



La fermeté et la rectitude à propos de la vie chrétienne

Lorenzo Roy

Volume 17, Number 1, 1961

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020005ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020005ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roy, L. (1961). La fermeté et la rectitude à propos de la vie chrétienne. *Laval théologique et philosophique*, 17(1), 122–143. <https://doi.org/10.7202/1020005ar>

La fermeté et la rectitude à propos de la vie chrétienne

Le disciple du Christ s'appelle un fidèle ou encore un juste. Pourquoi n'est-il pas reçu de l'appeler un charitable ?

Selon l'usage, nous dénommons une chose par sa forme. Ainsi en est-il à propos des œuvres d'art. Or, la charité est la forme de la vie chrétienne. Dès lors, il conviendrait de désigner le chrétien par la charité. Le disciple du Christ n'est pas un juste, mais un charitable. Il peut tout, non pas « en celui qui le fortifie », mais en celui dont il est aimé. Si nous nous référons au langage de l'Écriture et à la coutume de l'Église, comment pouvons-nous justifier, à propos de la vie chrétienne, un certain usage des mots ou des signes relatifs aux vertus de force et de justice ?

Ainsi formulée, la question ne concerne pas la place ou l'importance de ces deux vertus dans l'organisme surnaturel, mais la manière de décrire et de représenter la vie chrétienne. Il s'agit, non pas d'un mode d'être, mais d'un mode d'expression. La vie chrétienne procède de la grâce et d'un ensemble indissociable de vertus ; elle est formellement charitable. S'il arrive qu'elle soit décrite ou figurée selon un mode d'expression lié à la force ou à la justice, n'y a-t-il pas là un désaccord entre ce mode d'expression et le mode d'être ?

Ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, . . . in omni virtute confortati secundum potentiam claritatis ejus (Col 1 10-11). Les vertus permettent à l'homme de dominer l'indétermination, la flexibilité native de ses puissances d'agir. Une vertu, il est vrai, conforte et stabilise la faculté ; mais elle assure encore la rectitude, l'aisance, la suavité de l'action. La vertu infuse élève, divinise la faculté ; elle lui confère une efficacité nouvelle. Elle habilite à l'action surnaturelle, conforme à la condition de l'enfant de Dieu. Suivant le texte de la *Vulgate*, pourquoi saint Paul choisit-il d'intercéder auprès de Dieu afin qu'Il *conforte* les Colossiens en toute vertu ?

Il convient de nommer un être par sa partie la plus parfaite, par sa puissance culminante ou par sa forme. Ainsi, un langage approprié à la description de la vie chrétienne devrait emprunter ses termes à la vertu de charité, au mode, aux actes et aux effets de la charité. Or, certaines expressions fréquentes dans l'Écriture, certaines expressions ratifiées par la coutume de l'Église dérivent de la force et de la justice. Comment pouvons-nous justifier ces expressions ? Sont-elles en accord avec l'usage reçu ? Ces expressions sont-elles proportionnées à l'intelligence du grand nombre, à l'intelligence moyenne ? Sont-elles conformes à la *méthode scolastique* ?

I. LE LANGAGE DE L'ÉCRITURE

Si nous nous référons à l'Écriture, un inventaire complet n'est pas nécessaire. Il suffira de souligner quelques versets du Nouveau Testament pour mettre en relief la question posée.

Lorsqu'il nous annonce celui dont il est la voix, saint Jean-Baptiste nous présente le Seigneur dans sa puissance et dans sa force. *Qui post me venturus est fortior me est* (Mt 3 11). Le Christ nous parle du royaume des cieux comme d'une place forte que les violents ravissent, *violenti rapiunt illud* (Mt 11 12). Notre foi est une victoire sur le monde, *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra* (1 Jn 5 4).

Saint Paul écrit aux Philippiens : *Audiam de vobis quia statis in uno spiritu unanimes . . . ; et in nullo terreamini ab adversariis . . . , quia vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini, idem certamen habentes* (Ph 1 27-30). En certains passages de l'Apôtre, l'attitude du chrétien paraît être celle du *sustinens*, de celui qui demeure ferme et stable dans les dangers, les difficultés, l'attitude courageuse et résolue du combattant qui conserve inébranlablement le don de Dieu. Les conditions de la vie chrétienne s'expriment souvent en des termes qui évoquent l'idée de lutte, de bien ardu, appropriés à l'art militaire et à la victoire.

Le disciple du Christ est un soldat du Christ, *sicut bonus miles Christi* (2 Tm 2 3). Il doit prendre les armes de la lumière, *arma lucis* (Rm 13 12), *arma militiae nostrae* (2 Co 10 4). Il doit revêtir l'armure de Dieu. *State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricae iustitiae, et calceati pedes in praeparatione evangelii pacis ; in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea exstinguere. Et galeam salutis assumite, et gladium spiritus quod est verbum Dei* (Ep 6 14-18 ; cf. 1 Th 5 8).

Sans doute, l'hagiographe, exprimant sous l'inspiration divine les choses de la vie chrétienne, emploie normalement un langage dont la première imposition est liée à des réalités qui lui sont familières. Or, « maintes fois dans ses voyages missionnaires à travers les provinces de l'Empire, écrit le Père Spicq, saint Paul a rencontré des soldats romains, il les a vus mettre leur armure, prendre la garde, partir en marche. Il a admiré leur discipline et l'ordre des troupes. Il a été escorté par des détachements militaires dans ses transports de Jérusalem à Césarée, puis de Césarée à Rome. Ce sont des soldats romains qui le gardaient durant ses longues années de captivité et que peut faire un prisonnier durant ses heures d'inactivité sinon observer ses gardiens ? Paul a été frappé de toutes les qualités de l'armée romaine, de son endurance, de sa vigilance, de sa loyauté, de son esprit d'obéissance, du sacrifice de soi et de la prompte coopération que se rendaient volontiers les soldats les uns aux autres, mais avant tout de l'énergie de ces hommes. Le soldat est un homme fort. Il a déjà

fait le sacrifice de sa vie, ce qui est l'acte suprême de la force, et chaque jour l'exercice tend à développer ses ressources physiques autant que son énergie morale, à le fortifier davantage. Toute sa carrière le prépare au combat. C'est un modèle du ministère apostolique. »¹

Dans l'intention de fixer le sens exact de l'Écriture, il convient d'établir, suivant une *méthode philologico-historique*, que tel ou tel mode d'expression est conforme à la mentalité de l'hagiographe, conforme au langage, au contexte culturel et social de son époque. Mais la question qui nous occupe est différente. Ce mode d'expression est-il conforme à notre mentalité? Lorsqu'elle se rencontre, une description de la vie chrétienne en des termes relatifs à la fermeté de l'âme est-elle accessible, proportionnée à l'intelligence humaine, aujourd'hui comme elle le fut autrefois, à l'époque déjà lointaine de l'hagiographe? Or, cette question n'est pas restreinte à l'une des manières suivant laquelle s'exprime saint Paul.

Lorsqu'ils marquent l'accueil qui doit être réservé à la parole divine, l'assistance que Dieu procure à l'âme, la pratique d'une vertu particulière comme la foi, l'espérance, la charité, lorsqu'ils fixent l'attitude générale du chrétien ou encore l'objectif du ministère pastoral, saint Paul, saint Pierre, saint Jacques, saint Jean, saint Luc emploient souvent des termes que la *Vulgate* traduit par *firmare, confirmare, confortare, manere, permanere, stare, tenere, sustinere*, autant de mots qui se réfèrent au mode de la vertu de force ou à son acte principal.

— Sicut tradidi vobis, *praecepta mea tenetis* (1 Co 11 2).

— Itaque, fratres, *state, et tenete traditiones* quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram (2 Th 2 14).

— Habemus *firmiorem propheticum sermonem* (2 P 1 19).

— Si in vobis *permanserit quod audistis* ab initio, et vos in Filio et Patre *manebitis* (1 Jn 2 24).

— Qui *permanet in doctrina*, hic et Patrem et Filium habet (1 Jn 2 24).

— Ita fortiter crescebat verbum Dei, et *confirmabatur* (Ac 19 20).

— Ita ut nihil vobis desit in ulla gratia, expectantibus revelationem Domini nostri Jesu Christi, *qui et confirmabit vos* usque in finem sine crimine (1 Co 1 7-8).

— Fidelis autem Deus est, . . . sed faciet etiam cum tentatione provenitum, *ut possitis sustinere* (1 Co 10 13).

— Fidelis autem Deus est, *qui confirmabit vos* (2 Th 3 3).

— Deus autem omnis gratiae, . . . modicum passos ipse perficiet, *confirmabit solidabitque* (1 P 5 10).

— Vigilate, *state in fide*, viriliter agite, et confortamini (1 Co 14 13).

— Adjutores sumus gaudii vestri : nam *fide statis* (2 Co 1 23).

— Sicut ergo accepistis Jesum Christum Dominum, in ipso ambulate ; radicati et superaedificati in ipso, et *confirmati in fide* (Col 2 16).

— Per *fidem*, . . . *fortes facti sunt* in bello (He 4 19).

— Diabolus, . . . cui *resistite fortes in fide* (1 P 5 9).

1. C. SPICQ, O.P., *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, Lectio divina 4, éd. du Cerf, 1954, pp.136-137.

- *Confugimus ad tenendam propositam spem ; quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmam* (He 6 19).
- *Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem* (He 10 25).
- *Charitas fraternitatis maneat in vobis* (He 13 1).
- *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (1 Jn 4 16).
- *Habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus* (Rm 5 2).
- *Ideo omnia sustineo propter electos . . . Si sustinebimus, et conregnabimus* (2 Tm 2 10-11).
- *Nunc vivimus si vos statis in Domino* (1 Th 3 8).
- *Participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium substantiae ejus usque ad finem firmum retineamus* (He 3 14).
- *Si beneficientes patienter sustinetis, haec est gratia Dei* (1 P 2 20).
- *Hanc esse veram gratiam Dei in qua statis* (1 P 5 12).
- *Qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis et permanserit in ea, . . . hic beatus in facto suo erit* (Jc 1 25).
- *Patienties igitur estote et vos, et confirmate corda vestra* (Jc 5 8).

Selon la volonté du Christ, saint Pierre, chef des apôtres et de l'Église, doit confirmer ses frères dans leur foi, *confirma fratres tuos* (Lc 22 32). Ainsi en est-il du ministère apostolique de Paul et de Barnabé, à Lystres, à Iconium, à Antioche, *confirmantes animas discipulorum exhortantesque ut permanerent in fide* (Ac 14 21). Ainsi en est-il de la tâche de saint Paul auprès des Romains, auprès des Thessaloniens, une tâche d'affermissement, de confirmation dans la foi et dans la vie chrétienne, *ad confirmandos vos* (Rm 1 11 ; 1 Th 3 2).

II. LA COUTUME DE L'ÉGLISE

Certaines expressions fixées par la coutume de l'Église invitent à penser que la vie chrétienne se développe dans les cadres d'une milice et qu'elle atteint dans l'héroïsme son plein épanouissement.

Selon un langage traditionnel, emprunté à la liturgie de la Toussaint, l'Église, dans son état présent, est dite militante, *dicitur praesens Ecclesia militans*.¹ Dans la perspective d'une Église qui milite à travers le monde, n'est-il pas reçu de parler des militants de l'Action Catholique ? « Certes, c'est une œuvre ardue que Nous leur proposons, écrivait Pie XI à leur intention. Nous le savons : soit dans les classes inférieures soit dans les classes supérieures de la société, il y a

1. SAINT THOMAS, *In Evangelium s. Joan. comm.*, cap III, Marietti, n.250. — Totus status hujus vitae est in pugnatione militantium, quorum habitacula castra dicuntur. « Militia est vita hominis super terram. » (Job 7 5). Ideo habitacula fidelium nomine castrorum figurantur. Unde Ecclesia similitudinem habet castrorum. « Castra Dei sunt haec. » *Super Epistolam s. Pauli Apostoli ad Coloss. Expositio*, prolog., Marietti, n.1 — La solennité de tous les saints pourrait s'appeler en quelque sorte la fête des trois Églises. PIE XII, *Discours aux jeunes époux*, 6 nov. 1940, éd. de l'œuvre de saint Augustin, 1947, t.I, p.168.

bien des obstacles à vaincre. Cependant, qu'ils ne perdent pas confiance. S'exposer à d'âpres combats, c'est le propre des chrétiens ; accomplir des tâches difficiles, c'est le fait de ceux qui, en bons soldats du Christ, le suivent de plus près. »¹

L'Église accorde aux martyrs, à ceux qui ont donné leur vie comme témoins du Christ, une attention spéciale, voire une certaine préséance parmi les bienheureux. *Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praeordinat.*² Elle conserve le nom et les actes de tous ceux dont elle honore la mémoire et qu'elle propose à notre imitation, dans un recueil glorieux qui se présente sous le vocable du martyre. Qu'ils soient confesseurs ou pontifes, martyrs, vierges ou docteurs, leur nom est inscrit dans le Martyrologe. Les bienheureux, disciples exemplaires du Christ, sont dénommés par ceux d'entre eux qui ont souffert dans leur chair et accepté la mort afin de demeurer fidèles au Christ.

Dès le premier siècle de son histoire, l'Église a conservé spontanément le souvenir des martyrs et vénéré leur mémoire. Le culte des confesseurs viendra plus tard, à partir du iv^e siècle, selon les témoignages rassemblés par Benoît XIV.³ La fête de tous les martyrs a précédé la Toussaint.⁴ Mais il est une coutume conservée dans la liturgie jusqu'à nos jours : associés aux apôtres, les bienheureux nommés dans le canon de la messe sont des martyrs.⁵

Au cours de l'année liturgique, lorsque l'Église célèbre la fête d'un pontife, d'un docteur, d'une vierge, qui ont fixé le témoignage de leur fidélité au Christ par le don de leur vie, le célébrant revêt les ornements rouges.⁶ Par ce signe, l'Église représente à nos yeux et rappelle à

1. PIE XI, *Quadragesimo anno*, éd. Bonne Presse, *Actes de Pie XI*, t.7, p.170.

2. SAINT THOMAS, *Suppl.*, q.96, a.12, c.

3. BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib.I, cap.5, Venetiis, 1788, t.I, pp.14-15.

4. H. LECLERCQ, *DACL*, art. *Saint*, t.15, col.438.

5. V. L. KENNEDY, *The saints of the canon of the mass*, Studi di antichità cristiana 14, Città dal Vaticano, 1938, p.189 et suiv. — La liste des noms du canon romain actuel comprend en cet endroit (*communicantes*), en une distribution bien équilibrée, deux groupes de douze noms : douze Apôtres et douze martyrs, ayant à leur tête la Reine de tous les saints ; de façon analogue, au *Nobis quoque peccatoribus*, la liste comprend deux fois un autre nombre sacré : sept martyrs et sept martyres, ayant à leur tête celui que le Seigneur a lui-même déclaré le plus grand des fils de la femme (Mt. 11 11). Ainsi les saints sont rangés en deux chœurs, semblables à ceux que les artistes chrétiens se sont efforcé de représenter. La vénérable antiquité des listes éclate dans le seul fait qu'en dehors des noms empruntés à la Bible, elles ne contiennent que des saints honorés à Rome comme martyrs : le culte des confesseurs, dont l'origine remonte assurément au iv^e siècle, ne s'est pas encore imposé ici. L'honneur d'être nommé dans la grande prière sacrificielle demeure réservé aux héros de la foi, qui ont soutenu avec le Christ le combat de la Passion. J.-A. JUNG-MANN, *Missarum sollemnia*, Aubier, 1951, t.3, p.86.

6. Louis STERCKY, *Manuel de liturgie et cérémonial selon le rit romain*, Gabalda, 1935, t.1, n.79.

notre souvenir le visage du martyr. Elle attire notre attention sur ce visage ; elle nous propose un exemple éminent de vie chrétienne. « Les vêtements couleur de feu que vous portez, disait Jean XXIII aux nouveaux cardinaux lors d'un consistoire récent, signifient, suivant l'esprit du pape Innocent IV, que vous êtes prêts à verser courageusement votre sang pour la défense de la foi, *pro fidei defensione sanguinem fundere* . . . Tel doit être votre programme, le Nôtre aussi, et notre principal honneur : tout le reste n'acquiert de valeur qu'en regard de cette volonté de se sacrifier, de livrer le bon combat spirituel, de s'immoler en esprit de fidélité à l'Église, afin de jouir de la paix et de la certitude inébranlable qu'assure l'attachement à cette pierre très ferme. »¹

Après avoir traité longuement de la procédure à suivre en vue de la béatification des serviteurs de Dieu, Benoît XIV distingue les différentes causes qui peuvent être soumises au jugement de l'Église. Procédant de la cause la plus manifeste, il considère en premier lieu celle du martyr. *Rectus ordo exposcit ut sermo de martyrio instituat.*² Une question commune aux autres causes, équivalente à la question du martyr, fera l'objet d'une investigation attentive, la question de l'héroïcité des vertus.³ Suivant une coutume immémoriale, l'Église accorde les honneurs de la béatification aux héros de l'ordre moral et religieux, à ceux qui, dans la pratique des vertus chrétiennes, ont atteint jusqu'à l'héroïsme. Dans une cause de béatification, le décret d'héroïcité des vertus marque une étape majeure. Et ce décret d'héroïcité, ainsi qu'en témoigne Benoît XIV, est l'équivalent d'un décret concernant le martyr : *dubium de virtutibus aequivalet dubio de martyrio.*⁴

Or, le martyr est l'acte héroïque de la vertu de force.

1. JEAN XXIII, Discours pour le Consistoire, 16 déc. 1959, DC, t.57, col.139.

2. BENOÎT XIV, *op. cit.*, lib.III, cap.11, t.3, p.41.

3. *In causis confessorum discuti debet dubium : an constet de virtutibus theologalibus fide, spe, caritate tum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus prudentia, justitia, temperantia, fortitudine, earumque adnexis in gradu heroico in casu et ad effectum de quo agitur ; in causis vero martyrum : an constet de martyrio ejusque causa et de signis seu miraculis in casu et ad effectum de quo agitur. Codex Juris Canonici, can.2104.*

4. BENOÎT XIV, *op. cit.*, cap.21, p.94. — Les chrétiens de l'Église primitive ont vu, dans le martyr, une parfaite conformité avec le Christ. À ce sujet, les témoignages écrits ne manquent pas. (H. LECLERCQ, DACL, art. *Martyr*, t.10, col.2371.) — Lorsque l'époque des persécutions est terminée, plusieurs écrivains ecclésiastiques, saint Cyprien, saint Clément d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Augustin et d'autres enseignent à maintes reprises que la pratique assidue et parfaite des vertus chrétiennes tient lieu du martyr devant Dieu. (Hypolite DELEHAYE, *Sanctus, Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité*, éd. Société des Bollandistes, 1927, pp.109-121.) — Plusieurs motifs expliquent l'apparition de la vie monastique et religieuse dans l'Église. Cependant, parmi ces motifs, il y a indéniablement la recherche d'une suppléance au don de soi réalisé dans le martyr. (H. LECLERCQ, DACL, art. *Saint*, t.15, col.432 et suiv. ; H. DELEHAYE, *op. cit.*, p.234 ; Louis BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Brepols, 1950, p.89 et suiv. ; *La spiritualité du nouveau testament*, Aubier, 1960, pp.258 et suiv.)

III. UNE QUESTION AU SUJET DE CE LANGAGE ET DE CETTE COUTUME

Lorsque certains versets de l'Écriture, certaines expressions ratifiées par la coutume de l'Église sont placés en exergue, la vie chrétienne n'apparaît-elle pas comme la poursuite d'un bien ardu, comme une lutte à soutenir jusqu'au bout? Ne requiert-elle pas une énergie inlassablement vigilante toujours en alerte? Enfin, la vie chrétienne ne paraît-elle pas culminer dans l'effusion du sang, dans l'immolation?

La vertu infuse, en elle-même, est une qualité stable; mais elle peut être possédée d'une façon précaire, en raison des dispositions laissées dans le sujet par certains actes antérieures à la justification. De là, l'urgence d'un effort constant pour conserver le don de Dieu. On comprend l'insistance de saint Paul: demeurez fermes, immobiles, stables, *in caritate radicati et fundati* (Ep 3 17), *confortati in omni virtute* (Col 1 11). Nous pouvons entendre, *ratione subjecti*, cet affermissement auquel nous sommes invités avec instance. Aujourd'hui encore, le disciple du Christ peut être placé dans une situation tragique: s'il n'a pas la force d'accepter le martyre comme un témoin de la foi, il renie le Christ; *et eritis mihi testes* (Ac 1 8). La vertu de force est inséparable de l'organisme surnaturel, *ut conservativa boni, tenet locum praecipuum*.¹ Dans les circonstances ordinaires, la vie chrétienne se heurte à des contrariétés, à des obstacles, parfois à des difficultés qui durent. Il faut savoir affronter ces difficultés, garder notre âme, être patients, persévérer, *depositum custodire* (1 Tm 6 20). Le ministère des anges nous est accordé à cette fin, *ut conservent nos* (Mt 4 10). À cette fin correspond le vœu exprimé au moment de la communion eucharistique, *ut custodiat animam meam in vitam aeternam*. (*Miss. Rom.*)

Mais la question demeure. À propos de la vie chrétienne, comment pouvons-nous concilier une description dont les termes dérivent de la fermeté de l'âme, des circonstances, du mode, de l'acte principal ou héroïque de la vertu de force, et, la hiérarchie des vertus chrétiennes établie dans la *Somme théologique*, la primauté de la charité?

Il convient de parler des choses en des termes relatifs aux plus parfaites d'entre elles. Ainsi, nous parlons spontanément des êtres naturels en des termes de vie, c'est-à-dire en des termes liés, dans leur première imposition, aux conditions des êtres naturels les plus parfaits.² Suivant cet usage, nous désignons une nation par ses grands hommes, ses héros, ses génies. Une école est dénommée par son maître,

1. SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.123, a.12, c.

2. Denominaciones consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in *II De Anima*. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva, unde et ipsum nomen naturae translatum est, a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae nativitas dicitur. SAINT THOMAS, *Ia*, q.115, a.2, c.

la famille, par le père. Une généalogie s'établit par la lignée paternelle.¹ Dans le dénombrement d'un groupe, les individus sont désignés par la tête, *per capita*. Or, la charité est la plus parfaite parmi les vertus chrétiennes, *major autem horum est caritas* (1 Co 13 13).

Il convient encore de parler d'une chose en des termes qui se réfèrent au sommet de cette chose, à sa puissance culminante, à sa fin. Il est juste de désigner l'âme de la plante par la génération, de dénommer l'âme de l'animal par le sens, l'âme humaine, par la raison.² La langue latine signifie l'association de l'homme et de la femme dans la vie domestique par un mot, *matrimonium*, qui se réfère au bien de l'enfant.³ Il est opportun de signifier le sacerdoce en des termes relatifs à l'eucharistie.⁴ Or, la charité est la fin de la loi, *finis autem praecepti est caritas* (1 Tm 1 5).

Il convient enfin de dénommer une chose par sa forme. Nous désignons les œuvres d'art suivant cet usage, par leur forme. Ainsi en est-il des œuvres de la raison spéculative : une énonciation est dite affirmative ou négative en dépendance du verbe.⁵ Or, la charité est la forme de la vie chrétienne.⁶

Indéniablement, il y a dans l'Écriture et dans la Liturgie un langage dont les termes dérivent de la charité de Dieu envers l'homme. *Filii Dei nominamur et sumus* (1 Jn 3 1). Mais ce langage n'est-il pas le seul approprié à la vie chrétienne? Transposant le mot de saint Paul, *omnia in caritate fiant* (1 Co 16 14), ne devrions-nous pas dire : *omnia a caritate denominentur*? Lorsqu'il se présente à propos de la vie chrétienne, un mode d'expression lié à la fermeté de l'âme ou à la vertu de force est-il conforme à l'art de dénommer les choses selon la *méthode scolastique*? Nous pouvons dédoubler la question. Ce mode d'expression est-il proportionné à l'intelligence commune, accessible aux enfants dans le Christ, *parvulis in Christo*, à ceux auxquels l'Apôtre

1. *IV Sent.*, d.36, q.1, a.4, ad 4; *Suppl.*, q.52, a.4, ad 4.

2. Quia igitur justum est, ut omnia definiantur et denominentur a fine, finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum tale quale ipsum est, sequitur quod ipsa sit generativa alterius similis secundum speciem. In *II De Anima*, lect.9, Marietti, n. 347. — Res a fine plerumque nominantur tanquam ab optimo (*Suppl.*, qu.65, a.3, c.), a principali virtute (*Ia*, q.79, a.1, ad 1), a fine et complemento (*IIIa*, q.62, a.2, ad 3), a suo complemento (*III Sent.*, d.39, a.4, c.).

3. *Suppl.*, q.44, a.2, c.

4. Inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est eucharistiae sacramentum; oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam unumquodque denominatur a fine. *IV Cont. Gent.*, c.74.

5. Denominatio autem fit a forma quae dat speciem rei. Et ideo potius fecit (Aristoteles) mentionem de verbo tanquam de parte principali et formaliori. In *I Perih.*, lect.8, Marietti, n.96. — Illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam, sed sufficit quod significetur per modum formae, grammaticè loquendo. *De Pot.*, q.7, a.10, ad 8.

6. *IIa IIae*, q.23, a.8.

convient de donner « le lait à boire et non pas une nourriture solide » (1 Co 3 2) ? Semblable question paraîtrait vaine et superflue, si l'on n'admettait pas qu'il faille parfois s'arrêter et réfléchir, afin de discerner, parmi différentes manières d'exprimer une réalité spirituelle, celle qui nous est vraiment familière et plus manifeste que les autres. Mais il demeure que le moyen le plus sûr de désorienter la marche de l'intelligence consiste à délaissier un mode d'expression qui soit à notre mesure.

IV. L'ART DE DÉNOMMER LES CHOSES

Le deuxième livre des *Topiques* contient la règle suivante concernant le langage approprié à la dialectique : « Il faut déterminer quelles sortes des choses il convient, et quelles sortes de choses il ne convient pas d'appeler comme le commun des hommes. Cela est, en effet, utile à la fois pour établir et pour réfuter un problème. C'est ainsi que nous pouvons dire qu'il faut distinguer les choses par leurs dénominations courantes, mais quand nous demandons quelles sortes de choses sont ou ne sont pas de telle espèce, il ne faut plus s'en remettre au vulgaire. »¹ Cette règle, reçue par saint Albert, *res ipsas nominandum ut plures*,² et reçue par saint Thomas, *nominibus utendum ut plures*,³

1. Definire oportet qualia vocanda sint, ut multi vocant, qualia non. Hoc autem utile est et ad confirmandum et ad refellendum. Veluti quod iis nominibus res sunt appellandae, quibus multi utuntur : cum autem quaeritur quales res sint, ejusmodi vel non ejusmodi, non est amplius sequenda multitudo. ARISTOTE, *II Topicorum*, cap.2. La traduction française est celle de J. TRICOT, *Organon, Les Topiques*, Vrin, 1950, p.58.

2. Quoniam nominationibus res ipsas nominandum sive nuncupandum ut plures, sive communitas hominum nominat ipsas easdem. Sed quae rerum sint hujus virtutis vel effectus, jam non attendendum est pluribus qui vires et naturas rerum ignorant. . . . Propter quod dicitur communiter, quod loquendum est ut plures, sentiendum autem ut pauci : quia sapientes sunt pauci. . . . Verum est, quod a rerum proprietatibus sapientes imposuerunt et imponunt vocabula, sed ab exterioribus rei imposita sunt et communibus : et sic sunt in usu communiter loquentium ; et hoc modo etiam in loquendo sumenda sunt vocabula. SAINT ALBERT, *Comm. in lib. Topicorum*, II, cap.4.

3. Significatio autem nominis accipienda est ab eo, quod intendunt communiter loquentes per illud nomen significare : unde et in *II Topicorum* dicitur quod nominibus utendum est, ut plures utuntur. S. THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect.4, Marietti, n.33. Cf. *I Cont. Gent.*, c.1. — Quando autem mens per sensibilia moveri studet ad contemplativos intellectos, pretiosiores omnino sunt, manifestiores sensum partitiones, sicut planiores orationes, planiora visibilia ; sicut quando non plana sunt appositae sensibus neque ipsi praesentate menti sensibilia bene poterunt. DENYS, *De Divinis Nominibus*, lect.IX, cap.4, Marietti, n. 162. Ostendit [Dionysius] quod vocibus manifestioribus est magis utendum ; et dicit quod quando mens nostra studet moveri ad contemplationem intellectivam per sensibilia, tunc sunt pretiosiores, id est utiliores illae sensibiles species quae manifestius portant vel deferunt intellectuales intentiones, ut planiores orationes, manifestiora visibilia. Sed quando ea quae non sunt manifesta in sensibilibus repraesentantur sensibus, tunc nec ipsi sensus possunt bene repraesentare sensibilia menti, ita scilicet quod ex ipsis sensibilibus intelligibilia capiantur. Et ideo, quia nomen amoris *planius et communius*, quam nomen dilectionis est, magis eo utendum ad intellectualem intentionem significandam. S. THOMAS, *In lib. Dionysii De divinis nominibus*, *ibid.*, lect.IX, cap.4, Marietti, n.415.

est la première dans l'art de dénommer les choses. Comment l'entendre ? Il y aurait méprise, si l'on interprétait *ut plures* dans le sens de la statistique. Cette règle propose que la dénomination des choses soit accessible à l'intelligence du grand nombre, c'est-à-dire conforme au procédé naturel et coutumier de l'intelligence humaine, à un ordre qui lui est familier.¹ Elle propose l'usage du non *commun*, *nomen planius et communius* (saint Thomas), *impositum a rei communibus* (saint Albert).

L'intelligence désire naturellement connaître les choses selon leur ordre. Par l'effet d'une inclination native, elle s'applique à saisir un effet pour autant qu'il provient de sa cause, la nature d'une chose comme racine de ses propriétés, et ces propriétés selon leur ordre d'inhérence. Cependant, au niveau de l'intelligence humaine, il y a non seulement un ordre selon l'être, mais il y a aussi un ordre selon la connaissance. *Potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit ; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda.*²

Dans le cas des sens externes, un ordre selon la connaissance ne s'impose pas. Sans infirmer la valeur de la connaissance sensible, la succession des objets peut être laissée au hasard. Lorsque les conditions physiques sont normales, l'actualisation du sens en présence de son objet est *immédiate*. En face du spectre, mise à part une accommodation physiologique extrinsèque à la connaissance, l'œil passe indifféremment d'une couleur à une autre. Il importe peu que le premier acte de la vue se porte sur le vert, le rouge ou l'indigo. Le sens externe ne discourt pas ; ses actes sont discrets, séparés, indépendants. Il perçoit les qualités sensibles dans l'ordre où elles se présentent, et d'autant plus vivement que l'une d'elles tranche sur les autres. *Se habet aequaliter ad sensibilia*. Mais une semblable indifférence, à l'égard des choses offertes à son investigation, est étrangère à l'intelligence ; l'occurrence désordonnée des objets lui est contraire.

Les choses ne sont pas également intelligibles, également perceptibles par l'intelligence. Le progrès de la connaissance intellectuelle s'effectue suivant un ordre conforme aux exigences de la raison. L'intelligence acquiert de nouvelles connaissances, s'actualise peu à peu, par l'effort d'un discours qui la porte d'une chose vers une autre. Elle parvient ainsi à la connaissance de la cause à partir d'une connaissance préalable de l'effet, suivant en cela un ordre qui lui est approprié, non pas suivant l'ordre des choses.

Dans leur critique de Platon rêvant que les choses existaient concrètement telles qu'il les concevait, Aristote et saint Thomas rappellent à maintes reprises la différence qui sépare le mode de connaître

1. Maurice DIONNE, *Le mot, signe et instrument de l'intelligence*, Notes manuscrites.

2. S. THOMAS, *De Ver.*, q.11, a.1, ad 12.

et le mode d'être.¹ Les choses sont contenues dans l'intelligence selon le mode de l'intelligence. L'identification de ce mode au mode de l'existence concrète des choses hors de l'intelligence conduirait à partager le rêve platonicien ou encore à refuser la possibilité d'une science des choses engagées dans l'incessante mobilité du cosmos.

Or, le mot signifie l'intelligence. Un mot est le signe d'une idée et l'idée est le signe d'une chose. Les mots se réfèrent aux choses par l'intermédiaire de la conception de l'intelligence. Nous dénommons les choses comme nous les connaissons. *Voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.*² Ainsi, le mot imite l'intelligence d'où il procède.

Dans leur mode de signifier, les mots qui composent notre langage à propos des réalités spirituelles se conforment, non pas au mode concret de ces réalités, mais au mode de notre connaissance. Or, cette connaissance est liée, dans sa genèse, à la condition des êtres matériels où elle trouve son objet propre. Il suit de là que notre langage, dans la désignation et la description d'une réalité spirituelle, demeure inévitablement marqué par une référence à la structure de l'être matériel. Nous signifions ainsi par un nom concret l'être subsistant, et, par un nom abstrait, une forme simple.³ Il y a là une déficience dans le mode du langage, un désaccord entre le mode d'expression et le mode d'être.

Le langage imite la connaissance et progresse avec elle. Or, le progrès de notre connaissance intellectuelle s'effectue par un passage de l'apparence extérieure à la réalité cachée, de ce qui nous est familier, manifeste, plus connu, à ce qui nous est moins connu. Suivant cette voie, il y a, dans l'usage d'un mot, passage d'une signification à une autre. Dans la mesure où notre connaissance devient plus distincte, il arrive qu'un même mot, après avoir désigné l'aspect notoire d'une chose, désigne peu à peu ses propriétés moins apparentes, ses éléments cachés ; il arrive qu'un même mot, par une première imposition, signifie un aspect qui frappe le sens, et, par des impositions ultérieures, une réalité offerte au seul regard de l'intelligence. Mais au terme de cette

1. Ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. *In I Metaph.*, lect.10, Marietti, n.158.

2. *Ia*, q.13, a.1, c. ; cf. *Q.Disp. De Veritate* q.4, a.1, c.

3. Nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illud modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens ; habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretionem ; quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. *I Cont. Gent.*, c.30 ; cf. *Ia*, q.13, a.1, ad 2.

évolution dans l'usage, le mot conserve une référence à sa première imposition. Ainsi en est-il de *vision*, de *lumière*.¹ Nous parlons volontiers de la connaissance en des termes qui se réfèrent à la vision de l'œil, d'un principe de manifestation, en des termes qui se réfèrent à la lumière sensible. Nous parlons de l'amour en des termes qui évoquent le mode du toucher.² Nous décrivons l'art libéral en des termes qui dérivent de l'art servile, la loi, en des termes qui dérivent de la loi positive. Nous signifions un mouvement quel qu'il soit, en des termes qui concernent premièrement le mouvement local ; nous parlons des *circonstances* de l'acte humain, usant ainsi d'une locution relative au lieu physique.³

Cette référence à la première imposition d'un mot est pour nous instructive ; elle nous guide lorsqu'il s'agit de fixer les impositions ultérieures. Comme l'occurrence désordonnée des objets, l'usage désordonné des mots contrarie la vie de l'intelligence. À une affirmation déjà citée, *non se habet aequaliter ad omnia consideranda*, nous pourrions ajouter : *neque ad omnia nomina imponenda*.

« Les dénominations, écrit Charles Bonnet, ne sont pas des choses indifférentes, et il serait à souhaiter que celles par lesquelles on désigne les êtres de la nature réveillassent toujours dans l'esprit l'idée de quelque'un des caractères principaux par lesquels ces êtres s'offrent d'abord à nous. »⁴ Cette remarque n'est pas moins judicieuse à propos des choses surnaturelles, à propos de la vie chrétienne.

Suivant ce procédé, lorsqu'une réalité est cachée, soustraite à nos regards, il arrivera qu'elle soit désignée et décrite en des termes qui concernent ses éléments les plus accessibles pour nous. Or, la connaissance d'un élément commun précède la connaissance d'un élément spécifique. La première est confuse ; elle n'oblige pas encore l'intelligence à distinguer. Elle nous est plus facile, plus proportionnée. Le clair-obscur nous est familier, la lumière intense qui détaille crûment un objet nous aveugle. *Sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis ; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa*.⁵ Voilà pourquoi il est usuel de retenir le nom du genre

1. *Ia*, q.67, a.1, c.

2. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. *Ia IIae*, q.86, a.1, c. ; cf. *ibid.*, q.28, a.3.

3. Quia nomina sunt signa intellectuum, necesse est, quod secundum processum intellectivae cognitionis, sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in *X Metaph.*, ab his quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria ; at similiter nominibus pertinentibus ad motum localem, utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiae ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos. *Ia IIae*, q.7, a.1, c.

4. Charles BONNET, *Contemplation de la nature*, XII^e part., chap.21.

5. ARISTOTE, *Phys.*, I, c.1 ; cf. s. THOMAS, *Ia*, q.85, a.3, c.

pour désigner l'espèce la moins parfaite, c'est-à-dire l'espèce qui présente le plus d'affinité avec le genre lui-même. Or, la vie chrétienne est une vie cachée. *Vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* (Col 33). Il convient qu'elle nous soit décrite en des termes qui nous soient accessibles. Elle procède d'un ensemble indissociable de vertus, parmi lesquelles la charité est la vertu culminante. Mais il convient qu'elle nous soit décrite en des termes qui dérivent de la condition la plus commune de l'acte vertueux, en des termes qui dérivent de la vertu à laquelle s'applique notoirement une raison très commune.

V. LA FERMETÉ DE L'ÂME

L'appétit sensible, la volonté et la raison sont naturellement ordonnés à leurs actes. Mais cette ordination native laisse place à l'indétermination ; elle ne certifie pas la perfection de l'acte. Laisnée à elle-même, la faculté est indifférente, flexible, passible des contraires. L'acte peut être différé ou encore il s'avère pénible. La présence d'une vertu surmonte cette indifférence. Elle détermine la faculté, conforte son inclination. Elle assure la stabilité, la promptitude et l'agrément de l'action.

La vertu est une qualité complémentaire, une qualité qui s'ajoute à la faculté et comble sa déficience. Elle assure trois conditions : le mode, la fermeté et la rectitude. *Haec igitur tria, scilicet modus, firmitas et rectitudo, in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur.*¹ Or, parmi ces trois conditions générales, la fermeté est la condition la plus commune.²

Le mode accompagne la vertu en autant qu'elle est morale. La rectitude est une condition plus générale et se rattache à la vertu comme telle. La fermeté de l'âme ou stabilité de la puissance d'agir est une condition de la vertu en autant qu'elle est un *habitus*, une qualité difficilement mobile. *Secundum rationem habitus, ut scilicet aliquis firme idest constanter quantum ad seipsum, immobiliter idest a nullo exteriori ab hoc removeatur.*³

1. SAINT THOMAS, *III Sent.*, d.33, q.1, a.1, sol.3.

2. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur ; quod dictum est ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti ; quod dicebatur ad justitiam pertinere. In hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat ; quod dicebatur pertinere ad temperantiam. *Idem*, q.61, a.4, c. — Ces conditions générales, comme le voulait un contemporain de saint Thomas, ne spécifient pas les vertus cardinales. Mais elles se retrouvent dans chaque vertu, rattachées plus ou moins profondément, soit à la vertu morale, soit à la vertu ou, en dernière analyse, à l'*habitus*.

3. *In II Ethic.*, lect.4, Marietti, n.283. — *Habitus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione ; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habituales fuerint stabilita. De Virt. in communi, a.1, c.*

La vie chrétienne est à la fois morale et principalement théologale. Dans la mesure où elle est théologale, deux conditions générales de la vertu lui appartiennent, la fermeté et la rectitude. Le mode, approprié à la tempérance, est étranger aux vertus de foi, d'espérance et de charité. *Causa diligendi Deum, Deus est, modus sine modo diligere.*¹ Dieu lui-même est la mesure. La vertu théologale est d'autant plus parfaite qu'elle s'approche davantage du sommet.²

Comparée à la rectitude, la fermeté de la puissance dans son inclination à l'acte est une condition plus profonde et plus commune, une condition de la vertu plus commune que la vertu elle-même, puisqu'elle se rattache à la nature de l'*habitus*. Or, le *commun* nous est familier. Suivant le procédé de notre connaissance, il est juste que certaines expressions, à propos de la vie vertueuse et à propos de la vie chrétienne, dérivent de l'affermissement des puissances d'agir, de la fermeté de l'âme. *Suscepisti me, Domine, et confirmasti me in conspectu tuo* (Ps 40 13).

VI. LA VERTU DE FORCE

Dans l'organisme surnaturel, les vertus morales nous sont plus connues, plus manifestes que les vertus théologales. Nous accédons, par l'amitié humaine, à une certaine intelligence de la charité. Or, parmi les vertus morales, la force est spécialement manifeste à nos yeux, éclatante dans son acte héroïque. Sous cet angle, elle peut être considérée, soit en elle-même, soit comme signe de la charité impé-
rante.

A. Une vertu plus manifeste que les autres :

Il y aurait lieu de chercher à justifier l'ordre suivi par Aristote, dans l'*Éthique*, à propos des vertus cardinales.³ Il traite en premier lieu de la force, et successivement, de la tempérance, de la justice et de la prudence. Justifiant cet ordre, il conviendrait de faire voir, entre autres choses, que cet exposé des vertus cardinales procède de la vertu la plus manifeste.

1. SAINT BERNARD, *De Dilig. Deum*, cap.1, PL, 182, 974.

2. Nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum. SAINT THOMAS, *Ia IIae*, q.64, a.4, c.

3. Saint Albert nous donne l'indication suivante : Si autem attendatur difficile et bonum, in quo est virtus consuetudinalis, tunc prima erit fortitudo, quae maxime est circa difficile et bonum, et consequenter temperantia, quae post hoc consistit in magis difficili et bono, et tertio iustitia et ultimo prudentia. Hunc ordinem videtur tenere Aristoteles in *Ethicis*. *De Bono*, tract.I, q.6, a.3.

1. La vertu de force est rattachée de plus près à la racine du mot vertu. Le vocable grec *arété* désigne premièrement une qualité du corps, la force physique, l'agilité ; suivant l'usage, il désigne une qualité de l'âme, le courage, l'énergie morale.¹ « *L'arété*, écrit Henri Marrou, c'est, de façon très générale, la valeur, au sens chevaleresque du mot, ce qui fait de l'homme un brave, un héros. »² Le mot latin *virtus*, à la manière du vocable grec, se réfère d'abord à la force, à la vigueur du corps ; il signifie peu à peu la fermeté du caractère, une qualité morale, la vertu, le mérite.³ *Virtus* dérive de *vir* qui désigne l'homme dans sa force physique et morale, l'homme capable d'une action difficile et méritante. On constate ainsi une affinité particulière entre l'étymologie de *virtus* et la vertu cardinale de force. Il semble que cette vertu retient pour elle un nom commun aux qualités de l'âme, ou encore, suivant une remarque judicieuse de Cicéron, que les qualités de l'âme sont nommées par elle. *Quum omnes rectae animi affectiones virtutes appellantur, non sit hoc proprium nomen omnium ; sed ab ea, quae una ceteris excellat, omnes nominatae sint. Appellata est enim ex viro virtus : viri autem propria maxime est fortitudo.*⁴ En marge de ce passage des *Tusculanes*, John Davies notera : *virtus, ut Graecis arete, proprie fortitudinem denotabat.*⁵

1. BAILLY, *Dict. grec-français*, au mot *arété*.

2. HENRI MARROU, *L'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, éd. du Seuil, 1950, p.37.

3. QUICHERAT, *Dict. latin-français*, au mot *virtus*. — Nomen Virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem. DENYS, *De Cael. Hier.*, cap.8, PL, 3, 237 ; cf. SAINT THOMAS, *Ia*, q.108, a.5, ad 1. Nomen virtutis, secundum sui primam impositionem, videtur in quandam violentiam sonare. Unde in *III De Coelo*, cap.2, dicitur quod motus accidentaliter, idest violentus, est qui est a virtute, idest a violentia, non cum auxilio naturae. *III Sent.*, d.23, q.1, a.3, sol.1.

4. CICÉRON, *Tusculanarum Quaestionum*, lib.I, 18, éd. Bibli. Class. Lat., 1833, t.16, pp.220-221.

5. JOHN DAVIES, *Ciceronis Tusculanarum, ibid.*, ed Cantabrigiae, 1830. Dans la perspective d'une attribution analogique, opposant ce *proprie* à *communiter*, comme le fait s. Thomas du signe (*Q. Disp. De Ver.*, a.9, a.4, ad 4), nous pourrions dire, tantôt de la force, tantôt de la prudence, qu'elle est *proprement* vertu. Distinguant l'ordre de la connaissance et l'ordre des choses dans une attribution analogique (*Cont. Gent.*, lib.I, cap.34), nous pourrions affirmer : *secundum ordinem cognitionis, virtus per prius dicitur de fortitudine ; secundum ordinem rerum, virtus per prius dicitur de prudentia*. Nous lisons dans le *Commentaire des Sentences* : *id quod est virtutis, inquantum est virtus, est principaliter in fortitudine, propter difficultatem (III Sent., d.33, a.2, a.5, ad 3)*. Et encore : *quando aliqua dividuntur, aequaliter recipientia communis praedicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius ; sed quando commune praedicatur de eis per prius et posterius, tunc primum ponitur in definitione aliorum, sicut substantia in definitione accidentium. Et propter hoc prudentia ponitur in definitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis, et per consequens ratio virtutis invenitur ; quia prius est quod est per essentiam quam quod est per participationem (ibid., d.33, q.1, a.1, sol. 2, ad 1)*. Dans cette perspective, nous pourrions, pour une bonne part, justifier la priorité de la vertu de force dans l'exposé de l'*Éthique* (force, tempérance, justice, prudence), et la priorité de la vertu de prudence dans l'exposé de la *Somme Théologique* (prudence, justice, force, tempérance). Ainsi, l'exposé de l'*Éthique* nous apparaîtrait approprié à l'ordre de notre connaissance, l'exposé

2. La fermeté de l'âme, sa constance, son immobilité devant la difficulté sont appropriées à la vertu de force. *Virtutes cardinales sive principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur « firmiter operari », ut patet in II Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo.*¹ Or, cette fermeté de l'âme est, parmi les conditions générales de la vertu, la condition la plus commune. Sous cet angle, la vertu de force nous apparaît ainsi plus manifeste que les autres vertus cardinales.

3. Une raison très commune de vertu, *ultimum potentiae*, s'applique aux vertus cardinales ; mais cette raison s'applique à la force avec une évidence particulière. La vertu d'un être se mesure à son effet culminant, à son effet majeur, un effet au delà duquel il ne peut rien de plus. On estime la vertu d'un marcheur par la distance maximum qu'il peut franchir, par l'extrême limite qu'il peut atteindre ; la vertu d'un athlète, par le poids le plus lourd qu'il peut soulever. La vertu d'un être se définit par le terme de sa puissance.

Virtus est ultimum potentiae. Cet axiome aristotélicien, extrait du *De Coelo*,² est appliqué judicieusement par saint Thomas aux choses qui nous semblent de prime abord les plus diverses.³ À propos des vertus acquises ou infuses, *ultimum potentiae* s'applique, tantôt à l'objet, tantôt à l'acte ou encore à la puissance elle-même. Ces trois applications se succèdent dans le texte suivant :

a) *Virtus alicujus rei attenditur secundum ultimum quod potest, puta in eo, quod potest ferre centum libras, virtus ejus determinatur non ex hoc quod fert quinquaginta, sed ex hoc quod centum, ut dicitur in I De Coelo.* — b) *Ultimum autem ad quod potentia rei se extendit, est bonum opus. Et ideo ad virtutem cujuslibet rei pertinet, quod reddat bonum opus.* — c) *Et quia perfecta operatio non procedit nisi a perfecto agente, consequens est, quod secundum virtutem propriam unaquaeque res et bona sit, et bene operetur.*⁴

La dernière de ces trois applications, *ultimum potentiae* c'est-à-dire complément de la puissance, est déclarée essentielle.⁵ En effet, la

de la *Somme Théologique*, conforme à l'ordre des choses. À propos des vertus cardinales, *l'incipiens*, auquel s'adresse s. Thomas dans le prologue de la *Somme*, serait celui qui aurait préalablement suivi la démarche de l'*Éthique*.

1. SAINT THOMAS, *I Ia I Iae*, q.123, a.11, c.

2. ARISTOTE, *De Coelo*, I, c.11 ; cf. SAINT THOMAS, *ibid.*, Marietti, n.249.

3. JASMIN BOULAY, *Les différentes acceptions de l'axiome aristotélicien, virtus ultimum potentiae*, chez saint Thomas, article à paraître dans cette revue.

4. SAINT THOMAS, *In II Ethic.*, lect.6, Marietti, n.308.

5. *Illā definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quae potentia potest ; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, est in eo in quantum potest ferre centum libras non in quantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi*

vertu est essentiellement une qualité qui s'ajoute à la faculté, l'achève et la parfait dans son inclination à l'acte. La première application, *ultimum in re de potentia*,¹ concerne l'objet le meilleur et à la fois le plus difficile qui s'offre à la puissance, l'objet le plus distant dont elle est capable.² Il est vrai que cette application est séparable des deux autres. Un objectif ultime peut être atteint sans que l'acte revête le mode vertueux, possible par conséquent sans la présence de la vertu dans la faculté, comme il arrive chez celui qui accomplit la bien péniblement, *operando justa, sed non juste, temperata sed non temperate*.³ Mais cet *ultimum in re de potentia* est très commun ; il nous est plus familier. Il nous est plus facile de qualifier d'ultime l'objet d'un acte que l'acte lui-même ou encore la puissance d'où il procède. Ainsi différents objectifs ultimes dans la matière morale notifient les vertus cardinales. *Istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia*.⁴ Or, l'*ultimum in re* nous apparaît dans l'objet de la vertu de force avec une évidence particulière. Il y a, dans la matière de cette vertu, un objectif dont la culmine est évidente et notoire.

Il est difficile d'atteindre au bien de la tempérance, en raison de la contemporanéité, de la proximité, de la naturalité du bien délectable. *Concupiscentia delectationis et communior est et naturalior et magis durat*.⁵ Mais il est plus difficile d'atteindre au bien de la force. *Gravius*

essentialiter ; et sic virtus dicitur ultimum potentiae, qui designat potentiae complementum ; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non. *De Virt. in Comm.*, a.1, ad 6.

1. *De Virt. in Comm.*, a.1, c. ; *Ia IIae*, q.55, a.1, ad 1.

2. In quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficilimum. *De Virt. in Comm.*, a.13, ad 1. In ea quae sunt magis distantia. *IIa IIae*, q.141, a.7, ad 1. « Virtus est perfectio potentiae. » Et intelligitur esse perfectio potentiae, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in *I De Coelo*. Perfectio autem potentiae non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quae habet aliquam magnitudinem aut difficultatem ; quaelibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit circa difficile et bonum. *IIa IIae*, q.129, a.2, c.

3. Non sufficit ad rationem virtutis quod potentia per actum ponatur in ultimo quantum ad objectum, sed oportet quod ponatur in ultimo quantum ad modum agendi. *III Sent.*, d.23, q.2, a.3, sol.3.

4. *Ia IIae*, q.61, a.3, c. — Virtutes principales dicuntur quae sunt circa illud quod est potissimum in materia. *III Sent.*, d.33, a.2, a.1, sol.1. — Hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Ainsi, la force a pour matière les périls de mort (*IIa IIae*, q.123, a.4, c.), et la tempérance, les plaisirs du toucher (*ibid.*, q.141, a.4, c). Virtutes quae ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficilimum et optimum est conditionem ejus observare : sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationes tactus (*ibid.*, q.149, a.1, c.).

5. *In II Ethic.*, lect.3, Marietti, n.278. — Tentatio carnis pro tanto dicitur gravior, quia est ipsi tentato proximior. *II Sent.*, d.21, q.1, a.2, ad 2.

*impellit dolor corporis quam voluptas.*¹ Il est plus ardu de vaincre la crainte de la mort qu'il n'est malaisé de modérer l'inclination au plaisir. Pour vaincre cette crainte, il faut contrarier une inclination antérieure, plus fondamentale, celle qui a pour terme la permanence de la personne.²

L'*ultimum in re* dans la charité est en quelque sorte dissimulé à nos yeux. *Oculus non vidit* (1 Co 2 9). Mais dans la vertu de force, l'objectif ultime paraît avec éclat. Il y a, dans l'exercice de cette vertu, l'atteinte indéniable et notoire d'un sommet. Dès lors, on empruntera spontanément à cette vertu, à son acte principal, voire à son acte héroïque, des expressions familières pour décrire les vertus. Il nous conviendra d'entendre parler de la vie chrétienne en des termes qui dérivent de la vertu de force.

B. Un signe manifeste de la charité :

Le martyr est l'acte héroïque de la vertu de force impérée par la charité.³ Or, une vertu élicitive est l'instrument, *quasi organum*, de la vertu impérante. Comme l'instrument démontre la vertu de l'agent *non solum servit ad exsequendam operationem agentis, sed ad ostendendam*

1. *Ila Ilae*, q.123, a.11, c. — Amor conservationis vitae, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quaecumque delectationes ciborum vel venereorum, quae ad conservationem vitae ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum quae est in cibus et venereis. *Ibid.*, q.142, a.4, c. — Et ideo quando quis obtinet victoriam de morte et de ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. *Suppl.*, q.96, a.6, c. Cf. *Ia Ilae*, q.35, a.6, ad 3. — Licet enim magis difficile sit opus fortitudinis quam opus temperantiae, tamen extrinsecum est et non habet rationem trahentis et boni, sed potius excitat horrorem et videtur malum et triste statim. Delectabile autem innatum intrinsecus est innatum nobis et connaturale et apparens bonum et trahens similitudinem boni et ideo est efficacax valde ad inclinandum post se consensum, nisi adsit firmitas animi. SAINT ALBERT, *De bono*, tr.III, q.1, a.1, ad 2.

2. À ce sujet voici un texte où saint Thomas compare l'aureole des martyrs à l'aureole des vierges et des docteurs : Prae eminentia aureolae ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo, ex parte pugnae, ut dicatur aureola potior quae fortiori pugnae debetur. Et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodammodo, et aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrum est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens. Sed pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior, et magis nobis imminet e vicino. Secundo, ex parte eorum de quibus est pugna. Et sic aureola doctorum inter omnes est potior. Quia huiusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia ; aliae vero pugnae circa sensibiles passiones. — Sed illa eminentia quae attenditur ex parte pugnae, est aureolae essentialior : quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnae quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quae attenditur ex parte nostri inquantum est nobis vicinior. Et ideo simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior. Et ideo dicitur *Matth.*, 5, 10, in *Glossa*, quod in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet, scilicet « Beati qui persecutionem patiuntur », omnes aliae perficiuntur. Et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praeordinat. *Suppl.*, q.96, a.12, c.

3. *Ila Ilae*, q.124, a.2, ad 2.

virtutem ipsius,¹ ainsi la vertu élicitive, dans son acte externe, démontre l'intensité de la vertu qui impère. Parmi les actes vertueux, le martyr, acte externe de la vertu de force, démontre à nos yeux et avec éclat l'intensité, la perfection de la charité impérante, *maxime demonstrat perfectionem caritatis, quasi maximae caritatis signum*.² Nous imaginons vivement à quel point il peut en coûter d'affronter la mort, et nous reconnaissons bien la grandeur de l'amour chez celui qui donne sa vie pour le Christ. *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Jn 15 13). L'Église nous propose à bon droit l'exemple des martyrs. Nous avons en propre l'indétermination, l'inattention nous est facile, la somnolence, aisée. *Non potuistis una hora vigilare mecum* (Mt 25 40). Il nous convient d'être tirés de notre sommeil, d'être heurtés par des signes frappants. L'Église conserve une attention spéciale, une prédilection à l'endroit des martyrs. Elle nous propose, en eux, des exemples probants de vie chrétienne, et, dans le don de leur vie, l'image vive d'une charité intense.

VII. LA RECTITUDE DE L'ÂME

« Il y avait jadis, au pays de Uç, un homme appelé Job : un homme intègre et droit. » (Job 1 1). Nous nous représentons spontanément l'homme de bien sous les traits d'un homme droit, d'un homme juste. *Joseph autem vir ejus, cum esset justus* (Mt 1 19). Au sujet de la condition native de l'humanité, nous parlons d'un état de justice originelle. Le don de la grâce, fait au pécheur après le regret et le pardon de ses fautes, s'appelle une justification. Pourquoi la grâce, racine de toutes les vertus chrétiennes, est-elle nommée par la justice ? La question pourrait être mise en relief, par de nombreuses références à l'Écriture et à la Liturgie. Pourquoi la vie chrétienne est-elle souvent décrite en des termes qui dérivent de la rectitude, de la droiture, du *devoir* ? Pourquoi le disciple du Christ est-il dénommé un juste ? Cette question est liée à la précédente concernant la fermeté de l'âme. Voici en bref quelques éléments de solution.

1. *Suppl.*, q.80, a.1, ad 1.

2. Le martyr possède une valeur intrinsèque. « Le Christ appelle lui-même au martyr, et fait du martyr une grâce privilégiée. » (Erik PETERSON, *Témoins de la vérité*, Leipzig, 1937, p.20 ; cf. pp.9-29.) Le martyr est un sacrifice ultime conforme à la passion du Christ, *Christo conformatur in passione* (*De Ver.*, q.26, a.6, ad 3), *per imitationem operis* (*IIIa*, q.66, a.12, c.). Il signifie la charité — c'est l'aspect auquel nous nous sommes arrêtés — mais il n'est pas un pur signe. Suivant une distinction de Cajetan, *res ut sint, res ut representent* (*In Iam*, q.55, a.3, n.12), qu'il applique lui-même, le martyr est *vera res, hoc est operatio illius cujus dicitur signum. Tale enim signum intrinsece claudit in se suam perfectionem juxta modum sui generis, et signi rationem induit ea ratione quia demonstrat suum principium.* (*In IIam IIae*, q.124, a.3, n.5.)

À chacune des vertus correspond un ou plusieurs préceptes. *Praecepta legis dantur de actibus virtutum*.¹ La loi ancienne contient des préceptes relatifs aux actes de chaque vertu.² Intérieure dans son élément principal qui est la grâce de l'Esprit-Saint reçue dans l'âme, la loi nouvelle conserve ces préceptes, garantit leur interprétation, leur observance, et ajoute les conseils, instruments d'une vie parfaite. *Non veni solvere legem, sed adimplere* (Mt 5 17). Ainsi, l'étude de chacune des vertus, dans la *Somme théologique*, s'achève par une question consacrée aux préceptes correspondants, préceptes du décalogue ou autres préceptes moraux de la loi.

Le précepte a pour matière une chose due, il consigne un devoir. *Cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet, habet rationem debiti*.⁴ Or, les préceptes du décalogue s'adressent au peuple, à la multitude. Ils se présentent comme impératifs aisément reçus par l'intelligence, d'emblée compris et acceptés par tous, *modica consideratione, cadunt in aestimatione omnium*.⁵ Ils sont communs,⁷ manifestes.

Or, l'obligation, la dette, le devoir, soit la *ratio debiti*, concernent spécialement la justice.⁸ Cette raison du devoir, de ce qui doit être, de ce qui est dû, apparaît dans la justice, avec une évidence tout à fait particulière à nos yeux. Mais déjà dans les vertus annexes de la justice, vérité, gratitude, vindicte, libéralité, amitié, cette raison décline et apparaît moins nettement.⁹ Elle est, dans les autres vertus morales, plus cachée, latente, *magis latens quam in justitia*.¹⁰ Voilà pourquoi les préceptes du décalogue proposent des choses dues ; ils concernent la rectitude, la justice. Dans les choses qui lui sont personnelles, il semble, à première vue, que l'homme soit maître de lui-

1. SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.2, a.5, c.

2. *Lex divina convenien ter proponit praecepta de actibus omnium virtutum ; ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti ; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii. Ia IIae, q.100. a.2, c.*

3. *Ia IIae*, q.99, a.1, c.

4. *Ia IIae*, q.100, a.5, ad 1 ; cf. *IIa IIae*, q.44, a.1, c.

5. *Ia IIae*, q.100, a.3, c.

6. *IIa IIae*, q.56, a.1, c.

7. Il n'y aura donc pas de précepte positif concernant la tempérance. Non poterant autem aliqua praecepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit in libro *De Bono Conjung.*, cap.15, et secundum diversas hominum leges et consuetudines. *IIa IIae*, q.170, a.1, ad 3.

8. *Justitia principalius (IIa IIae, q.56, a.1, ad 1), maxime respicit rationem debiti quod requiritur ad praeceptum (ibid., a.2, c.).*

9. *IIa IIae*, q.80, art. un.

10. *Ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in justitia. Et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut praecepta de actibus justitiae. Et propter hoc actus justitiae specialiter cadunt sub praeceptis decalogi, quae sunt prima legis elementa. Ia IIae, q.100, a.3, ad 3.*

même et qu'il lui soit loisible de faire ce qui lui plaît. Cependant, dans les choses qui regardent le prochain, il apparaît manifestement qu'on est obligé à l'égard d'un autre, et qu'il faut lui rendre ce qui lui est dû.¹ À propos des vertus, dans la perspective des préceptes correspondants, on comprend dès lors la convenance d'un langage dont les termes dérivent des circonstances, de l'acte et du mode de la justice. Ainsi en est-il à propos de la vie chrétienne.

VIII. DEUX ASPECTS DE LA VIE CHRÉTIENNE

La rectitude est spécialement manifeste dans la justice, comme la fermeté est spécialement manifeste dans la force. Or, la fermeté de l'âme est une condition plus profonde, plus fondamentale, à la fois plus commune et ainsi plus manifeste. En chaque vertu, nous apparaît la fermeté, *ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur*, — et la rectitude de l'âme, *ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti*.² Ainsi, à propos de la vie chrétienne, la langage qui nous est le plus familier est celui qui s'exprime en termes d'affermissement, de fermeté (*il faut*) ; en second lieu, celui qui s'exprime en des termes de devoir, de rectitude (*on doit*) ; et enfin, le langage dont les termes sont appropriés à chacune des vertus spécifiquement distinctes. Il y a ainsi, dans le langage, conforme à la connaissance qu'il imite, passage du commun au propre, du confus au distinct, passage vers l'explicite.

Les saints et les philosophes, remarque saint Thomas, ont parlé des vertus, suivant deux manières, tantôt en des termes appropriés à chaque vertu, *quandoque secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatam materiam*, — tantôt en des termes qui concernent les conditions générales des vertus, *quandoque autem secundum quod habent quandam generalitatem, prout illud a quo nomen accipiunt et in quo perfectio earum principaliter consistit, ad alias materias et virtutes transferuntur*.³ La première manière est celle d'un langage *technique*, la seconde, celle d'un langage familier.

1. Praecepta decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti, quae requiritur ad praeceptum apparet in iustitia, quae est ad alterum ; quia in his quae sunt ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet ; sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo praecepta decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Unde tria prima praecepta sunt de actibus religionis, quae est potissima pars iustitiae ; quartum autem praeceptum est de actibus pietatis quae est pars iustitiae secunda ; alia vero sex dantur de actibus iustitiae communiter dictae, quae inter aequales attenditur. *I Ia IIae*, q.122, a.1, c.

2. *Ia IIae*, q.61, a.4, c.

3. *III Sent.*, d.33, a.1, a.1, sol.3, ad 2 ; cf. *Ia IIae*, q.61, a.3, c.

Nous pouvons référer à l'ordre de la *Somme théologique*, dans la seconde partie.¹ La vie chrétienne, vie du Christ en nous, procède immédiatement d'un principe intrinsèque, la vertu, principalement la charité ; elle procède d'un principe extrinsèque, le précepte auquel elle se conforme. Or, nous parlons des choses, comme il nous arrive de les connaître. À propos de la vie chrétienne résultant d'un ensemble indissociable de vertus, un langage qui nous est familier emploie des mots qui dérivent de la vertu de force. Le chrétien est celui qui demeure ferme en toute vertu, *in omni virtute confortatus* (Col., 1 11), *manens in caritate* (I Jn 4 16). À propos de la vie chrétienne conforme aux préceptes, un langage à notre mesure se sert de mots qui dérivent de la vertu de justice. Le chrétien est celui qui, en toute matière, rend à Dieu, se rend à lui-même, et rend au prochain, ce qui est dû, accomplit son devoir, *juste vivens in hoc saeculo* (Tt 11 12), à l'exemple du Christ que l'apôtre saint Jean dénomme le Juste, *advocatum apud Patrem, Jesum Christum Justum* (1 Jn 2 1).

LORENZO ROY.

1. *Ia IIae*, q.49, prolog. ; *ibid.*, q.90, prolog.