In II Cor., c. IV, lect. 2.*

Progrès dans la charité et la liberté

Puisque la liberté procède de la charité, ce qui nous dispose à l'accroissement de cette vertu contribue du même coup à perfectionner notre liberté. Les deux principaux moyens indiqués par saint Thomas, sans parler des sacrements, sont le renoncement aux biens temporels et la patience dans les adversités ; malgré leur apparence négative, ces moyens comportent un exercice de la liberté des enfants de Dieu. Il s'agit dans le premier cas de préférer ce qui nous conduit le plus sûrement à Dieu, de ramener nos choix à l'unité de son amour, au lieu de les disperser sur des biens inférieurs ; dans le second cas, nous acceptons librement la volonté de Dieu sur nous, imitant en cela le Christ qui nous a libérés par sa Croix librement portée.

Il y a deux moyens principaux de se disposer à l'augmentation de la charité. Le premier est le détachement du cœur à l'égard des biens terrestres ; le cœur ne peut en effet donner toute son affection à des objets différents : c'est pourquoi nul ne peut aimer à la fois Dieu et le monde. Et donc, plus notre âme s'éloigne de l'amour des choses terrestres, plus elle s'affermite dans l'amour divin.

Ce qui fait dire à saint Augustin ⁽¹⁾ : La convoitise des biens temporels que l'on veut acquérir ou retenir est le poison de la charité ; ce qui nourrit la charité diminue la convoitise, car celle-ci est la racine de tous les maux. Qui-conque veut nourrir la charité doit s'appliquer à diminuer la convoitise. Or, la convoitise est le désir d'acquérir ou de posséder des biens temporels ; on commence à l'affaiblir en craignant Dieu qui seul ne peut être craint, comme Il doit l'être, sans amour.

C'est pour cela qu'ont été établies les diverses formes de vie religieuse dans lesquelles et par lesquelles l'âme se détache des choses mondaines et corruptibles pour s'élever aux réalités divines : ce qui est exprimé par cette parole du deuxième livre des Machabées (I, 22) : *Le soleil jusque-là couvert de nuages resplendit*. Le soleil, c'est-à-dire l'esprit humain, est couvert de nuages quand il se livre aux choses terrestres ; mais il resplendit quand il se dégage et s'éloigne de leur amour.

Le deuxième moyen est une ferme patience dans les adversités. Il est manifeste en effet que si nous supportons de lourdes épreuves pour celui que nous aimons, notre amour loin d'être détruit est accru. Il est dit dans le Cantique des Cantiques (VIII, 7) : *Les grandes eaux, c'est-à-dire de multiples tribulations, ne sauraient éteindre l'amour*. C'est pourquoi les saints qui supportent pour Dieu leurs adversités sont affermis dans son amour, tout comme l'artisan aime davantage l'œuvre qui lui a demandé plus de travail. Il suit de là que les fidèles grandissent dans l'amour de Dieu en proportion des afflictions qu'ils endurent pour Lui. *De duobus Praec.*, c. 1.

(1) *Lib. 83 quaestionum*, q.36 (P.L. 40, 25).

Pour se protéger contre les défaillances toujours possibles de la liberté, le chrétien a la ressource de s'engager par vœu à la poursuite d'un bien meilleur. En prenant comme en tenant cet engagement, il fait un excellent usage de sa liberté et l'affermit dans le bien.

Certains ont pensé qu'il était insensé de s'obliger par vœu à obéir à quelqu'un ou à faire quelque chose. Un acte n'est-il pas d'autant plus vertueux qu'il est plus librement accompli ? A cette liberté s'oppose la nécessité qui nous astreint à poser une action. Le mérite des actes vertueux semble donc diminuer par là même qu'ils procèdent de la nécessité d'obéir ou de remplir un vœu.

Ceux qui parlent ainsi paraissent ignorer la notion même de nécessité. Il y a en effet diverses nécessités. La première est la nécessité de contrainte qui diminue le mérite des actes vertueux parce qu'elle est opposée au volontaire ; car ce qui est fait par contrainte est contraire à la volonté.

Il y a une autre nécessité qui procède d'une inclination intérieure ; loin de diminuer le mérite de l'acte vertueux, elle l'augmente car elle fait que la volonté se porte à cet acte avec plus d'intensité. Il est évident que plus une habitude vertueuse est parfaite, plus elle incline la volonté à tendre au bien de cette vertu. Si cette habitude atteint la perfection, elle impose une certaine nécessité de bien agir, comme dans le cas des bienheureux qui ne peuvent pécher. Toutefois, il n'y a rien en cela qui diminue la liberté de la volonté ou la bonté de l'acte.

Une troisième nécessité se tire de la fin : on dit, par exemple, qu'il est nécessaire d'avoir un navire pour traverser la mer. Une telle nécessité n'enlève rien à la liberté de la volonté ni à la bonté de l'acte. Au contraire, ce que l'on fait comme étant nécessaire pour atteindre une fin, participe à la bonté de cette fin.

Or, la nécessité de remplir un vœu ou d'obéir à celui que l'on a pris pour supérieur n'est point une nécessité de contrainte ; elle ne procède pas non plus d'une inclination intérieure, mais plutôt de l'ordination à la fin. Celui qui a fait un vœu est dans la nécessité de faire ceci ou cela pour que le vœu soit accompli ou l'obéissance pratiquée. Puisque ces fins sont louables — par elles l'homme se soumet à Dieu — la nécessité qui en découle ne diminue aucunement le mérite de la vertu. *Sum. contra Gentiles*, lib. III, c. 138.

Le fait de ne pouvoir pécher ne diminue pas la liberté ; de même la nécessité où se trouve la volonté affermie dans le bien ne diminue pas la liberté comme on peut le voir chez les bienheureux et en Dieu. Telle est la nécessité du vœu qui a quelque similitude avec la confirmation dans le bien des bienheureux. C'est une heureuse nécessité, dit saint Augustin, ⁽¹⁾ que celle qui nous pousse à mieux agir. *Sum. theol.* II-II, q. 88, a. 4, ad 1.

La liberté des élus

Dans la dépendance entière où il se tient à l'égard du Dieu qu'il aime, le chrétien participe déjà à la liberté divine, il anticipe cette liberté parfaite que le règne de Dieu assure aux élus.

Ce règne de Dieu est souverainement désirable en raison de la très parfaite liberté qu'il comporte. Ici-bas, en effet, la vraie liberté n'existe pas, bien que tous la désirent naturellement. Mais au ciel une entière liberté exclura toute servitude. *Toute la création*, dit saint Paul aux Romains (VIII, 21), *sera affranchie de la servitude de la corruption.*

(1) *Epist.* 217 (P.L. 33, 487).

Et les élus non seulement seront libres, mais ils règneront. *Vous nous avez faits rois*, dit l'Apocalypse (V, 10). La raison en est que tous auront avec Dieu une même volonté : Dieu veut ce que veulent les élus, et eux veulent ce qu'Il veut. C'est pourquoi, dans le règne définitif de Dieu, leur volonté sera accomplie avec celle même de Dieu, et ainsi tous règneront parce que leur volonté sera faite et parce que Dieu même sera leur couronne, selon la parole d'Isaïe (XXVIII, 5) : *En ce jour-là, le Seigneur sera un brillant diadème et une couronne de gloire pour le reste de son peuple.* — *Collationes de Pater Noster.*