

Gabriel Baumann, FSSP

***LA SURNATURALISATION DES ACTES HUMAINS PAR LA GRÂCE.
L'ENRACINEMENT ONTOLOGIQUE DES VERTUS MORALES
INFUSES CHEZ S. THOMAS.***

Dissertation en vue de l'obtention du doctorat en théologie morale,
sous la direction de M. le Professeur Michael Sherwin, O.P.,
présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg.

Fribourg
2008

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) le 28 mai 2008 sur la proposition des professeurs Michael Sherwin, O.P. (1er rapporteur) et Luc-Thomas Somme, O.P. (2ème rapporteur).

Prof. Max Küchler, doyen

LA SURNATURALISATION DES ACTES HUMAINS PAR LA GRÂCE. L'ENRACINEMENT

ONTOLOGIQUE DES VERTUS MORALES INFUSES CHEZ S. THOMAS.	1
UN ITINÉRAIRE POUR INTRODUCTION	12
<i>Objet formel et limites</i>	15
<i>Sigles et abréviations</i>	17
1. <i>Les œuvres de saint Thomas</i>	17
2. <i>Les collections, dictionnaires et encyclopédies</i>	18
3. <i>Ouvrages d'auteurs</i>	18
PREMIERE PARTIE :	20
L'ETRE MORAL SURNATUREL	20
CHAPITRE PREMIER :	20
L'EXISTENCE DES VERTUS MORALES INFUSES	20
<i>Importance de la constatation</i>	20
ART. 1 : LA NECESSAIRE PROPORTION	21
§1 <i>La thèse</i>	21
A. Les lieux.....	21
B. Commentaire.....	24
1. Le formel : la nécessaire proportion.....	24
2. « Dieu se doit... »	25
3. Les différentes perfections de l'homme	25
4. Les vertus théologiques	26
§2 <i>Objection : « la grâce suffit »</i>	29
ART. 2 : NATURE DE L'HABITUS	31
§1 <i>La distinction des habitus</i>	31
A. La nature du sujet (principe actif)	33
B. L'objet.....	34
C. La nature (principe finalisant)	35
§2 <i>Vertus acquises et vertus infuses</i>	37
A. Similitude de l'objet.....	37
B. La proximité de la Règle surnaturelle.....	41
ACQUIS	44
CHAPITRE 2 : LA SIMPLICITE DE L'AME	46

1. <i>Inhérence ou juxtaposition</i>	46
2. <i>Limitation, division</i>	47
ART. 1 : L'INDIVISIBILITE DE L'AME.....	48
§1 <i>Saint Augustin et l'augustinisme</i>	48
§2 <i>S.Thomas : substance et accidents</i>	50
A. Le précurseur : Guillaume d'Auxerre	50
B. Les sources et les présupposés philosophiques	51
1. Les sources.....	51
2. Présupposés philosophiques.....	51
C. L'augustinisme surmonté	53
1. Dieu seul est « actus purus »	53
2. « Anima est actus »	55
E. Unité ou hétérogénéité ? La solution de saint Thomas	55
1. Distinctions réelles et simplicité	55
2. Les accidents propres	56
3. « Forma dat esse ».....	57
4. Les facultés sont des accidents propres	58
5. « Natura principium operationis est »	60
6. La causalité du sujet.....	60
7. Simplicité de nature (physique).....	62
<i>Résumé : L'âme est bien une et simple</i>	63
ART. 2 : L'EDUCATION DE LA GRACE.....	64
§1 <i>La grâce, un accident</i>	64
A. La grâce est-elle créée ?	64
B. Le sujet de la grâce.....	69
§2 <i>L'éducation de la grâce</i>	71
§3 <i>Manière : La puissance obédientielle</i>	73
A. Puissance active et puissance passive	74
B. Puissance obédientielle et grâce	76
C. Dieu seul peut éduire la grâce	79
D. Ce qu'est la puissance obédientielle.....	80
E. Précisions accessoires :	83

1. La capacité de l'âme à être sujet de l'éducation.....	83
2. « Infus » ne s'oppose-t-il pas à « éduité » ?	84
ACQUIS.....	84
CHAPITRE 3 : LA NATURE DES VERTUS MORALES INFUSES	86
ART. 1 : LA NATURE DES VERTUS MORALES INFUSES	86
§1 <i>La vertu en général (définition)</i>	86
A. Saint Augustin.....	86
1. L'analyse dans les Sentences et dans la Somme	86
2. L'analyse du De virtutibus (q.1 a.2).....	88
3. Vertus acquises ou vertus infuses ?	94
B. La démarche rationnelle	94
C. La vertu, une entité spirituelle.....	98
Résumons:.....	98
C. Les définitions d'Aristote.....	99
1. Une certaine multiplicité	99
2. « Virtus est dispositio perfecti ad optimum ».....	100
3. « ... quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit »	101
4. « ... habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit »	102
5. Pourquoi tant de définitions ?	105
§2 <i>La surnaturalité de la vertu infuse</i>	105
§3 <i>Les propriétés de la vertu : facile, prompte et delectabiliter ?</i>	106
A. La vertu acquise	106
B. La vertu morale infuse.....	107
1. Prompte	108
2. Facile.....	109
3. Delectabiliter.....	110
§4 <i>L'efficacité des vertus morales infuses</i>	115
A. Ne donne-t-elle que le « pouvoir » ?	115
B. La vertu morale infuse : une vraie vertu ?	117
C. Quelle vertu est la plus efficace, la naturelle ou l'infuse ?	119
a) Pas de contraire.....	119
b) Fin ordonnante	120

c) Approfondissement	122
§5 <i>L'analogie de la vertu</i>	125
A. Analogique.....	125
1. Similitudes	126
2. Distinction.....	127
B. La « vraie » vertu	128
ART. 2 : LE SUJET DES VERTUS MORALES INFUSES.....	131
§1 « <i>Virtutes infusae a gratia fluunt</i> ».....	131
§2 <i>Le sujet in genere de la vertu morale infuse</i>	133
§3 <i>L'irascible et le concupiscible peuvent-ils être sujets des vertus morales infuses ?</i>	135
A. Saint Thomas	135
1. Les vertus cardinales acquises de force et de tempérance	135
2. Y a-t-il des vertus cardinales infuses de force et de tempérance ?	137
B. Objection.....	139
1. Faculté organique.....	139
2. La différenciation des habitus.....	139
3. L'«animation» du corps par l'âme humaine.....	140
4. La spécificité de l'acte vertueux.....	145
§4 <i>La vertu morale infuse est-elle éduite de la puissance ?</i>	147
ACQUIS.....	150
DEUXIEME PARTIE : L'AGIR SURNATUREL.....	152
CHAPITRE 4 : LE ROLE UNIFIANT DE LA CHARITE.....	152
§1 <i>La charité, forme des vertus</i>	152
A. C'est l'agent qui donne à l'acte sa forme	154
1. La forme en morale	154
2. L'influence de l'agent quant à la forme	154
3. Objection.....	157
B. La charité donne aux vertus leur forme	158
§2 <i>Les fins intermédiaires et la fin ultime</i>	160
§3 <i>L'unité de l'acte humain</i>	163
§4 <i>Moralité abstraite et moralité concrète</i>	167
A. La moralité de l'acte humain concret.....	167

B. L'apport de la charité à l'acte impéré.....	169
C. La qualité de l'information.....	171
ACQUIS.....	172
CHAPITRE 5 : L'ACTION DES MOTEURS.....	174
ART. 1 : L'EFFICIENCE DE LA CHARITE	174
§1 <i>Charité et volonté</i>	174
§2 « <i>In caritate</i> » ou « <i>ex caritate</i> » ?	176
A. Pas de charité, pas de mérite	176
1. Les vertus morales infuses	177
2. La grâce sanctifiante	178
B. Le mérite des vertus par la charité (<i>ex caritate</i>)	179
§3 <i>Efficiencia actuelle ou virtuelle</i> ?	181
A. L'attention à la fin ultime, à Dieu	182
B. L'effet d'un acte de charité dans le sujet.....	182
1. Une fois suffit, car il ordonne tout	182
2. ... car l'intention persiste	184
3. La cessation de la force intentionnelle	186
4. Ne vouloir même qu'une fin particulière et intermédiaire suffit	187
Résumons.....	188
ART. 2 : LE ROLE DE LA GRACE	189
§1 <i>Le gouvernement divin</i>	189
§2 <i>La nécessité d'une motion spéciale et sa nature</i>	193
A. Situation du problème	193
B. Opinions.....	194
1) Le concours général suffit.....	194
2) Une motion spéciale est nécessaire	196
C. L'enseignement de saint Thomas :	196
1. Pour agir surnaturellement l'homme a besoin d'un secours de Dieu	196
2. La grâce habituelle n'est pas ce secours adéquat	197
3. Moteur, motion et mobile.....	199
4. La subordination des causes.....	204
D. Réponse aux objections :	205

1) L'homme doit pouvoir accomplir le bien qui lui est connaturel	205
2) « La motion spéciale n'est que la grâce habituelle mue par la motion divine »	207
Conclusion	208
§3 La grâce actuelle est spécifiante	208
1. Opinions.....	209
2. Saint Thomas	212
3. Réponse aux objections.....	215
§4 Excursus : Saint Thomas a-t-il un enseignement sur la « grâce actuelle » ?	220
A. Les <i>Sentences</i>	220
1. II <i>Sentences</i> d.28 q.1 a.1	220
2. I <i>Sent.</i> d.17 q.1 a.1 ad 1 ^{um}	221
B. Le <i>De veritate</i>	222
1. <i>De ver.</i> q.24 a.14	222
2. <i>De ver.</i> q.27 a.5	224
C. La <i>Somme</i> contre les Gentils	226
D. La <i>Somme théologique</i>	227
Conclusion	227
ACQUIS.....	228
CHAPITRE 6 : L'INTERACTION DES VERTUS MORALES INFUSES ET DES VERTUS ACQUISES	229
ART. 1 : L'UNITÉ PSYCHOLOGIQUE ET MORALE DE L'ACTE HUMAIN SURNATUREL	230
§1 Principe de solution.....	230
A. Opinions.....	230
1. Survol.....	230
B. L'unité des éléments selon une relation de forme à matière.....	231
1. Le soutien de saint Thomas.....	231
2. La valeur de cette théorie : explication ou description ?	232
C. La cause efficiente comme cause unifiante	234
1. Unité substantielle.....	235
2. La cause unifiante	235
3. L'unité conservée.....	236
§2 La subordination des causes et leur imbrication.....	236

§3 Dieu et l'homme — La dignité des causes	238
A. Cause première et cause seconde	238
B. La liberté de l'homme	240
ART. 2 : « PUISSANCE » ET LIMITES DE LA VERTU MORALE INFUSE	241
§1 La corrélation transcendantale de l'habitus à son acte	241
§2 Ce qui ne peut être élicité peut être impéré.....	243
A. La vertu supérieure peut impérer la vertu inférieure à éliciter son acte.....	243
B. Acte naturel ou acte surnaturel ?	244
C. La réordination de la nature par les vertus morales infuses.....	244
§3 Actes purement naturels	246
A. Opinions favorables à la thèse des actes purement naturels	247
B. L'homme en état de grâce ne peut poser des actes vertueux purement naturels.....	248
C. Réponse aux objections.....	250
§4 L'homme en état de grâce peut-il ne pas poser des actes vertueux naturels ?.....	252
A. Opinions.....	252
1. Un acte vertueux exige une attention actuelle.....	252
2. Un acte naturel accompagne l'acte de la vertu morale infuse, mais il n'engendre qu'une disposition.....	253
3. La vertu morale infuse impère toujours un acte de vertu acquise.....	254
B. « Le Christ a assumé la nature humaine pour la purifier de la corruption »	255
1. Réflexions préliminaires	255
2. L'amplitude de la Rédemption.....	257
3. La réordination de l'homme par la charité	259
C. Tout acte de vertu morale infuse impère un acte de vertu acquise	264
1. La II-II : vertus morales infuses ou vertus acquises ?	264
2. ... comme la forme à la matière	265
3. La vertu morale infuse impère toujours un acte de vertu acquise.....	267
D. Réponses aux opinions et objections.....	268
1. Une attention actuelle n'est pas nécessaire pour poser un acte de vertu.....	268
2. C'est par des actes de vertus acquises que la facilité est donnée.....	269
E. Saint Thomas a-t-il changé d'enseignement ?	270
F. Analyse et synthèse : les arbres cachent la forêt	271
Résumé	272

ART. 3 : AIDE ET OBSTACLE DE LA NATURE.....	273
§1 <i>Principe généraux</i>	273
A. L'augmentation ou la diminution d'un habitus dépend de sa cause propre.....	273
B. « Pourtant l'expérience... ».....	275
1. La lourdeur de l'âme.....	276
2. Les préoccupations de cette vie.....	277
3. La tiédeur et le péché	278
4. Actes surnaturels et accroissement de la vertu	281
§2 <i>Les obstacles à l'exercice des vertus morales infuses</i>	283
A. De l'état de la cause instrumentale.....	283
1. La corruption totale.....	283
2. L'indisposition à l'exercice.....	285
B. La disposition de la nature influe-t-elle la mesure de l'infusion ?.....	287
1. Les Sentences : « disposition »	288
2. Le De malo : le libre arbitre	289
3. La deuxième période parisienne : la liberté de Dieu	290
§3 <i>Application à des cas concrets</i>	292
A. Le vicieux converti	292
1. Notions.....	292
2. L'actuation des vertus infuses.....	293
3. Les actes naturels impérés.....	294
B. Le chrétien moyen.....	299
C. Le saint.....	300
CONCLUSIONS	302
CHAPITRE 7 : ACHÈVEMENT ET PERSPECTIVES.....	305
ART. UNIQUE : LA DIVINISATION DE L'HOMME EN ETAT DE GRACE	305
§1 <i>La connaissance et la « perception »</i>	306
§2 <i>« Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature »</i>	307
§3 <i>Image et mission</i>	312
A. Les degrés de perfection de l'image.....	312
B. La Mission divine du Fils.....	314
§4 <i>Le rôle des vertus infuses</i>	316

A. Les vertus théologales.....	316
B. La redondance sur les vertus morales infuses.....	318
CONCLUSION GENERALE.....	319
BIBLIOGRAPHIE.....	323

Un itinéraire pour introduction

La morale est une chose, la spiritualité en est une autre. Di(sai)t-on. La morale serait réglée par le Décalogue, la spiritualité par l'attrait de Dieu. Que cette manière de voir soit fausse, c'est aujourd'hui un fait généralement reconnu. Mais comment le « prouver » ?

Je me souviens que les premiers ouvrages à me mettre sur la piste, il y a fort longtemps déjà, furent un tout petit livre du Père R. Garrigou-Lagrange, *Les trois voies de la vie intérieure*¹, résumé de deux de ses ouvrages, *Perfection chrétienne et contemplation*² et *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*³, et celui du Père B. Froget, *De l'habitation de l'Esprit Saint dans les âmes des justes*⁴. Le premier m'a appris que la mystique n'est pas ce qui advient après une sérieuse ascèse mais qu'elle commence au « berceau », lors du baptême, avec la grâce baptismale, et qu'elle doit croître. La vie chrétienne est donc essentiellement mystique. Ce qui veut dire que vie morale, vie chrétienne, vie mystique et spiritualité ne sont qu'une seule et même chose. Le second que nous sommes réellement les Temples du Saint Esprit, que Dieu habite réellement en nous. « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? »⁵ Admirable et fort réjouissant tout à la fois.

Ayant reçu une formation « thomiste » et ayant dû enseigner la théologie morale dans notre maison de formation selon la volonté de mes supérieurs, je fus bien sûr confronté à la question classique : « Est-ce que la morale de saint Thomas n'est qu'une éthique aristotélicienne, baptisée chrétienne après quelques retouches ou est-elle au contraire fondamentalement, essentiellement chrétienne, une vraie « *Doctrina christiana* » de part en part ? » J'avais été formé sur la base de l'ouvrage de D. Prümmer, o.p., *Manuale theologiae moralis*, en trois volumes, dont la dernière édition datait de 1955 mais la première de 1914. Ce manuel que je trouve toujours fort utile — nonobstant ce que je vais dire et malgré d'autres faiblesses dont il n'est pas utile de parler ici⁶ — suivait d'assez près le découpage de la *Secunda pars* de la

¹ Juvisy, 1933.

² Paris, 1923, en deux volumes.

³ Juvisy, 1929.

⁴ Paris, 1900.

⁵ 1 Cor 3,16.

⁶ Mentionnons simplement et entre autres qu'il était encore embourbé dans les

Somme théologique de saint Thomas, avec en tête le traité sur la fin, essentiel en morale thomiste⁷, et une division selon les vertus (et non selon le Décalogue). Mais il était écrit encore selon la manière ancienne, j'entends de manière linéaire, sans mettre en valeur — me semblait-il — ce qu'est la morale, son sens profond. Il y avait bien le « bon homme » mais il était sans vie, il lui manquait encore une âme. C'est le livre de Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*⁸, qui fut pour moi une révélation ou, plus simplement, la clé de l'unité manquante. Il me fit découvrir que le principe et la norme de la morale chrétienne ne sont ni l'éthique ni le Décalogue ni même les évangiles — Loi Nouvelle matérielle, la lettre — mais le Saint Esprit lui-même⁹. C'est lui la Loi Nouvelle formelle — « Notre capacité vient de Dieu, qui nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit; car la lettre tue, l'Esprit vivifie. »¹⁰ —, mon « Législateur personnel » — « Ne contristez pas l'Esprit Saint de Dieu »¹¹. Ainsi la spiritualité devenait part intégrante de la morale ou — selon une autre manière de voir — la morale devenait spiritualité.

« Législateur personnel » ne veut cependant pas dire « sans lois (objectives) ». L'Esprit Saint n'est ni l'ennemi du Fils incarné de l'Évangile ni celui du Père Créateur. La Norme étant « à l'intérieur », elle dirige l'homme selon sa nature, celle que Dieu lui a donnée et selon laquelle il a à vivre. Mais l'homme habité par Lui étant aussi (et surtout) Enfant de Dieu, ayant donc une destinée éternelle, la béatitude, qui exige de lui une vie correspondante d'Enfant de Dieu, l'Esprit Saint-Législateur se trouve être le Maître adéquat en la matière, Lui qui dirigea le Verbe incarné lui-même¹².

systèmes moraux (probabilisme, équi-probabilisme,...).

⁷ Cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, 1964, et du même auteur *Les sources de la morale. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, 1993³, p. 226 s, ainsi que *La morale catholique*, Paris, 1991, et *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La béatitude*, Paris, 2001, p. 333-343 ; J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951 ; R. GUINDON, *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origines, interprétation*, Ottawa, 1956 ; A LEONARD, *Le fondement de la morale*, Paris, 1991 ; C. J. PINTO DE OLIVERA, « La finalité dans la morale thomiste. La métaphysique de la fin au service d'une éthique du bonheur évangélique », *Angel* 69 (1992), p. 301-326, pour n'en citer que quelques uns.

⁸ Le titre exact est : *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, 1993³. La première édition est parue en 1985.

⁹ Cf. I-II q.106 a.1.

¹⁰ 2 Cor 3, 5-6.

¹¹ Eph 4,30.

¹² « Jésus, rempli d'Esprit Saint, revint du Jourdain et il était mené par l'Esprit à travers le désert » (Lc 4,1).

Selon sa nature, disais-je : L'homme n'est pas liberté. La liberté n'existe pas, il y a seulement des hommes qui sont doués du libre arbitre, des hommes libres. L'homme doit vivre comme un homme, c'est-à-dire raisonnablement, c'est-à-dire en conformité avec sa nature. Le libre arbitre dont il jouit est donc à son service, lui est ordonné et est donc second. Il lui donne la faculté de choisir en conscience, conformément à sa dignité et à sa destinée, et non pas arbitrairement ou selon ses caprices et passions¹³. L'Esprit Saint ne dirige pas l'homme à l'encontre de sa nature.

D'autre part, pour que l'homme puisse agir en conformité avec la direction du Législateur, il lui faut une nature ré-adaptée. C'est tout l'organisme surnaturel de la grâce et de ce qui en découle, d'abord la charité, qui accomplit cette tâche. D'où il appert que le traité de la grâce fait partie intégrante de la « morale ». La grâce est bien le couronnement de la Vie chrétienne qui unifie nature et surnature.

Ayant passé plusieurs années en Allemagne, j'y ai rencontré l'école de « l'Autonomie morale »¹⁴. A la lecture de ses auteurs qui se veulent modernes, j'ai eu l'impression que la grâce et les autres éléments surnaturels n'avaient pas d'influence directe sur l'acte humain si ce n'est de manière extérieure¹⁵.

Tout ceci m'a poussé à rechercher la profondeur de l'« intrusion » de la grâce, de la surnature – ce que j'appelle l'« enracinement ontologique » – dans l'agir humain concret, celui de tous les jours.

* * * * *

¹³ Sur la question de la liberté en morale, ce qu'elle est et n'est pas, on lira avec beaucoup de profit la Troisième partie de S. PINCKAERS, *Les sources de la morale*.

¹⁴ Nom qui lui vient du titre de l'ouvrage de l'un de ses coryphées, ALFONS AUER : *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 1971. Cette école de pensée a vu officiellement le jour au lendemain de l'encyclique « *Humanae vitae* » de Paul VI (1968) dont la doctrine lui semblait inacceptable. Comme ouvrages de référence essentiels il faut citer, en plus du livre précité de AUER ceux de B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf, 1987³ (1973¹) et de F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Munich, 1994⁶ (1977¹).

¹⁵ Cf. par exemple P. KNAUER, *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt a. M., 2002, pp. 141-143. On y lit des réflexions comme celles-ci : « Il est aussi inexact que l'on ait besoin pour les normes éthiques d'au moins reconnaître l'existence de Dieu », ou : « L'opinion selon laquelle il s'agirait pour la moralité de l'homme de tendre (anstreben) vers Dieu comme fin ultime est aussi problématique. Cela signifierait que les hommes qui n'ont pas entendu parler de Dieu ne pourraient pas non plus connaître les préceptes de la moralité. En quel sens pourrait-on « tendre » vers Dieu comme fin ultime? ». Avec comme conséquence : « Les oeuvres des hommes sont au contraire tournées vers le monde ». La foi et son utilité pour la morale ne sont pas niées, bien sûr, mais elles n'informent pas l'acte humain de l'intérieur.

Objet formel et limites

1. Est-ce qu'il y a une doctrine de l'agir humain surnaturel en tant que tel chez saint Thomas d'Aquin ? Il nous a semblé que les 'vertus morales infuses' qu'il mentionne (par exemple en I-II q.63 a.2) avaient cette nature et cette finalité. Nous les avons choisies pour être l'objet principal de notre étude. Aussi nous donnerons-nous d'abord pour tâche d'en saisir leur nature, leur origine et leur causalité, ultimement et conséquemment leur emprise sur tout l'agir humain, la finalité de notre travail. Nous diviserons notre travail en deux parties. Dans la première nous rechercherons à comprendre la vertu morale infuse en tant que telle (son être en quelque sorte, sa nature), dans la deuxième partie à voir sa manière de « fonctionner », son emprise sur l'agir moral humain.

2. Disons-le dès l'abord : ce qui nous intéresse, c'est ce que saint Thomas dit et enseigne et non pas une étude historique sur la genèse de ses enseignements en tel ou tel point, ni s'il a été suivi ou complété, bien interprété ou corrigé par ses commentateurs. S'il est vrai que la compréhension et le contexte historique de l'une ou l'autre problématique peut indéniablement aider à mieux comprendre le pourquoi de tel questionnement ou la manière de répondre à telle interrogation, nous estimons que ce l'Aquinate nous fournit dans ses propres traités est suffisant pour comprendre ce qu'il veut dire et pour répondre aux questions que nous lui posons. Notre étude sera donc essentiellement d'ordre spéculatif et non historique, si ce n'est parfois à l'intérieur des enseignements de saint Thomas lui-même puisqu'on sait qu'il a pu évoluer en l'un ou l'autre point au cours de son enseignement professoral.

Notre but, d'autre part, n'est ni l'étude de tout l'agir moral surnaturel ni celle de sa psychologie complète. La raison en est que nous voulons chercher à comprendre en quoi et comment le surnaturel a prise sur la vie morale naturelle, utilise ses composantes, la transpénètre, et ce par le biais des vertus morales infuses. Nous excluons donc de notre recherche tant la question ou le domaine des Dons du Saint Esprit¹⁶ — pourtant si chers à S. Pinckaers —, que la question de l'interaction

¹⁶ Saint Thomas estime que les Dons sont nécessaires au salut, mais pour un motif assez particulier: « L'homme reçoit de Dieu une double perfection: une qui est naturelle, c'est-à-dire conforme à la lumière naturelle de la raison, une autre qui est surnaturelle, au moyen des vertus théologales. Et bien que cette seconde perfection soit plus grande que la première, cependant la première est plus parfaitement en notre possession que la seconde, car on a la première comme en pleine possession, la seconde comme en possession imparfaite: en effet, c'est imparfaitement que nous aimons Dieu et le connaissons (...). Dans l'ordination à la fin ultime surnaturelle, à laquelle la raison meut selon qu'elle est quelque

entre la motion divine et la « liberté » humaine. Le but de notre recherche, pour expliquer cette dernière exclusion, est surtout de regarder l'emprise de l'activité divine et, celle-ci « agissant », de voir ce qu'elle meut en l'homme. Qu'un acte humain — que tout acte humain — soit et doive être « libre » est tellement évident qu'il nous a semblé inutile d'en parler ; d'ailleurs, s'il n'était pas libre, il ne serait pas non plus humain¹⁷. Or seuls les actes humains nous intéressent ici.

3. D'autre part et en même temps dans la prolongation de l'exclusion de l'étude du rôle du libre arbitre en matière morale, nous nous intéresserons exclusivement à l'agir de l'homme en *état de grâce*. En d'autres termes nous laisserons de côté tout ce qui touche au péché, au « refus » de la grâce tout comme à la conversion. Par contre nous nous intéresserons de près au rôle de la « nature » personnelle d'un tel homme, c'est-à-dire de ses dispositions à être mu par la grâce et par les vertus morales infuses ou, au contraire, aux obstacles qu'il peut leur opposer à raison de ces mêmes dispositions (ou indispositions), qu'elles soient innées ou acquises.

4. Ultime justification : Pourquoi se limiter à l'étude de saint Thomas d'Aquin ? Parce que nous partageons l'« opinion » du Magistère qui reconnaît et professe (implicitement) que saint Thomas est un génie, celui qui a le mieux su donner les *principes* des réponses au questionnement théologique de la foi.

On saisira plus profondément comment la foi et la raison s'unissent pour atteindre l'unique vérité. Ce faisant, on ne fera que suivre la voie ouverte par les docteurs de l'Église et spécialement par saint Thomas (Concile Vatican II, Déclaration Gravissimum Educationis n° 1018).

peu et imparfaitement formée par les vertus théologales, cette motion de la raison ne suffit pas si l'instinct et l'impulsion supérieure de l'Esprit Saint n'intervient pas » (I-II q.68 a.2). C'est donc en raison de ce manque de possession des vertus théologales que les dons sont nécessaires, mais leur œuvre n'est pas d'un genre différent (ad 1^{um}). Aussi, ce qui sera dit de l'action des vertus morales infuses vaudra aussi, *mutatis mutandis*, pour les Dons, sans que l'on puisse dire que leur action sur l'activité humaine soit autre, si ce n'est qu'elle sera plus divinement sage. On se rapportera avec fruit aux pages de R. Bernard, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Vertu*, t. 2 (Ia-IIae, QQ. 61-70), 1953², p. 463-486, pour mieux saisir les similitudes, différences et la coopération des vertus infuses et des dons; A. GARDEIL, Art. « Dons du S.-E. », *DTC* t.4, col. 1728-1781 ; *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927 ; R. MARITAIN, *Les dons du Saint-Esprit*, traduit de Jean de Saint-Thomas, Juvisy, 1930 ; M. LABOURDETTE, Art. « Dons du Saint-Esprit » — « Doctrine thomiste », *DiSpi* t. III, col. 1610-1635 ; M.-M. PHILIPON, *Les Dons du Saint-Esprit*, Paris, 1964 ; S. Pinckaers, *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Luxembourg, 1996.

¹⁷ Cf. I-II q. 6.

¹⁸ Cette « Déclaration » s'adresse aux Faculté de théologie catholique. Dans un autre document de ce même Concile, cette fois-ci concernant la formation des séminaristes, c'est-à-dire de futurs pasteurs, on y lit : « Pour éclairer aussi pleinement que possible les

Sigles et abréviations

1. Les œuvres de saint Thomas

L'ouvrage de saint Thomas que nous citerons le plus souvent est la *Somme théologique*¹⁹. Nous le citerons ainsi :

- I = Prima pars
- I-II = Prima secundae
- II-II = Secunda secundae
- III = Tertia pars

Pour tous les autres ouvrages nous citerons l'abréviation du titre en italique mais les autres références (questions, disputations, article,...) en caractère romain²⁰.

Nous citerons la *Questio disputata de virtutibus in communi* que l'on mentionne aussi comme première question de ce que l'on a voulu voir comme un traité des vertus, indifféremment : *De virt. in comm.* ou *De virt. q.1.*

Semblablement et analogiquement pour la *Questio disputata de caritate* : *De car.* ou *De virt. q.2.*

Nous citerons les livres du *Commentaire des Sentences* ainsi que de la *Somme contre les Gentils* au devant de leur sigle abrégé : *III Sent.* et *II SCG.*

<i>Comp. theol.</i>	= Compendium theologiae
<i>De anima</i>	= Questio disputata de anima
<i>De divin. Nom.</i>	= In commento super Dionysium de divinis Nominibus
<i>De malo</i>	= Questiones disputatae de malo
<i>De pot.</i>	= Questiones disputatae de potentia
<i>De spir. creat.</i>	= Questio disputata de spiritualibus creaturis
<i>De ver.</i>	= Questiones disputatae de veritate
<i>In de Anima</i>	= In commento super libros De Anima
<i>In Ethic.</i>	= In commento super XII libros Ethicorum Aristotelis
<i>In Meta.</i>	= In commento super XII libros Metaphysicorum Aristotelis
<i>Quodl.</i>	= In quodlibeto...
<i>Sent.</i>	= Scriptum super libros Sententiarum
<i>SCG</i>	= Summa contra Gentiles

mystères du salut, les séminaristes apprendront à les pénétrer plus profondément au moyen de la spéculation, sous la conduite de saint Thomas » (*Optatam totius*, n° 16). Aucun docteur de l'Eglise catholique n'a jamais été conseillé aussi officiellement par un concile œcuménique.

¹⁹ Les traductions utilisées sont celles de la *Revue des Jeunes* et des éditions du Cerf.

²⁰ Les traductions utilisées sont généralement celles présentées par le site « Le docteur angélique » sous <http://docteurangelique.free.fr/>, d'autres – en particulier celle des *Sentences* – sont le plus souvent personnelles.

<i>Super 1/2 Cor</i>	= In expositione super Epistolam Pauli I (vel II) ad Corinthios
<i>Super Hebr.</i>	= In expositione super Epistolam Pauli ad Hebraeos
<i>Super Rom.</i>	= In expositione super Epistolam Pauli ad Romanos

2. Les collections, dictionnaires et encyclopédies

<i>Angel</i>	= Angelicum, Rome
<i>Ath</i>	= L'année théologique, Paris
<i>BTAM</i>	= Bulletin de théologie ancienne et médiévale, Louvain
<i>BT</i>	= Bulletin thomiste, Le Saulchoir, Kain et Etolles
<i>DC</i>	= Doctor communis, Rome
<i>DT</i>	= Dictionnaire de théologie, Paris
<i>DS</i>	= Denzinger-Schönmetzer(-Hürlimann)
<i>DiSpi</i>	= Dictionnaire de spiritualité, Paris
<i>DT</i>	= Divus thomas, Fribourg
<i>DTP</i>	= Divus thomas, Plaisance
<i>ETL</i>	= Ephemerides theologicae lovanienses, Louvain
<i>FZPT</i>	= Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg (CH)
<i>Greg</i>	= Gregorianum, Rome
<i>LTP</i>	= Laval théologique et philosophique, Laval
<i>MM</i>	= Miscellanea mediaevalia, Berlin
<i>NRT</i>	= Nouvelle revue théologique, Louvain
<i>RAM</i>	= Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse
<i>RSPT</i>	= Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris
<i>RSR</i>	= Recherche de science religieuse, Paris
<i>RT</i>	= Revue thomiste, Toulouse
<i>RTAM</i>	= Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain
<i>Sales</i>	= Salesianum, Rome
<i>Sap</i>	= Sapientia, Rome
<i>Thom</i>	= The Thomist, Washington
<i>TP</i>	= Theologie und Philosophie, Francfort a. M.
<i>ThPQ</i>	= Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz
<i>VS</i>	= Vie spirituelle, Paris
<i>ZkTh</i>	= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck

3. Ouvrages d'auteurs

Ils seront cités, pour la première fois de chaque chapitre, *in extenso*, puis abrégés selon un maître mot — ou plusieurs selon les besoins — qui les désigne de manière

suffisamment précise. Ainsi l'ouvrage de J.-P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin. Maître spirituel* sera abrégé : *Maître spirituel*, alors que l'ouvrage *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* du même auteur sera abrégé *Initiation*.

PREMIERE PARTIE :

L'ETRE MORAL SURNATUREL

CHAPITRE PREMIER :

L'EXISTENCE DES VERTUS MORALES INFUSES

Importance de la constatation

L'existence ou la preuve de l'existence de vertus morales infuses n'est pas l'objet de ce travail, celle-ci est présumée donnée. Elle est — du moins parmi la majorité des thomistes (en particulier de l'école dominicaine) — communément admise²¹. Avec quelque indifférence, comme le remarque avec justesse le P. P. de Vooght, o.s.b. :

*Très communément nos auteurs défendent l'existence de vertus morales infuses, mais on ne peut se cacher qu'ils traitent généralement la question sans grande ampleur. Les thèses sur les vertus morales infuses donnent bien souvent l'impression d'une pièce que l'on veut garder dans un ensemble, un peu par esprit de routine, parce que l'on a été habitué de l'y voir, mais dont l'importance est minime.*²²

Si la remarque est provocatrice — on ne s'en étonnera que peu de la part d'un adversaire de leur existence²³ — elle exprime malgré tout l'impression qu'un lecteur pourrait gagner s'il parcourait les manuels de théologie morale écrits par des thomistes. Les uns affirment leur existence en une phrase ou un demi-paragraphe, les plus prolifiques redonnent l'argument principal de saint Thomas (I-II q.63 a.3)²⁴.

²¹ J.-P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin. Maître spirituel*, Fribourg, 2002², p. 358s.

²² P. DE VOOGHT, « Y a-t-il des vertus morales infuses ? », *ETL* 10 (1933) 232.

²³ *Ibid.* p. 232-242.

²⁴ Maritain regrettait cet état des choses (*Science et sagesse*, Paris, 1935, p. 347).

Le jugement du P. de Vooght est malgré tout sommaire et l'apparent regain d'intérêt pour les vertus ces dernières décades, parce que plus apparenté à l'esprit chrétien²⁵ — ou en réaction à la « Morale autonome », sécularisante ?²⁶ — fait qu'elles trouvent, à défaut de retrouver, une place qui est plus importante qu'il ne le paraît au premier abord comme nous l'avons annoncé en introduction.

Le motif le plus vraisemblable qui explique l'indifférence non seulement du peuple de Dieu mais aussi des théologiens envers les vertus morales infuses c'est qu'elles sont non seulement imperceptibles ou peu s'en faut²⁷, j'entends phénoménologiquement, comme c'est d'ailleurs le cas pour toute entité purement surnaturelle, mais surtout qu'elles semblent faire double emploi avec les vertus acquises et que finalement on ne sait pas trop à quoi elles servent, à tel point que si elles n'existaient pas il semble que l'on pourrait fort bien s'en passer sans pour autant devenir mauvais chrétien. Par ailleurs le Magistère est muet à leur sujet.

Si nous nous proposons malgré tout de redonner la démonstration de leur existence c'est que les arguments qu'il nous faudra faire valoir — ceux de saint Thomas — nous permettrons, en les approfondissant, non seulement d'en voir toute la nécessité mais surtout d'entrevoir ce que j'appellerais la consistance et la profondeur de la surnaturalisation, de la divinisation de ceux qui veulent bien avoir Dieu pour ami, de l'homme vivant en état de grâce, comme on le dirait plus classiquement, l'objet de notre thèse.

Art. 1 : La nécessaire proportion

§1 La thèse

A. Les lieux

Saint Thomas traite *ex professo* de la question de l'existence des vertus morales infuses dans trois ouvrages: au troisième livre du *Commentaire des Sentences*, dans

²⁵ Cf. J. PORTER, « The Subversion of Virtue », *Annal of the Society of Christian Ethics*, 12 (1992) 19-41 ; G. E. M. ANSCOMBE, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* 33, No. 124 (January 1958) ; A. MCINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, Ind., 1981.

²⁶ *Ibid.* Un thème que nous aborderons dans la dernière partie de cette étude.

²⁷ C'est apparemment l'un des arguments majeurs du P. de Vooght qui a beaucoup de peine à accepter qu'une telle réalité ne puisse être saisie psychologiquement, il le répète à longueur de pages.

la *Prima secundae* de la *Somme théologique* et dans le *De virtutibus in communis*²⁸. Bien qu'il s'écoula environ quinze à seize ans entre le *Commentaire des Sentences* (1252-1256) que saint Thomas donna lors de son « premier enseignement parisien » et les deux autres œuvres qu'il écrivit à la file²⁹ (1271-1272) lors de son « deuxième enseignement parisien » on ne constate pas d'évolution fondamentale quant au formel de son argumentation, même si l'une ou l'autre précision ou évolution de langage montrent un approfondissement de sa pensée. Les deux derniers écrits, puisqu'ils ne sont pas des commentaires, lui permettent d'organiser les questions plus systématiquement et plus amplement. Ceci semble aussi indiquer que la question de l'existence des vertus morales infuses n'était pas vraiment mise en doute à cette époque³⁰ ou que saint Thomas en avait une idée parfaitement claire et pour lui définitivement convaincante.

A la question s'il y a en l'homme justifié des vertus morales infuses saint Thomas répond :

III Sent. d.33 q.1 a.2 qa.3 :

Les semences de vertus³¹ qui sont en nous sont une ordination de la volonté et de la raison au bien qui nous est connaturel. Mais comme l'homme est ordonné, par la libéralité divine, à un certain bien surnaturel, à savoir la vie éternelle, des vertus qui seraient proportionnées à la fin mentionnée ne peuvent être causées par les dites semences de vertus. Aussi est il nécessaire qu'il y ait des vertus qui ordonnent notre vie à cette fin, par elle causées, par

²⁸ Traité que nous noterons comme la question 1 du *De virtutibus* (*De virt.* q.1).

²⁹ J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg, 22002 (abrégé : *Initiation*), p. 212s, 298s.

³⁰ O. LOTTIN, *Principes de morale*, t.2, *Compléments de doctrine et d'histoire*, Louvain, 1946, p. 215.

³¹ Si l'expression « *seminaria virtutum* » n'est employé comme argument par saint Thomas que dans ses premiers écrits, à savoir dans ce même commentaire du troisième livre des *Sentences* et dans celui du livre de Job (1261-1265 selon Torrel, *Initiation*, p. 175s), il la remplacera par « *semen virtutum* » dans toutes ses autres œuvres, jusqu'aux plus récentes. Dans l'un et l'autre cas, l'expression signifie « début de vertu » (*initia*) de la part de la nature (*inchoatio a natura*) dans *III Sent.* d.33 q.1 a.2 q.1 ; en d.36 q.1 a.1 il la dira vertu imparfaite : « *virtus dupliciter potest considerari. Uno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura; et sic virtus dicitur quaedam naturalis inclinatio ad virtutis actum* ». Saint Thomas dénommera plus tard une telle vertu imparfaite « disposition » ou « inclination naturelle » ou « vertu commençante » (par opposition à la vertu qui elle est une inclination *stable*; cf. en particulier I-II q.49 a.2 ad 3^{um}). Ces « semences de vertu » sont exclusivement naturelles (« *cum fines virtutum infusarum non praeexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie* », *III Sent.* d.33 q.1 a.2 qa.4).

laquelle se trouve en nous une inclination à cette même fin. Or ceci ne se peut que par la grâce de Dieu. Aussi il nous faut avoir des vertus morales infuses.³²

I-II q.63 a.3 :

Il faut que les effets soient proportionnés à leurs causes et principes. Or, toutes les vertus, tant intellectuelles que morales, qui sont acquises par nos actes découlent, comme nous l'avons dits³³, de certains principes naturels qui préexistent en nous. C'est à la place de ces principes naturels que nous sont conférées par Dieu les vertus théologiques par lesquelles, avons-nous dit, nous sommes ordonnés à notre destinée surnaturelle. Il faut donc qu'à ces vertus théologiques correspondent aussi de façon proportionnée d'autres habitus divinement causés en nous, qui soient par rapport aux vertus théologiques comme sont les vertus morales et intellectuelles par rapport aux principes naturels des vertus.³⁴

De virt. q.1 a.10 :

La perfection ultime à la quelle l'homme peut parvenir, et qui est la béatitude de la vie éternelle, dépasse la capacité de toute la nature humaine. Et parce que toute chose est ordonnée à sa fin par une opération, et que ce qui est ordonné à une fin doit d'une certaine manière être proportionné à la fin, il est nécessaire qu'il existe certaines perfections de l'homme par lesquelles il est ordonné à sa fin surnaturelle, [perfections] qui dépassent la capacité des principes naturels de l'homme. Or, cela ne peut se faire que si, en plus des principes naturels, certains principes surnaturels de ses opérations sont infusés dans l'homme par Dieu.

(...) Premièrement, Dieu infuse donc dans l'homme, pour qu'il accomplisse les actions ordonnées à la fin de la vie éternelle, la grâce, par laquelle l'âme obtient, en quelque sorte, d'exister spirituellement; puis la foi, l'espérance et la charité, afin que, par la foi, l'intellect soit éclairé sur certaines réalités surnaturelles qu'il doit connaître, qui jouent dans cet ordre le rôle des principes connus naturellement dans l'ordre des opérations connaturelles; par l'espérance et par la charité, la volonté acquiert une certaine inclination vers ce bien surnaturel auquel la volonté humaine n'est pas suffisamment ordonnée par inclination naturelle. Et de même qu'en plus de ces principes naturels, sont

³² *Seminaria virtutum quae sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis connaturale. Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet aeternam gloriam; ex praedictis virtutum seminariis non possunt virtutes causari fini praedicto proportionatae. Unde oportet virtutes quae vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam; unde oportet nos aliquas virtutes morales infusas habere.*

³³ a.1.

³⁴ *Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.*

requis les habitus des vertus pour la perfection de l'homme selon un mode qui lui est connaturel, comme on l'a dit plus haut, de même, par une imprégnation [influentia] divine, l'homme obtient-il, en plus des principes surnaturels déjà mentionnés, des vertus infuses, par lesquelles il est perfectionné en vue d'ordonner ses opérations vers la fin de la vie éternelle.³⁵

B. Commentaire

1. Le formel : la nécessaire proportion

L'argumentation est dans les trois textes formellement la même³⁶ et elle est fort simple : l'homme a reçu de Dieu une double fin, l'une naturelle qui correspond à la vie humaine, purement terrestre, l'autre surnaturelle qui est ordonnée à la béatitude éternelle. Si la fin naturelle est « exigée » par la nature même de l'homme et est inscrite en lui, la fin surnaturelle lui est donnée par Dieu dans la grâce. Ces fins, de natures diverses, ne peuvent être atteintes que par des actes qui leurs sont proportionnés, naturels pour la fin naturelle, surnaturels pour la fin surnaturelle. A *contrario*, un acte naturel ne peut *ex natura sua* atteindre la fin surnaturelle pour la simple et bonne raison qu'il n'y est pas proportionné.

La force de cette argumentation est, plus que sa simplicité, son évidence : on ne peut atteindre un but que si les actes devant y faire parvenir en sont capables. Et pour l'être, il faut qu'ils soient proportionnés à ce but. Dès les *Sentences*, la doctrine est ferme.

³⁵ *Ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquantulum fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo (...) Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.*

³⁶ Les différences sont matérielles ou nominales. Cette fin, la béatitude éternelle ou la gloire éternelle, saint Thomas la désigne spécifiquement dans le commentaire des *Sentences* comme « bien de l'homme », dans la *Somme* comme « fin ultime », dans le *De virtutibus* comme « perfection ultime » ; mais fin, bien et perfection, c'est tout un pour saint Thomas (cf. I q.5 a.4 ; I-II q.1 a.1).

2. « Dieu se doit... »

Pour accéder à ces fins l'homme doit poser des actes qui leur sont proportionnés. Comme Dieu n'exige pas de sa créature d'atteindre des buts auxquels elle ne peut parvenir, c'est-à-dire sans en avoir les moyens, Dieu « doit » lui donner le pouvoir d'agir conformément à sa nature et à ses buts, aux différentes potentialités de celle-ci, spécifiées par différents biens auxquels l'homme est ordonné³⁷.

3. Les différentes perfections de l'homme

Bien que substantiellement « un », l'homme est multiple à raison de son appartenance à diverses sphères spécifiées par diverses fins et qui exigent de lui des perfectionnements correspondants.

*La relation à des fins diverses diversifie nécessairement les espèces de l'habitus. Or, le bien propre d'un seul, le bien de la famille, le bien de la cité et du royaume constituent autant de fins diverses. Aussi est-il nécessaire que les prudences diffèrent spécifiquement selon la différence de ces fins, c'est-à-dire qu'il y ait une prudence absolument dite, ordonnée au bien propre ; une autre, la prudence domestique, ordonnée au bien commun de la maison ou famille ; une troisième, la prudence politique, ordonnée au bien commun de la cité ou du royaume.*³⁸

L'homme n'est pas qu'un individu n'ayant qu'une perfection personnelle « égoïste », mais il est aussi un animal social et, pour couronner le tout, il peut être concitoyen des Cieux. Ces perfectionnements s'acquièrent par les vertus. Même si les deux premières sphères mentionnées dans ce texte sont d'ordre purement naturel elles n'en exigent pas moins des vertus différentes qui par ailleurs peuvent être du même genre ; ainsi la vertu de prudence se diversifiera en prudence personnelle, en prudence domestique, en prudence politique,... selon les biens – les fins à atteindre – qui doivent nous perfectionner. Si ceci est vrai concernant les biens ou fins naturels à combien plus forte raison cela doit-il être vrai pour une fin surnaturelle.

³⁷ Ceci se vérifie toutes les fois qu'un élément surnaturel est requis par l'ordre des choses et que la question de sa nécessité se pose, par exemple pour la béatitude éternelle (cf. I-II q.5 a.5), pour les vertus théologales (cf. I-II q.62 a.1) ou pour la grâce sanctifiante (I-II q.109 a.5).

³⁸ *Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni* (II-II q.47 a.11). Cf. aussi II-II q.58 a.7,...

L'homme n'est pas que citoyen de la cité terrestre, il a aussi part à la cité céleste qu'est Jérusalem, dont le gouverneur est le Seigneur, les citoyens les anges et tous les saints, que ceux-ci règnent dans la gloire et reposent dans la patrie ou qu'ils pèrègrinent sur terre comme le dit l'Apôtre : « Vous êtes les concitoyens des saints et les serviteurs de Dieu,... » (Eph 2,19s). Parce qu'il est membre de cette cité la nature de l'homme est insuffisante, il faut pour cela qu'elle soit élevée par la grâce de Dieu. Il est en effet évident que ses vertus de membre de cette cité ne peuvent être acquises par lui à raison de ses qualités naturelles. Aussi ne sont-elles pas causées par nos actes mais bien par des dons infusés par Dieu.³⁹

La nature de nos capacités – les vertus – à des perfectionnements – les fins – dépend de la nature de ces perfections. Les vertus naturelles ne peuvent perfectionner l'homme qu'en tant qu'il tend vers la béatitude naturelle ou imparfaite (cf. I-II q.5 a.5⁴⁰). Pour l'obtention de la béatitude parfaite, la fin ultime et surnaturelle, il lui faut des capacités qu'il ne peut trouver en lui et que seul Dieu peut lui donner, parce que surnaturelles.

4. Les vertus théologiques

a) L' « exigence » des vertus théologiques

Si le formel de l'argumentation de nos trois premiers textes est toujours le même, la nécessaire proportion, l'argument de la *Somme* offre un apport original. Ici saint Thomas remplace la fin surnaturelle qui est Dieu (*Sent.*) ou sa possession béatifiante⁴¹ (*De virt.*) par les vertus théologiques⁴², celles-ci spécifiant ceux-là. Ce sont elles qui, en tant que principes d'action et en remplacement des « principes naturels » (*loco quorum naturalium principiorum*), exigent des effets proportionnés. Non pas cependant que le type causal des principes naturels envers leurs habitus et des vertus théologiques envers ceux qu'elles dirigent soit identique⁴³. Les facultés

³⁹ *Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: estis cives sanctorum, et domestici Dei, et cetera. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur (De virt. q.1 a.9).*

⁴⁰ Cf. I-II q.62 a.1.

⁴¹ Saint Thomas montre la relation entre fin ultime et béatitude dès le début de la I-II (q.1).

⁴² On verra à ce propos l'ouvrage de M. SHERWIN, *By Knowledge and by Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington, 2005.

⁴³ A. MCKAY rappelle et montre que cette analogie est imparfaite quant à l'efficacité

(*potentia activa*) qui ont elles-mêmes, à raison de leur essence, une inclination à leur propre perfection ou fin conforme à leur nature, génèrent les habitus pour l'atteindre⁴⁴, ceux-ci ayant leur siège en elles⁴⁵. Les vertus morales infuses ne sont qu'« exigées » par les vertus théologiques, causes finales et donc principes d'action⁴⁶. La cause efficiente sera, pour les unes comme pour les autres, Dieu seul⁴⁷.

En plus de l'originalité de l'argumentation de cet article de la *Somme* c'est surtout son intérêt qui doit être relevé : le Dieu « fin ultime », la « vie éternelle », la « béatitude » expriment une ou des réalités (nominalement distinctes) non encore possédées, extérieures à l'homme (quant à l'objet du moins). Les vertus théologiques, par contre, sont des entités possédées dès ici-bas, unies intimement à l'homme en état de grâce puisqu'habitus de celui-ci. Le principe d'action devient immanent⁴⁸. La faiblesse, toute relative, de l'argumentation est qu'elle ne vaut immédiatement que pour l'homme concret, celui qui est en état de grâce. Mais comme la « charité a pour objet la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude »⁴⁹, la relation transcendantale de la charité à la béatitude permet de les échanger ici.

b) La réciproque : le « besoin » des vertus théologiques

Si les vertus morales infuses sont nécessitées par les vertus théologiques en tant que celles-ci ont un rôle de cause finale pour celles-là, il est aussi vrai que les vertus théologiques ont besoin des vertus morales infuses. Un peu plus loin saint Thomas expliquera, en effet, que cette « exigence » des vertus morales infuses par les vertus théologiques et de la charité en particulier n'est pas qu'« extérieure », en tant que

des principes (*The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*, Notre Dame, 2004, p. 31). On ajoutera même que les principes naturels, dont il est ici question, donnent plutôt des inclinations assez générales qui, par ailleurs, pourraient être mêmes des vices, c'est-à-dire allant à l'encontre de la fin naturelle de l'homme (leur matière est commune, pas leur objet moral formel), alors que les vertus théologiques, même si elles non plus ne spécifient pas formellement les vertus morales infuses, ne peuvent avoir qu'une efficacité conforme à la vraie béatitude, surnaturelle, de l'homme. S. Augustin l'avait remarqué et en a fait une partie intégrante de sa définition des vertus morales infuses : « qualité bonne de l'esprit par laquelle on vit droitement et dont nul ne fait mauvais usage » (*De arbitrio*, ch. 19).

⁴⁴ I-II q.49 a.3.

⁴⁵ I-II q.50 a.2.

⁴⁶ I-II q.54 a.2 ad 3.

⁴⁷ E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis : Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987, p. 294, note 26.

⁴⁸ Nous en reparlerons dans la deuxième partie de la thèse.

⁴⁹ II-II q.24 a.1 ad 2^{um}.

cause finale, à savoir ordonner intentionnellement les actes (moraux) à Dieu, mais aussi « interne » : c'est la charité elle-même qui en a besoin afin que son règne atteigne notre être en entier et toutes ses activités⁵⁰.

Pour que l'acte d'une puissance inférieure soit parfait, il faut qu'il y ait perfection non seulement dans la puissance supérieure mais aussi dans la puissance inférieure : quand bien même en effet l'agent principal se comporterait comme il faut, l'action parfaite ne s'ensuivrait pas si l'instrument n'était pas bien disposé. Aussi faut-il, pour être en mesure de bien agir dans ce qui mène à une fin, non seulement avoir la vertu par laquelle on est bien disposé envers la fin, mais encore les vertus par lesquelles on est bien disposé envers les moyens; car la vertu concernant la fin joue le rôle de principe et de moteur à l'égard de celles qui regardent les moyens. Voilà pourquoi il est nécessaire d'avoir aussi les vertus morales avec la charité.⁵¹

Sans les vertus morales infuses la charité serait comme impuissante à réaliser, au sens fort, le règne de Dieu dans l'âme. Ce serait, en quelque sorte, un amour platonique, intentionnel seulement, inefficace. Pour que le règne de la charité soit efficace, il lui faut des serviteurs qui soient à son service et qui réalisent « dans la chair » ses intentions, qu'elle puisse « impérer » et que ses « ordres » soient suivis d'actes.

La relation entre les vertus théologales et les vertus morales infuses n'est pas ici comme en q.63 a.3 de type physique (de la nature), mais plutôt théologique⁵², car « Dieu n'opère pas avec moins de perfection dans les oeuvres de la grâce que dans celles de la nature »⁵³.

⁵⁰ R. BERNARD, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La vertu, t.2 (I-II QQ 61-70)*, Paris-Tournai-Rome, 1953, [39], p. 325.

⁵¹ *Ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori, si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem, nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales* (I-II q.65 a.3 ad 1^{um}).

⁵² SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*. p. 295.

⁵³ BERNARD, *Vertu, t.2*, [59], p. 339. Plus loin, le P. Bernard montre aussi la convenance *a contrario* : la nature est totalement inadéquate pour mener une œuvre de type surnaturel (p. 445). Alors que de Vooght appelait cet argument « pure convenance » (*Y a-t-il*, p. 240) Schockenhoff fait remarquer que saint « Thomas ne formule pas son principe en le faisant commencer par un 'oportet quod', mais le met à l'indicatif » (*Bonum hominis*, p. 297, note 31), sans pour autant lui accorder une valeur métaphysique mais plutôt celle d'une « conséquence de principes ayant valeur métaphysique » (*ibid.*, p. 298).

Nous verrons de plus près dans la deuxième partie de la thèse le rôle de la charité envers l'exercice des vertus morales infuses et leur interdépendance.

§2 Objection : « la grâce suffit »

L'objection classique à l'argumentation que nous venons de présenter ne consiste pas à nier la nécessité d'une proportion entre l'agir humain et la fin ultime, mais à expliquer sa réalisation autrement : la grâce et la charité sont bien suffisantes pour surnaturaliser l'agir humain, la première en sanctifiant et « régénérant » l'homme dans son être profond, la seconde en dirigeant tous ses actes vers la fin ultime qu'est Dieu, par amour pour lui⁵⁴.

*L'âme opère divinement, tout en exerçant son activité propre. Une fois l'âme élevée par la grâce sanctifiante, elle est divine tout entière ; son activité l'est, et les virtualités qu'elle s'acquiert par l'exercice le sont avec elle.*⁵⁵

De Vooght dont nous venons de citer la thèse est bien conscient de l'objection qu'on pourrait lui faire: Ces actes produits par la grâce sont-ils finalement naturels ou surnaturels ? Il répond en éludant la question : « La moralité est une. Surnaturel et naturel n'en sont pas des critères »⁵⁶. Il essaie de réduire la dispute à une « question de mots » et il se demande si se poser la question de « nommer ces actes naturels ou surnaturels » est bien judicieux⁵⁷. C'est pourtant bien là la question. Ou plutôt, il ne s'agit pas tant de savoir comment les nommer mais de savoir ce qu'ils *sont* en réalité. Car enfin, comment un acte peut-il être à la fois formellement naturel, produit par une vertu acquise (naturelle) et en même temps surnaturel parce que causé par des principes extérieurs à lui (grâce sanctifiante et charité) et qui ne le toucheraient pas dans son être propre ? Ceci ne voudrait rien dire d'autre que cela :

⁵⁴ Le plus célèbre adversaire de l'existence des vertus morales infuses est sans aucun doute Jean Duns Scot : « Bien que beaucoup de choses aient été dites sur les vertus morales infuses, à savoir qu'elles seraient nécessaires en raison du mode, du moyen et de la fin, il ne semble pas y avoir nécessité à y tenir puisque toute fin qu'elles pourraient avoir à raison de leur espèce est suffisamment finalisée par l'inclination de la charité, le mode et le moyen déterminés par la foi infuse. Les vertus acquises suffisent en ceux qui les ont ou peuvent les acquérir » (« *Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur scl. quod videntur necessarie propter modum, medium et finem : quia tamen omnis finis, quem possunt habere ex specie sua, terminatur sufficienter ex inclinatione caritatis, modus autem et medium determinantur per fidem infusam, ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantum in his qui habent eas acquisitas vel acquirere possunt* (In 3 dist. 36, q.1 n° 28 ed. Vivès), et après lui tous les scotistes classiques, avec De Vooght dont nous redonnons l'argumentation.

⁵⁵ P. 239.

⁵⁶ P. 238.

⁵⁷ P. 239, note 14.

la grâce sanctifiante quand elle agit au niveau moral « humain » — par opposition à son action directe envers Dieu telle qu'on la trouve effectuée par les vertus théologiques (qu'on nous pardonne cette distinction) —, bien que principe surnaturel, ne produit ou ne meut la faculté ou la vertu qu'à produire un acte naturel. Il faut répondre : « *Quid quid agit, agit sibi simile* », l'effet est formellement toujours de même nature que sa cause⁵⁸. A cause formellement surnaturelle, effet formellement surnaturel. Aussi l'existence des vertus morales infuses n'est pas une question de convenance *a priori*⁵⁹ mais une nécessité *a posteriori*⁶⁰.

[Que les vertus morales infuses] soient par nature de l'ordre de la grâce ne provient pas du fait de l'infusion mais de la caractéristique surnaturelle de leur objet. Pour saint Thomas le fait de l'infusion est ce qui est connu en dernier, ce dont on ne peut conclure qu'à partir de la surnaturalité de l'objet qui fonde la vertu correspondante.⁶¹

Principe, fin et moyens sont surnaturels, sans dichotomie, mais les moyens « suivent » la fin – quand elle est donnée – et non le contraire.

Si donc un acte dépend formellement de la grâce (médiatement ou immédiatement) il est nécessairement de même nature qu'elle, c'est-à-dire surnaturel. Et si cet acte n'est pas formellement surnaturel c'est que la grâce sanctifiante n'a aucune part à sa production. Mais alors un tel acte n'est pas proportionné à une fin surnaturelle.

⁵⁸ I-II q.54 a.2 ; c'est aussi la réponse « antique » de Cajetan à Scot : « *Oportet enim causis naturalibus effectus naturales, et supernaturalibus supernaturales respondere* » (Commentaire de la Somme I-II q.63 a.3 ed. Leonina, p. 409).

⁵⁹ DE VOGHT, *Y a-t-il...*, p. 234.

⁶⁰ Cf. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, p. 286-290.

⁶¹ « *Diese innere Gnadenhaftigkeit ergibt sich nicht aus der Tatsache der Eingiessung, sondern aus der übernatürlichen Bestimmtheit des Gegenstandes. Für Thomas ist die die Tatsache der Eingiessung das zuletzt Erkannte, dasjenige, was erst aus der Übernatürlichkeit des Gegenstandes und der diesem entsprechenden Tugend erschlossen wird* » (F. UTZ, *Anmerkungen und Kommentar der deutsch-lateinischen Summa theologiae*, 11. Bd. *Grundlagen der menschlichen Handlung (Ia-IIae QQ. 49-70)*, Salzburg - Leipzig, 1940, p. 599).

Art. 2 : Nature de l'habitus⁶²

S'il semble à peu près à tous évident qu'un citoyen du Ciel, ce qu'est tout chrétien en état de grâce, doit pouvoir agir conformément à sa nouvelle entité, il reste à expliquer comment et en quoi les vertus acquises et les vertus morales infuses (et leurs actes) diffèrent réellement et ne font pas double emploi.

Nous étudierons cette question principalement à partir de la *Somme*, complétant résultats et références par d'autres œuvres, ici aussi les *Sentences* et le *De virtutibus* principalement.

Saint Thomas nous propose cette étude d'abord en montrant qu'il y a plusieurs espèces d'habitus puis, appliquant ce résultat au cas particulier des vertus morales, qu'il y a une différence spécifique entre les actes purement naturels produits par les vertus naturelles et les actes surnaturels produits par les vertus surnaturelles.

§1 La distinction des habitus

L'habitus est défini comme une « *qualitas stabilis ad bene vel male esse sive operari* », une qualité stable bonne ou mauvaise affectant l'être ou l'agir⁶³. Les habitus sont, dans un être en puissance, des dispositions à quelque chose qui est soit la nature même, soit l'activité ou la finalité de la nature⁶⁴.

Les habitus ayant pour sujet la nature même sont appelés communément habitus entitatifs ; saint Thomas énumère par exemple la santé⁶⁵ ou la grâce sanctifiante⁶⁶. Les habitus ayant une faculté pour sujet sont appelés habitus opératifs. Un sujet

⁶² Le terme latin « habitus » n'est pas facile à traduire ou disons qu'il n'a pas son équivalent en français. D'aucun, R. Bernard en particulier dans son remarquable commentaire du traité sur la vertu paru à la Revue des Jeunes en 1935 (*Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La vertu*, t.1 (I-II QQ 49-60), Paris-Tournai-Rome, 1953²), a préféré le traduire par 'habitude'. Or l'habitude n'est que la répétition matérielle d'une action (prendre le bus tous les matins à 8h15). Nous avons préféré garder le terme latin habitus à l'instar des traductions plus récentes, comme moins ambigu (cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Tournai-Paris, 1964, p. 144) ; nous nous sommes permis aussi de remplacer « habitude » par « habitus » dans les textes que nous citons et qui contiendraient cette traduction.

⁶³ Cf. I-II q.49 a.1.

⁶⁴ Cf. I-II q.54 a.1.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ C. I-II q.110 aa.3 et 4 (cf. C.-M. LACHANCE, « La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26 (1956) 23*-51*, 75*-89*).

ne peut être perfectionné ou spécifié que s'il est en puissance. Il est requis que l'être en puissance à autre chose puisse être déterminé de plusieurs manières et à diverses choses.

*Par suite, s'il y a un être en puissance à autre chose, mais de telle façon qu'il ne soit en puissance qu'à cela, habitus et disposition n'y ont pas de place, puisqu'un tel sujet possède par sa nature même la relation qu'il doit avoir à un tel acte.*⁶⁷

Si maintenant nous parlons des habitus qui sont des dispositions à l'action, habitus qui appartiennent proprement aux puissances, alors il arrive aussi qu'une seule puissance ait plusieurs habitus. La raison en est que le sujet de l'habitus est une puissance passive, nous l'avons déjà dit⁶⁸, car une puissance purement active⁶⁹ n'est pas sujet d'un habitus⁷⁰. C'est la raison pour laquelle on appelle les facultés aussi puissances. Leur but, la raison d'être d'un habitus est d'aider la faculté à atteindre un objet avec plus de facilité, voire même avec délectation⁷¹, au moins pour les habitus acquis⁷².

Une puissance passive est par rapport à un acte d'une espèce bien déterminée comme la matière par rapport à la forme. Car, de même que la matière est déterminée à une forme lorsqu'elle est sous l'influence d'un seul agent, de même la puissance passive, lorsqu'elle est sous l'impression formelle d'un objet, est déterminée à un acte bien spécifié. Par suite, comme plusieurs objets peuvent mouvoir une seule puissance passive, ainsi une puissance passive peut être le sujet de différents actes ou de différents perfectionnements bien

⁶⁷ *Requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum* (I-II q.49 a.4 ; cf. ad 4^{um}).

⁶⁸ I-II q.51 a.2.

⁶⁹ Les sens, les organes p. ex., sont des puissances purement actives car ils ont un objet déterminé, spécifique et unique qu'ils atteignent immanquablement et sans effort ; ils n'ont pas besoin d'aide (cf. I q.77 a.2). Les facultés spirituelles sont par contre indéterminées : « *Potentiae vero altiores et universaliores, cujusmodi sunt potentiae rationales, non sunt limitatae ad aliquid unum vel objectum vel modum operandi: quia secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt: et ideo ex natura potentiae non potuerunt determinari ad rectum et bonum ipsarum; sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes* » (III Sent. d.23 q.1 a.1 ; cf. I-II q.54 a.4).

⁷⁰ *Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias; sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum* (I-II q.54 a.1).

⁷¹ *Faciliter, prompte et delectabiliter.*

⁷² On verra qu'il n'en est pas tout à fait de même pour les vertus morales infuses.

*spécifiés. Les habitus sont précisément des qualités ou formes inhérentes à la puissance pour l'incliner à des actes d'une espèce bien déterminée.*⁷³

A la différence de l'organe qui est déterminé par son objet — objet unique — (œil-lumière) les puissances passives dont font parties les facultés sont « multiformes », même si leur genre est, lui, déterminé (la volonté par le bien spirituel universel, le concupiscible par tout bien sensible immédiat).

Comment se spécifient-ils ?

*L'habitus, c'est une certaine forme, et c'est aussi l'habitus. On peut donc, pour la distinction spécifique des habitus, faire attention, soit à la manière commune dont les formes se distinguent spécifiquement, soit à la manière qui est propre à distinguer les habitus. - Car les formes se distinguent entre elles d'après la diversité des principes actifs, du fait qu'un agent produit toujours quelque chose de semblable à soi quant à l'espèce. - Pour ce qui est de l'habitus, il implique un rapport à quelque chose. Mais toutes les réalités qui se définissent par rapport à quelque chose se distinguent comme les choses mêmes en fonction desquelles on les définit. Or l'habitus est une préparation à deux choses : à une nature et à l'opération consécutive à cette nature. En somme donc, les habitus se distinguent spécifiquement d'après trois critères : d'après les principes actifs qui les font tels, d'après la nature à laquelle ils sont ordonnés; d'après les réalités d'espèces différentes qu'ils ont pour objets.*⁷⁴

Il y a donc trois critères de spécifications pour l'habitus : le sujet, l'objet et la nature. Considérons les de plus près.

A. La nature du sujet (principe actif)

L'habitus ayant une puissance ou faculté comme sujet, est pour saint Thomas un être accidentel⁷⁵. Il n'est pas une entité indépendante qui arriverait, préexistant, de l'extérieur. L'habitus, au contraire, est ancré dès l'abord dans la faculté de laquelle il provient. Mais il ne fait pas que provenir de la faculté. Celle-ci, bien que puissance dite passive, comme nous l'avons vu, est en fait une réalité bien vivante

⁷³ I-II q.54 a.1.

⁷⁴ *Habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur; aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ad invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum tria, habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo, secundum naturam; tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia* (I-II q.54 a.2).

⁷⁵ Cf. I q.77 a.6.

parfois même trop vivace⁷⁶. C'est *en ce sens* qu'elle est un principe actif par lequel l'habitus est causé et dans laquelle il est enraciné ontologiquement⁷⁷ ; elle est « la force même qui les engendre⁷⁸ ». Sans la faculté, sans telle faculté, l'habitus est impensable; il est bien un accident de la faculté. Techniquement parlant les habitus font partie, selon Aristote (le Philosophe) que saint Thomas suit, des accidents prédicamentaux de la première catégorie⁷⁹, de « première classe » comme dit le P. Bernard en jouant sur les mots : ce sont eux qui spécifient tellement leur sujet qu'ils lui donnent comme un nouvel être en le déterminant et perfectionnant, non pas par un ajout extérieur « étranger », mais selon sa nature même⁸⁰. L'habitus n'est donc qu'une actualisation de l'une des potentialités de la nature de telle faculté. S'en suit qu'il y aura distinction spécifique formelle entre l'habitus d'une faculté et celui d'une autre, la pomme pousse sur le pommier, la poire sur le poirier, ou : le fruit du pommier c'est la pomme parce que l'arbre (principe actif) est un pommier, le fruit du poirier c'est la poire parce qu'il est un poirier.

B. L'objet

La faculté, puissance passive, est indéterminée bienque foisonnante d'activité. La « canalisation » de cette force est le rôle des habitus. Canaliser ne veut pas que dire mâter ou assagir, mais utiliser intelligemment (régler), du moins pour les habitus bons. Bon ou mauvais, l'habitus va donner une direction, une inclination déterminée à cette force et par là favoriser « plus rapidement » (*prompte*) l'obtention du but, devenant lui-même un principe immédiat d'action. « Par son essence même tout habitus demande à avoir de quelque manière tendance à l'action »⁸¹. Or les

⁷⁶ Il suffit de penser au foisonnement de notre imagination (distractions) ou à nos désirs inassouvis ou à notre curiosité insatiable...

⁷⁷ Dans les *Sentences* saint Thomas parle même de principes ou causes séminaux (*I Sent.* d.17 q.1 a.3 ; *III Sent.* q.1 a.2 qa.3 ; d.33 q.1 a.2 q. 3) montrant par là que les facultés sont en puissance active (et non obédientielle) pour les habitus (naturels). Dans ses œuvres postérieures il les nommera simplement « principes naturels » (dans la *Somme théologique*, p. ex. : Ia q.18 a.1 ad 2 ; I-II q.62 a.1 ; q.63 A.3 ; III q.14 a.2).

⁷⁸ R. BERNARD, *Vertu*, t.1, p. 338.

⁷⁹ Cf. I-II q.49 a.1 et a.2 (ARISTOTE, *Catégories* 8^b).

⁸⁰ I-II q.49 a.4 sdc. ; cf. E. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1944, p. 357.

⁸¹ *Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum* (I-II q.49 a.3). J.H. Nicolas en profite pour noter que ceci est vrai de tout habitus, « même quand il n'est pas subjecté dans une faculté de l'âme, mais en informe immédiatement l'essence, comme il en est de la grâce » (*Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 183).

actions sont spécifiées par leur fin qui est leur objet. « Les fins sont elles-mêmes des objets pour les actes intérieurs »⁸².

Il est bien entendu que les objets dont nous parlons sont à prendre non dans leur matérialité qui pourrait être commune à plusieurs habitus mais dans leur aspect formel⁸³.

Dans la distinction des puissances comme aussi dans celle des habitus, il ne faut pas considérer l'objet matériellement, mais l'aspect formel sous lequel il se présente avec ses différences d'espèce ou même de genre (I-II q.54 a.2 ad 1^{um}). Le physicien a un moyen de démontrer que la terre est ronde, l'astronome en a un autre; l'astronome fait sa démonstration par des moyens termes d'ordre mathématique, comme les figures des ellipses, etc. ; le physicien par des moyens termes observés dans la nature, tels que la chute des graves vers un centre, et autres faits de même sorte. Or toute la force de la démonstration « qui est un syllogisme engendrant la science », d'après Aristote, dépend du moyen terme employé. Voilà pourquoi des moyens termes différents sont comme autant de principes actifs d'après lesquels se diversifient les habitus des sciences (ad 2^{um}). L'objet matériel est le même : la terre ; l'objet formel qui lui seul est réellement spécifiant est le point de vue sous lequel l'objet matériel est atteint ou regardé (ceci sera de grande importance pour distinguer une vertu morale infuse d'une vertu acquise). Aussi la diversité des fins fait la diversité des vertus, comme si c'était une diversité de principes actifs⁸⁴.

C. La nature (principe finalisant)

On en a déjà parlé plus haut⁸⁵. Les habitus, nous l'avons vu, ne se distinguent pas en espèces seulement d'après les objets ni d'après les principes actifs. Ils se distinguent aussi en fonction de la nature à laquelle ils se rapportent. Ce qui a lieu de deux façons. La première distingue les habitus bons (les vertus) des habitus mauvais (les vices). La seconde ainsi:

Les habitus se distinguent d'après la nature d'une autre façon: du fait que l'un dispose à des actes en harmonie avec une nature inférieure tandis que l'autre dispose à des actes en harmonie avec une nature supérieure. Ainsi, la vertu

⁸² *Sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum* (I-II q.54 a.2 ad 3^{um}).

⁸³ Cf. I-II q.54 a.4

⁸⁴ *Diversitas finium diversificat virtutes sicut et diversitas activorum principiorum* (I-II q.54 a.2 ad 3^{um}).

⁸⁵ Cf. p. 25.

humaine qui dispose à des actes conformes à la nature humaine se distingue de la vertu divine ou héroïque qui dispose à des actes conformes à une nature supérieure.⁸⁶

Mais ce développement de la faculté n'est pas un but en soi ni pour soi : il est ordonné au bien du tout qu'est l'homme et se diversifiera selon les différentes « sphères » dans lesquels il se meut ou est placé. En chacune d'elle il se doit d'atteindre la perfection.

Ne perdons jamais de vue en effet qu'il s'agit, par le moyen des habitus, de se réaliser soi-même en ce qu'on a de plus profond, ou bien de se dépasser soi-même en s'attachant à plus grand que soi.⁸⁷

Ces sphères sont l'expression des différentes potentialités lui venant soit de sa nature comme être un animal raisonnable, être un animal social, biens et finalités connaturels, on l'a vu, soit aussi de Dieu directement, par la grâce, et être appelé à la béatitude éternelle, bien et perfection suprême.⁸⁸

Voilà donc bien les trois aspects qui spécifient l'habitus : la nature du sujet, l'objet formel, la fin ultime. L'interdépendance de ces trois éléments quant à la spécification de l'habitus n'est pas accidentelle. Elle n'est pas l'assemblage *a posteriori* et extérieur fait par un analyste pour expliquer quels sont les éléments qui entrent en jeu, éléments ayant par ailleurs leur raison d'être propre et indépendante. Cette interdépendance est au contraire de l'ordre de la nature, c'est-à-dire indissociable. Aussi ces différents aspects doivent-ils trouver leur unité synthétique qui les exprime tous.

Quelle que soit la complexité et quelque soit l'enchevêtrement de ces différentes causes distinctives, elles se résument et tout se forme sous le signe de l'objet.⁸⁹

L'objet (formel) ne peut l'être que d'une faculté, il dit l'aboutissement ou la fin du mouvement proche (ce qui est immédiatement saisi ou ce vers quoi tend immédiatement la puissance par l'habitus), il dit aussi quel est le type de perfection intentionné (naturel-surnaturel). Puisque la matière des vertus acquises et morales

⁸⁶ *Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae. (I-II q.54 a.3)*

⁸⁷ R. BERNARD, *Vertu*, t.1, p. 340.

⁸⁸ *De virt.* q.5 a.4; I-II q.51 a.4 ; q.54 a.3. Cf. J. MCINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, IN, 1984, p. 184.

⁸⁹ R. BERNARD, *Vertu*, t.1, p. 340.

est la même mais que les règles qui leur sont appliquées sont différentes, on conclut généralement qu'il y a dédoublement des vertus⁹⁰. De fait, ce dédoublement n'est que nominal puisque leur objet formel est spécifiquement différent. J. Ramirez admet même qu'il est bien possible qu'il y ait plus de vertus morales infuses que de vertus acquises⁹¹. Bien qu'il n'ait cette possibilité d'aucun argument, on peut supposer qu'il pense que le monde surnaturel étant plus haut, plus raffiné et plus vaste que le monde naturel, d'autres vertus supplémentaires viennent le parfaire.

§2 Vertus acquises et vertus infuses

En soi la bonne compréhension de la théorie des habitus quant à leur spécification conduit à conclure nécessairement à l'existence des vertus morales infuses comme distinctes des vertus acquises. Trois aspects ou principes ou causes spécifient les divers habitus, avons-nous vu, ils se retrouveront nécessairement dans les vertus celles-ci étant des « habitus moraux bons ».

Cette application, saint Thomas l'a faite explicitement, nous en avons donné les textes tout au début. Il nous a paru fastidieux de refaire la démonstration, la preuve de l'existence des vertus morales infuses étant présumée à notre travail. Il nous a paru plus important et intéressant d'insister sur deux points : la similitude de l'objet matériel pour les deux espèces de vertus, la proximité de la Règle surnaturelle.

A. Similitude de l'objet

D'abord il est parfaitement exact que, de l'extérieur et peut-être même phénoménologiquement « de l'intérieur », il est très difficile, voire impossible, de dirimer la question : cet acte a-t-il été produit par une vertu acquise ou par une vertu morale infuse ? La raison en est fort simple : toutes deux ont la même matière : « ... *quamvis sit idem actus virtutis acquisitae et infusae materialiter*,... »⁹².

⁹⁰ « [Les vertus morales infuses] complètent et doublent sur toute la ligne les vertus acquises » (R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 450).

⁹¹ *De habitibus in communi. In I-II Summae theologiae divi Thomae expositio* (QQ. XLIX-LIV), t.2, Madrid, 1973, p. 307. Saint Thomas semble lui donner raison puisqu'il dit : « Comme la loi divine est une règle supérieure, elle s'étend par là à plus de choses [*ad plura*], de sorte que tout ce qui est réglé par la raison humaine, l'est aussi par la Loi divine, mais non pas réciproquement » (I-II q.63 a.2).

⁹² *III Sent.* d.33 q.1 a.2 qa.4 ad 2^{um}.

Mais ce n'est pas l'aspect phénoménologique qui nous intéresse, c'est celui de la réalité ontologique parce que seule dirimante. Puisque la faculté, principe médiateur d'action, est la même dans les deux cas et que l'action matériellement est aussi la même, c'est sa formalité donnée par la règle (ou fin) - surnaturelle ou purement naturelle — qui spécifiera l'objet formellement. Saint Thomas, après avoir traité de l'existence des vertus morales infuses, pose immédiatement celle de leur différence d'avec les vertus acquises:

III Sent. d.33 q.1 a.2 qa.4 :

Les vertus acquises et les vertus infuses diffèrent l'une de l'autre spécifiquement, la force [infuse] de la force [acquise], la tempérance de la tempérance, etc... La raison en est que dans les opérations les fins sont des principes. Si une science ne pouvait être réduite à des principes naturels connus, alors elle ne serait pas de la même espèce que les autres sciences [naturelles] ni ne pourrait être dite science de manière univoque. Puisque les fins des vertus infuses ne préexistent dans les germes des vertus naturelles mais excèdent la nature humaine, il s'en suit que les vertus infuses diffèrent des vertus acquises de manière spécifique, celles-ci découlant des germes naturels. Aussi les vertus acquises et infuses perfectionnent-elles l'homme selon une autre vie, les acquises selon la vie civile, les infuses dans la vie spirituelle qui provient de la grâce et par laquelle l'homme vertueux est membre de l'Eglise.⁹³

I-II q.63 a.4 :

D'une autre façon, les habitus se distinguent spécifiquement, d'après le but auquel ils sont ordonnés. La santé de l'homme n'est pas de même espèce que celle du cheval, à cause de la diversité des natures auxquelles elles sont ordonnées. De la même manière, le Philosophe dit que les vertus des citoyens sont différentes suivant qu'elles s'adaptent bien aux différents régimes civiques. C'est précisément de cette façon aussi que les vertus morales infuses diffèrent spécifiquement des autres. Par les premières, les hommes sont bien ordonnés à être « concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu » (Ep 2,9) ; par les autres vertus acquises, l'homme est bien ordonné aux affaires humaines.⁹⁴

⁹³ *Ad quartam quaestionem dicendum, quod virtutes acquisitae et infusae differunt specie, scilicet fortitudo a fortitudine, et temperantia a temperantia, et sic de aliis: quia, ut dictum est, fines sunt sicut principia in operativis. Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur. Unde cum fines virtutum infusarum non praeexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie. Unde et in alia vita hominem perficiunt, acquisitae quidem in vita civili, infusae in vita spirituali, quae est ex gratia, secundum quam homo virtuosus est membrum Ecclesiae.*

⁹⁴ *Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur, non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit philosophus, in III Polit., quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes*

De virt. q.1 a.10 ad 8^{um} :

*La tempérance infuse et la tempérance acquise ont en commun la même matière, le plaisir du toucher. Elles diffèrent par contre quant à la forme de l'effet ou de l'acte. Bien que toutes deux cherchent le milieu [de la vertu], le milieu exigé par la tempérance infuse n'est pas selon la même règle que pour la tempérance acquise. En effet, la tempérance infuse recherche le milieu selon les règles des lois divines reçues de leur ordre à la fin ultime, alors que la tempérance acquise reçoit son milieu de règles inférieures, selon l'ordre au bien de la vie présente.*⁹⁵

En bien d'autres endroits saint Thomas se contente de répondre aux objections qui arguent que les vertus acquises et morales infuses ont la même matière par la même réponse : elles n'ont pas la même raison formelle⁹⁶. Et parce que cet objet formel est surnaturel, la vertu qu'il spécifie doit lui être proportionnée, c'est-à-dire adaptée à la fin surnaturelle⁹⁷.

On trouve une confirmation implicite de cette nécessaire distinction dans le fait que, selon saint Thomas, les vertus cardinales demeurent aux Cieux, dans la Patrie céleste⁹⁸, mais, il est vrai, différemment pour les vertus morales infuses que pour les naturelles. Le chrétien (en état de grâce) sur cette terre, déjà citoyen du Ciel (Eph 2, 19), et le bienheureux dans la Patrie, sont régis par les mêmes principes, par la même Règle, nous dit-il. Aussi, s'il est vrai, d'une part que la vertu cardinale naturelle n'a plus à s'exercer au ciel puisque les facultés sont parfaitement ordonnées et, d'autre part, que l'acte de la vertu cardinale infuse au ciel et sur terre est différente, là reposant parce que la faculté est ordonnée, ici ordonnant parce que la faculté est encore désordonnée, la vertu morale infuse et surnaturelle reste la même quant à l'espèce puisque la mesure est identique dans l'un et l'autre cas.

Il est évident que les vertus acquises – dont parlent les philosophes – n'ordonnent qu'à la perfection de l'homme pour la vie civile et non pas à la

morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

⁹⁵ *Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae (cf. I-II q. q.63 a.4 ad 2^{um}).*

⁹⁶ IV *Sent.* d.50 q.1 a.2 ad 4^{um} ; *De virt.* q.1 a.10 add 7^{um}-13^{um}; I-II q.63 a.4 ad 2^{um},...

⁹⁷ I-II q.51 a.4.

⁹⁸ III *Sent.* d.33 q.1 a.4 ; I-II q.67 a.1 ; II-II q.136 a.1 ad 1^{um} ; *De virt.* q.5 a.4.

*gloire céleste qui la suit. C'est la raison pour laquelle, nous dit saint Augustin citant Cicéron, les philosophes estimaient que de telles vertus ne restaient pas au ciel. Les vertus cardinales qui sont gratuites et infuses, par contre, perfectionnent l'homme en cette vie présente mais dans l'ordre à la gloire céleste. Aussi est-il nécessaire de dire qu'un tel habitus est le même ici-bas et dans l'au-delà. Néanmoins leurs actes sont différents. Alors qu'ici-bas les actes contribuent à tendre vers la fin ultime, dans l'au-delà ils contribuent au repos dans la fin ultime possédée.*⁹⁹

Saint Thomas, à l'occasion de cette question, ne se contente pas de dire que la mesure surnaturelle est autre que la naturelle, que la Règle surnaturelle est supérieur à la règle naturelle, en raison de leurs fins diverses, mais il nous donne ce qu'est cette mesure surnaturelle.

*La force divine est son immobilité, la tempérance sera la conversion de son esprit divin à lui-même, la prudence est l'esprit divin lui-même, la justice de Dieu sa loi éternelle.*¹⁰⁰

L'*ad secundum* précise la source ultime : c'est Dieu lui-même¹⁰¹ :

*Les vertus cardinales concernent les moyens qui sont ordonnés à la fin, non pas qu'en eux serait leur terme ultime, comme le terme ultime du navire est de naviguer, mais en tant que par eux ils ordonnent à la fin ultime. Ainsi la tempérance gratuite (c'est-à-dire surnaturelle) n'a pas pour fin ultime de régler les concupiscences du toucher mais elle le fait par similitude du Ciel.*¹⁰²

A *contrario* les vertus acquises n'ont, au ciel, plus de raison d'être actées :

Dans ces vertus il y a quelque chose de formel, et quelque chose qui tient lieu de matière. Leur côté matériel, c'est le penchant des appétits vers les passions ou vers les opérations, selon une certaine mesure. Mais puisque cette mesure

⁹⁹ *Manifestum est autem quod virtutes acquisitae, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad caelestem gloriam consequendam. Et ideo posuerunt, quod huiusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat. Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuita et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad caelestem gloriam. Et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi; sed quod actus sunt differentes: nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt iam in fine ultimo quiescentibus (De virt. q.5 a.4).*

¹⁰⁰ *Fortitudo divina est eius immobilitas; temperantia erit conversio mentis divinae ad seipsam; prudentia autem est ipsa mens divina; iustitia autem Dei ipsa lex eius perennis (De virt. q.5 [= De virt. cardinalibus] a.4 ; cf. I-II q.61 a.5).*

¹⁰¹ Parlant de la vertu de justice au ciel R. CESSARIO commente : « The infused virtue of justice contributes to the realization of eschatological fulfillment » (*The moral virtues and theological ethics*, Notre Dame, IN, 1990, p. 115).

¹⁰² *Virtutes cardinales sunt circa ea quae sunt ad finem, non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed in quantum, per ea quae sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit propter similitudinem caelestem (De virt. q.5 a.4 ad 2^{um}).*

*est déterminée par la raison, il s'ensuit que, dans toutes les vertus, le formel est l'ordre même de la raison. Il faut affirmer que ces vertus morales ne demeurent pas dans la vie future quant à ce qu'elles ont de matériel. Car les convoitises et les plaisirs relatifs à la nourriture et aux activités sexuelles n'auront pas place dans la vie future ; ni non plus les craintes et les audaces relatives aux périls de mort ; ni non plus les distributions et les échanges appelés par la pratique de la vie présente. Mais quant à ce qu'elles ont de formel, ces vertus subsisteront après cette vie chez les bienheureux à leur plus haut degré de perfection; c'est-à-dire que la raison de chacun sera dans la plus grande rectitude selon son état, et que l'appétit sera mû entièrement selon l'ordre de la raison pour tout ce qui ressortit à cet état.*¹⁰³

La solution à cette controverse entre vertus acquises et vertus infuses n'est, on l'a compris, que le résultat de l'application de l'analyse de la nature de l'habitus qu'on a vue au paragraphe précédent. A l'aide du trinôme faculté, nature/surnature et objet formel toute difficulté tombe, chaque inclination trouve son principe et sa fin¹⁰⁴.

B. La proximité de la Règle surnaturelle

1. L'ordination de l'homme à la vie surnaturelle ne vient pas de lui-même, j'entends : elle n'est pas une conséquence de sa nature, mais a Dieu pour origine, parce qu'elle transcende sa nature, comme on l'a vu¹⁰⁵. Les vertus morales par

¹⁰³ *In huiusmodi virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent, quantum ad id quod est materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam, inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his quae ad statum illum pertinent (I-II q.67 a.1).*

¹⁰⁴ C'est la raison pour laquelle il semble devoir nous inscrire en faux contre l'opinion de Schockenhoff qui estime que saint Thomas n'avait pas vu la gravité ou le sérieux de l'objection qu'il se fait par ailleurs, montrant qu'il l'a connaît (*III Sent.* d.33 q.1 a.2 qa.1arg. 1 ; I-II q.63 a.2 arg. 2; *De virt.* q.1 a.10 arg.5), à savoir que les vertus théologiques suffisent à expliquer et réaliser la surnaturalisation de la vie vertueuse (*Bonum hominis*, p. 292). La réponse de saint Thomas c'est précisément cette analyse de la nature de l'habitus. C'est cette même incompréhension qui conduira Schockenhoff à résoudre la question de la coopération ou de la conjonction de l'acte des vertus acquises avec l'acte des vertus morales infuses (p. 329s) de manière insatisfaisante à notre goût (cf. infra Deuxième partie).

¹⁰⁵ Nous ne voulons pas ici entrer dans la querelle « lubaco-bouillardienne » autour de la question du type de la « nature » de l'homme, si elle inclut ou non son ordination à la vision béatifique. Nous renvoyons pour une étude plus approfondie à l'ouvrage de L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Rome, 2001.

lesquelles l'homme s'ordonne à cette nouvelle fin ultime ne peuvent se trouver en lui, être issues de lui. « Les fins des vertus infuses ne préexistent pas dans les germes des vertus naturelles mais excèdent la nature humaine,... »¹⁰⁶.

2. Et puisque c'est Dieu qui « impose » (en fait accorde amoureusement) cette nouvelle règle, c'est aussi à lui de donner à l'homme la possibilité de l'observer.

*Il faut en effet que la créature soit proportionnée à la fin à laquelle Dieu l'appelle. Cette fin, nous le savons, c'est la béatitude, la jouissance de Dieu dans une parfaite communion de connaissance et d'amour. Par définition, ce bonheur est tout à fait disproportionné aux forces de l'homme ; il n'est connaturel qu'à Dieu seul. Il faut donc que Dieu donne à l'homme quelque chose par quoi il pourra non seulement agir en vue de cette fin et avoir son désir incliné vers elle, mais encore quelque chose par quoi la nature de l'homme elle-même sera élevée à la hauteur de cette fin (...) A une créature ainsi surélevée à la vie même de Dieu, la béatitude deviendra pour ainsi dire connaturelle (...) Pour que nous en soyons vraiment partie prenante, pour que nous en soyons à notre modeste niveau la cause libre et méritoire, il faut que Dieu nous en donne la possibilité, c'est-à-dire qu'il nous accorde un principe d'action connaturel à nous et à nos puissances de connaître, d'agir et d'aimer. C'est à cela que répondent la grâce créée et les vertus qui l'accompagnent.*¹⁰⁷

Possibilité veut dire pouvoir, capacité d'action, vertu donc.

La vertu qui ordonne l'homme au bien mesuré par la loi divine, et non par la raison humaine, cette vertu ne peut être causée par des actes humains, dont le principe est la raison; mais elle est causée en nous uniquement par l'opération divine. Et c'est pour définir cette espèce de vertu que S. Augustin a mis dans sa définition de la vertu : « Dieu l'opère en nous sans nous » (I-II q.63 a.3).

3. La béatitude surnaturelle dépasse les capacités de la nature humaine et donc aussi ses principes, les principes naturels¹⁰⁸. Suffisantes à ordonner l'homme vers sa béatitude naturelle (I-II q.62 a.1¹⁰⁹) les vertus acquises ne suffisent pas à l'ordonner à l'autre béatitude. Aussi les nouveaux principes de la vie surnaturelle surajoutés, les vertus théologales, sont-elles données à la place des principes naturels.

¹⁰⁶ *III Sent.* d.33 q.1 a.2 qa.4.

¹⁰⁷ J.-P. TORREL, *Maître spirituel*, p. 239-242.

¹⁰⁸ Les *seminaria* du commentaire des *Sentences*.

¹⁰⁹ Saint Thomas y parle explicitement de l'ordination de l'homme à une double béatitude (cf. I-II q.5 a.5).

*C'est à la place de ces principes naturels que nous sont conférées par Dieu les vertus théologiques par lesquelles, avons-nous dit, nous sommes ordonnés à notre destinée surnaturelle.*¹¹⁰

L'analogie entre principes naturels et vertus théologiques est très forte : Bien que sous un mode fort différent, ces deux principes sont en nous et ce sont à eux, principes naturels ou vertus théologiques, que les vertus morales, acquises ou infuses, doivent être proportionnées.

a) La cause finale ultime qu'est la béatitude éternelle exige des actes moraux adaptés et proportionnés à elle. Mais la béatitude éternelle est très extérieure et éloignée, nous ne pouvons l'atteindre qu'après notre mort. N'errons-nous pas ? La question est obsolète puisque ce but surnaturel nous est intimement connu et devient Règle à travers et par les vertus théologiques. Ce sont donc à elles, principes immédiats, que les vertus morales infuses doivent être proportionnées (celles-ci renvoyant immédiatement à Dieu, leur objet). Dans la *Somme théologique* saint Thomas construit sa démonstration immédiatement par rapport à elles¹¹¹. Il dira en conséquence que ce sont elles, les vertus théologiques, qui exigent l'infusion des vertus morales infuses pour que la vie de l'homme justifié soit effectivement et pleinement surnaturelle¹¹².

*Les vertus théologiques suffisent pour commencer à nous ordonner à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à Dieu lui-même immédiatement. Mais il faut qu'au moyen d'autres vertus infuses, l'âme soit perfectionnée en ce qui concerne les autres réalités, par rapport à Dieu cependant.*¹¹³

¹¹⁰ *Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem* (I-II q.63 a.3 ; cf. q.62 a.1).

¹¹¹ Q.63 a.3.

¹¹² Cf. supra. E. Schockenhoff a parfaitement vu que lorsque Thomas a, au cours de son analyse systématique et pédagogique de la *Somme*, « rencontré » les vertus théologiques il a réinterprété tout le chemin parcouru à travers le champ des vertus naturelles à la lumière des trois vertus (*Bonum hominis*, p. 267), contrant par là même la thèse toujours répétée que l'éthique thomasiennne n'était que de l'aristotélisme mal christianisé. Il estime — à notre avis avec raison — qu'on ne peut surestimer la thèse de saint Thomas selon laquelle Dieu a fait don aux hommes, avec la charité, de toutes les autres vertus morales (*ibid.*, p. 287 ; cf. I-II q.65 a.3). La charité n'est pas la cerise sur le gâteau mais le principe même de la vie morale vertueuse, ce qui fait dire à saint Thomas que la charité est la « mère et la racine de toutes les vertus » (I-II q.62 a.4; II-II q.23 a.8). D'où la nécessité des vertus morales infuses, simple conséquence exigée par l'organisme surnaturel bien compris.

¹¹³ *Virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.* (I-II q.63 a.3 ad 2^{um} ; cf. aussi I-II q.65 a.3).

Il y a certes des vertus morales et intellectuelles qui peuvent être causées en nous par nos actes; cependant elles ne sont pas proportionnées aux vertus théologales. C'est pourquoi il faut que d'autres, proportionnées à celles-ci, soient causées immédiatement par Dieu¹¹⁴.

b) Sachant d'autre part¹¹⁵ que les vertus théologales ont leur siège (sujet) dans les puissances de l'âme¹¹⁶, et bien qu'elles soient des principes extérieurs aux vertus morales infuses, elles ne sont pas moins présentes dans l'âme, non pas seulement intentionnellement mais réellement, ontologiquement. Et puisque, comme nous le verrons, les vertus morales infuses ont les mêmes puissances comme sujet, au moins pour une part¹¹⁷, leur « lieu » d'action est pour le moins fort proche : tout se joue dans les puissances que vertus théologales et vertus morales infuses se partagent¹¹⁸.

La corrélation grâce sanctifiante — vertus morales infuses — vertus théologales laisse entrevoir dans l'homme même toute une structure ou un organisme surnaturel que nous scruterons plus profondément encore. Concluons avec R. Bernard :

*Il y a un enchaînement dans ces réalités surnaturelles qui sont constitutives en nous de cet organisme vivant qu'est l'état de grâce.*¹¹⁹

Acquis

Quel est l'acquis de ce premier chapitre? Hors le fait de l'existence des vertus morales infuses, ce qui doit rester toujours présent à notre esprit tout au cours de notre travail c'est, bien sûr, d'une part, comme corollaire immédiat de cette existence, la différence de *nature* des vertus morales infuses et des vertus acquises mais aussi, d'autre part et surtout, le fondement de cette distinction : le principe actif, la fin prochaine de l'action et la fin ultime de celle-ci sont les éléments *essentiels* qui contribuent à spécifier leur objet formel et donc leur nature. La vertu

¹¹⁴ Cf. I-II q.63 a.3 ad 1^{um}.

¹¹⁵ Cette partie de la dogmatique est ici évidemment présupposée et nous ne chercherons rien à prouver à cet égard.

¹¹⁶ II-II q.4 a.2 ; II-II q.24 a.1; II-II q.18 a.1.

¹¹⁷ Seules les facultés spirituelles sont sujet des vertus théologales.

¹¹⁸ Nous n'oublions pas la grâce sanctifiante, radicalement essentielle, mais elle n'est « que » principe *médiat* d'action, ayant son siège dans l'essence de l'âme même.

¹¹⁹ R. BERNARD, *Vertu*, t.1, p. 325.

morale infuse n'est donc pas une vertu naturelle que Dieu infuse, où seul le mode d'acquisition aurait changé, pour l'un naturel, surnaturel pour l'autre. Elle n'est pas non plus une super vertu acquise à l'efficacité surmultipliée par le soutien divin. Elle est une vertu spécifiquement différente parce que son objet est différent, parce que sa fin est différente, parce que sa nature est différente. Elle est un principe surnaturel d'action de l'organisme surnaturel dont le fondement est la grâce sanctifiante. D'une certaine manière : deux mondes dans un même sujet, l'homme en état de grâce.

CHAPITRE 2 : LA SIMPLICITÉ DE L'ÂME

1. Inhérence ou juxtaposition

L'objet de notre thèse, qu'on nous pardonne de le rappeler, est de montrer l'enracinement ontologique des vertus morales infuses dans l'âme humaine, c'est-à-dire la surnaturalisation des actions humaines à raison de leur enracinement dans l'être de l'homme par la grâce, celle-ci étant le fondement de ce que l'on peut appeler un organisme spirituel, surnaturel et immanent¹²⁰. A toute thèse il y a des objections qu'il faut tenter d'écarter. C'est à cette tâche que nous nous attelons dans ce chapitre, pour l'une d'entre elles du moins : comment conserver la doctrine de la simplicité de l'âme au vu de ce double organisme, naturel et surnaturel ?

Si l'âme était composée de parties réellement distinctes, elle ne serait pas simple¹²¹ mais un composé plus ou moins hétérogène dont les relations de dépendance entre les parties seraient plus ou moins lâches, j'entends sans relations de causalité ontologiquement « nécessitantes ». Un tel état d'hétérogénéité ne permettrait pas, quand un changement affecterait l'une de ses parties de manière essentielle, que l'on puisse conclure par un raisonnement sûr que les autres parties soient elles aussi touchées par ce changement, si ce n'est par mode de convenance seulement.

Appliquée à notre thèse l'objection s'exprimerait ainsi: si l'organisme surnaturel n'était que juxtaposé à l'organisme naturel ou si l'enracinement ontologique des vertus morales infuses n'avait lieu que dans une partie du composé humain, on pourrait conclure à l'existence de deux principes d'action dont le sujet, l'homme, n'aurait pas la maîtrise, l'un d'eux – le principe surnaturel – lui échappant. Alors les puissances surnaturelles pourraient avoir une activité si ce n'est indépendante du moins autonome par rapport à l'âme parce que Dieu, par exemple, en serait l'unique principe d'action adéquat. Les vertus morales infuses pourraient aussi n'avoir qu'une relation de voisinage avec la grâce sanctifiante, ou les vertus infuses ne seraient qu'un couronnement quasi extérieur à l'édifice présupposé de la grâce,... Bref, il y va de la consistance de l'unité de l'agir humain et de sa maîtrise par son sujet, l'homme.

¹²⁰ Dans le sens de « demeurant en » par opposition à « appliqué sur ».

¹²¹ C'est là l'argumentation entre autres d'Avicenne tel que saint Thomas le rapporte dans le *De spir. creat.* a.11.

2. Limitation, division

L'âme est dite composée ou complexe sous divers points de vue. Au XII^e et au début du XIII^e siècle c'est — entre autres — la question de la composition de l'âme en matière et forme qui anima les débats¹²². Ce point de la doctrine hylémorphique ne nous intéresse pas ici.

Etrangère aussi à notre étude est la question de la composition des êtres (ou étants, *entia*) en essence et être (*esse*), question liée à la précédente et qui par conséquent se posa dès la même époque à l'occasion de la question de la nature spirituelle des anges, pour la distinguer de celle de Dieu¹²³.

Tout aussi étrangère à notre thèse est la question de l'unicité ou de la multiplicité des âmes dans l'homme. On sait que les scholastiques distinguent trois formes ou types d'âme en l'homme, la végétative, la sensitive et la spirituelle¹²⁴, et que d'autre part la question du rôle du corps et de l'âme dans le composé humain posait la question l'unicité de l'être humain¹²⁵. Nous ne nous y attarderons pas¹²⁶.

La ci-devant thèse se voulant plus spéculative que positive nous ne ferons pas d'exposé historique systématique pour montrer l'évolution de la pensée théologique au cours de l'histoire, même pas au XIII^e siècle. Et si différentes opinions, nécessairement historiquement situées, seront néanmoins présentées, c'est en raison de leur contenu et dans la mesure où elles aident à mieux comprendre l'enseignement ou le point de vue de saint Thomas, voire son progrès et son originalité.

Deux points seront traités : d'abord celui de l'indivisibilité de l'âme afin de se rappeler la signification et la portée tant d'une « distinction réelle » des êtres dont nous aurons à parler (âme, puissances) que de l'unité d'un être spirituel substantiel.

¹²² O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, t.1 *Problèmes de psychologie*, ch. 3 « La simplicité de l'âme avant saint Thomas d'Aquin », Louvain – Gembloux, 1942, p. 427s. Voir chez saint Thomas sur le sujet I q.75 a.5 et lieux parallèles.

¹²³ Voir P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*, Fribourg, 1956, p. 182, 196, 200s; *De spi. creat.* a.1; *De anima* a. 12; E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948.

¹²⁴ E. GILSON, *Thomisme*, Paris, 1944, p. 283.

¹²⁵ Pour un bref résumé de cette unité selon saint Thomas : Gilson, *Thomisme*, p. 263s.

¹²⁶ Cf. O. LOTTIN, *Psychologie*, t1, ch. 4 « L'unité de l'âme avant saint Thomas d'Aquin », p. 463s.

Plus proche encore pour la compréhension de la thèse la question de l'enracinement ontologique de la grâce dans l'âme se posera. Ce point central permettra de mieux se rendre compte de ce que signifie être « en état de grâce », au niveau ontologique, et laissera entrevoir l'unité d'être et d'action de l'homme sanctifié.

Art. 1 : L'indivisibilité de l'âme

De fait la question de la simplicité ou de l'unicité de l'âme ne se posait pas tant en tant que telle mais c'est bien plutôt quant à l'explication de celle-ci que les opinions divergeaient. Comment reconnaître à l'âme des parties, des distinctions réelles entre elles, et confesser malgré tout l'unité de l'être humain ?

En gros, à l'époque de saint Thomas et avant lui, on pouvait distinguer trois opinions : celle de l'identité entre l'âme et ses facultés, celle de la distinction entre elles mais reconnues unies parce que d'une même substance, celle de la distinction entre elles dans l'unité de l'essence. Pour tous les présupposés historiques de ce chapitre nous nous sommes référés à O. Lottin et P. Künzle (*op. cit.*).

§1 Saint Augustin et l'augustinisme

C'est un lieu dit que de rappeler que saint Augustin a eu sur ses successeurs en réflexion une influence profonde. Ceci est aussi vrai quant à cette question de l'indivisibilité de l'âme. Est-ce pour rester fidèle à leur Maître ou parce qu'ils ne trouvaient pas de solution chez d'autres auteurs que ceux qu'on appelle à tort ou à raison les augustinien insistaient tant sur l'unité entre l'âme et ses facultés, soit unité d'identité soit unité de substance ?

Pour saint Augustin, la compréhension de l'homme ne peut être complète si le rôle de la Trinité dans la création, non seulement comme cause efficiente mais aussi comme cause exemplaire, n'est pas perçu. *Quidquid agit agit sibi simile* ou, plus bibliquement, « faisons l'homme à notre image » : la création ne peut être qu'image de Dieu¹²⁷. Saint Augustin se fit un devoir de rechercher les traces ou vestiges de Dieu¹²⁸, de la Trinité en particulier¹²⁹, surtout dans l'homme, convaincu qu'elles y

¹²⁷ M.-A. VANNIER, « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » chez saint Augustin, Fribourg, 1991 ; J. HEIJKE, *Saint Augustine's comments on « Imago Dei »*, Worcester, 1960.

¹²⁸ É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1969, p. 275s, 286s.

¹²⁹ « S'il y a des vestiges de Dieu dans la nature, ils doivent porter témoignage de sa trinité non moins que de son unité » (*ibid.*, p. 282.)

sont nécessairement présentes¹³⁰. Au livre 10 du *De Trinitate* il émet la thèse suivante :

Haec tria unum, una vita, una mens, una essentia ... nec tres substantiae sunt, sed una substantia ... haec tria una essentia.

Même s'il ne faut pas prêter à saint Augustin une conception aristotélicienne ou ontologiste¹³¹ des termes « essence » et « substance »¹³², la formule reste riche en enseignements. Cette unité des attributs qui sont l'essence même de Dieu, saint Augustin la retrouve dans l'homme. « Puisque l'homme a été créé *ad imaginem*, sa ressemblance divine est inscrite dans son être à titre de propriété inamissible »¹³³. Les puissances ne sont ainsi pas séparables de l'âme ; elles forment avec elle une seule substance, une seule essence, elles sont « consubstantielles »¹³⁴.

Cet enseignement, à l'origine trinitaire, sera la base de la théorie dite « de l'identité ». Elle fut défendue vigoureusement au début de la scholastique et resta prépondérante jusqu'à saint Thomas, tant parmi les Maîtres du clergé séculier que dans l'Ecole franciscaine naissante, même s'il est vrai que l'un ou l'autre maître de cette dernière introduisit quelques retouches, parfois assez importantes d'ailleurs (A. de Hales¹³⁵).

Pour les tenants purs et durs de l'unité et simplicité de l'âme, toute distinction réelle entre celle-ci et ses facultés était comprise comme une atteinte à cette unité, devant entraîner un certain dualisme ou une unité de composition accidentelle c'est-à-dire quasi artificielle¹³⁶.

¹³⁰ « Cherchons si nous ne découvrons pas dans la créature trois choses qui s'énoncent séparément et qui agissent d'une manière inséparable » (*Sermo* LII, 17) ; cf. M.-A. VANNIER, « *Creatio* », p. 119 s (« La Trinité à l'oeuvre dans la création »).

¹³¹ P. KÜNZLE, *Das Verhältnis*, p. 24.

¹³² M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927, p. 404. Pour sa part Gilson pense qu'il faut éviter « de dire que Dieu est substance, car ce terme supposerait que Dieu est un sujet dont les attributs sont des accidents ; le terme propre à employer pour désigner Dieu est celui d'essence » (*S. Augustin*, p. 287 n.2).

¹³³ E. GILSON, *S. Augustin*, p. 289.

¹³⁴ *Ibid.*, 290.

¹³⁵ Les premiers Maîtres franciscains à la suite d'A. de Hales distinguent les essences différentes de l'âme et des facultés, « sauvent » l'unité par l'affirmation de l'unité de substance entre l'âme et ses facultés (KÜNZLE, *Das Verhältnis*, p. 106s; LOTTIN, *Psychologie*, p. 490 ; p. 116s. On se reportera, pour le détail aux travaux déjà cités de P. Künzle et de O. Lottin Pour LOTTIN : *Psychologie*, ch. 5 « L'identité de l'âme et de ses facultés avant saint Thomas d'Aquin », t.1, p. 481s.

¹³⁶ C'est l'opinion qui prévalait largement aux alentours de 1230-1235 (Philippe le

Comme il était difficile d'admettre une identité absolue, essentielle entre l'âme et ses puissances, on admit la distinction réelle entre elles. Mais comment garder l'unité entre elles ? Alexandre de Hales et après lui l'Ecole franciscaine des premiers maîtres proposèrent la théorie de l'« unité de substance » — âme et puissances sont une seule et même substance — dans la distinction des essences particulières — les puissances ayant une essence propre différente de celle de l'âme. Saint Albert et saint Bonaventure, voyant bien que les facultés sont les principes essentiels d'opération, répugnaient à ne voir qu'une seule forme substantielle valable pour elles et pour l'âme. Le premier introduisit la notion de *totum potentiale*¹³⁷ qui devrait souligner à la fois le rôle spécifique des puissances et l'unité du composé. Mais qui dit « tout » dit parties¹³⁸ : L'unité alors décrite pourrait sembler plus accidentelle que substantielle. E.-H. Weber commente froidement « Cette expression de '*totum potentiale*' ne peut évidemment représenter une solution »¹³⁹.

La question de l'unité dans la diversité n'était pas encore résolue.

§2 S.Thomas : substance et accidents

A. Le précurseur : Guillaume d'Auxerre

Avant saint Thomas, Guillaume d'Auxerre avait, dès 1220 environ, insisté sur la distinction réelle entre l'âme et ses facultés. Il avait argumenté que seul en Dieu l'esse (l'être) et le *posse* (l'agir) étaient identiques. Il avait aussi proposé un principe de solution: les facultés ne sont pas des êtres « adventices » (on traduirait volontiers par « accidents accidentels », dans le sens moderne d'accident) qui adviendraient à l'âme comme la couleur au corps, éléments qui peuvent varier, voire être absents, mais des éléments (le pluriel neutre latin qu'utilise Guillaume permet une plus grande imprécision) qui complète l'essence même de l'âme. Le composé ainsi constitué garde son unité car il est logique ou de nature et non pas formé de parties physiques comme le corps.

Chancelier, Hugues de Saint-Cher, Guillaume d'Auvergne).

¹³⁷ Il l'a trouvé chez Boèce.

¹³⁸ Cf. I q.76 a.8.

¹³⁹ E.-H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 172. Par ailleurs saint Thomas utilisera lui-même cette notion (*Quodl.* X, q.3 a.1 ; *De ver.* q.10 a.1 ad 7^{um}; *De Anima* L.I l.14 n.7; *De spir. creat.* a.11 l.1 ad 2 et ad 8 et en différents endroits des *Sentences*). Nous verrons plus loin en quel sens.

C'est dans cette voie que saint Thomas s'avancera en précisant les notions ou en introduisant de nouvelles notions avec l'aide de l'outil aristotélicien.

B. Les sources et les présupposés philosophiques

1. Les sources

Saint Thomas traite explicitement et formellement de la question à moult endroits tout au long de sa carrière professorale¹⁴⁰ : livre I du *Commentaire des Sentences*¹⁴¹ (1252/53 env.); questions quodlibétaines¹⁴² (1256-1259) ; les *Questions disputées De anima*¹⁴³ (1266-1267) ; la *Somme théologique*¹⁴⁴ et les *Questions disputées De creaturis spiritualibus*¹⁴⁵ (1267/68).

2. Présupposés philosophiques

a) Acte et puissance¹⁴⁶

Il y a deux « sortes » d'être : l'Être qu'est Dieu, absolument parfait parce qu'infini, et donc immuable, qui n'a pas besoin de perfectionnement (d'« ajout » d'être).

L'être des créatures, par contre, est un être « en manque ». Ne serait-ce que parce qu'il n'a pas la plénitude d'être de Dieu. Il y a corrélation entre le manque (d'être) et le perfectionnement possible (à cet être). « Ce qui peut être quelque chose, mais ne l'est pas, l'est en puissance ; ce qui l'est déjà, l'est en acte¹⁴⁷ ». Tout étant qui existe, de par le fait qu'il existe, est (« déjà ») en acte. Mais il est, en même temps, en puissance à toute une série de perfectionnements. En bref : toute créature est un

¹⁴⁰ Nous suivons la datation proposée par J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg - Paris, 2002².

¹⁴¹ *I Sent.* d.3 q.4 a.2.

¹⁴² X q.3 a.1 (q.10 a.5).

¹⁴³ a.12.

¹⁴⁴ Dans le traité *De angelis* I q.54 a.3 (1265-1267); dans le traité *De homine* I q.77 a.1 ; q.79 a.1 (1267-1268). On lira avec intérêt l'explication de la chronologie des œuvres de saint Thomas à cette époque (I qq.. 1-74 ; *De anima* ; I qq.. 75-90) dans Torrel, *Initiation*, p. 234-236.

¹⁴⁵ a.11.

¹⁴⁶ E. GILSON, *Thomisme*, p. 249.

¹⁴⁷ *Quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu (De principiis naturae c. 1, in principio).*

mélange d'acte et de puissance ; seul Dieu est l'acte pur, sans mélange, imperfectible.

Cette doctrine aristotélicienne, saint Thomas l'a non seulement faite sienne, mais il l'a développée¹⁴⁸ ; on la reconnaît généralement comme la « pierre angulaire » du thomisme (philosophique)¹⁴⁹. On la retrouvera au centre de la démonstration de la thèse de cet article.

b) Substance et accidents¹⁵⁰

La démarche de saint Thomas, pour la comprendre, présuppose connue une deuxième théorie d'Aristote, sa classification des êtres (de tout être, hormis celui de Dieu) en substance et accidents¹⁵¹. Tous les êtres qui existent par soi, c'est-à-dire sans être en dépendance à une autre créature quant à leur existence, sont des substances. Toutes les substances sont sujets de déterminations (perfections, qualités spirituelles ou matérielles, relations à d'autres êtres ou substances,...). Toutes ces déterminations sont appelées des accidents ; ils adviennent à la substance, leur sujet, ils ne peuvent exister sans elle, leur « *esse est inesse* »¹⁵².

¹⁴⁸ L. ELDERS, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, 1995, p. 183.

¹⁴⁹ G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus. Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese*, Fribourg, 1935.

¹⁵⁰ Cf. E. GILSON, *Thomisme*, p. 44s ; L. ELDERS, *Métaphysique*, p. 292s.

¹⁵¹ « Un prédicat peut être référé à un sujet de trois façons : en premier lieu, de manière à être ce qu'est le sujet, comme c'est le cas quand je dis que Socrate est un animal.. Deuxièmement, quand le prédicat concerne ce qui est dans le sujet : un tel prédicat est dans le sujet par soi, ou bien comme consécutif à la matière, et ainsi il est la quantité ou bien comme consécutif à la forme et alors il est la qualité ; ou bien il ne l'est pas d'une façon absolue mais relativement à autre chose ; il est alors relatif à quelque chose. Une troisième manière d'attribution se présente quand le prédicat relève de ce qui est en dehors du sujet, et ceci de deux façons : d'un côté de manière à se trouver entièrement en dehors du sujet, et si cela n'est pas une mesure qui détermine le sujet, le prédicat est dit du sujet à la manière d'une chose que celui-ci porte sur lui [l'avoir extrinsèque], comme quand on dit que Socrate est chaussé ou habillé. Mais quand c'est une mesure, le prédicat relève ou bien du temps et alors il sera le quand, ou bien il relève du lieu et alors il sera le où, parce que la mesure extrinsèque est soit le temps soit le lieu. Ce sera le « où » quand on ne considère pas la disposition des parties d'une chose dans un certain lieu. Par contre, si l'on considère cette disposition, c'est la position. D'un autre côté, un autre rapport résulte quand ce dont le prédicat relève est selon quelque chose dans le sujet dont il est dit. S'il est dans le sujet quant à son origine, il est dit de lui en tant qu'action, car l'origine des actions est dans le sujet. Mais quand il est dans le sujet quant à son terme, il est dit de lui comme passion, (à savoir, quand le sujet subit quelque chose), parce que subir quelque chose a son terme dans le sujet qui pâtit » (*In Meta.* 1.9 n.891).

¹⁵² *In Meta.* lib. V, lect. 9, n.894 ; cf. *Ia* q.45 a.4.

La réponse de saint Thomas à la théorie de l'identité se fait dès lors en deux temps. D'abord il en réfute la possibilité, puis il propose une solution qui sait à la fois tenir compte de la nécessité de l'unité ou simplicité de l'âme et de la non moins nécessaire distinction réelle entre l'essence de l'âme et ses puissances.

C. L'augustinisme surmonté

1. Dieu seul est « *actus purus* »

L'argumentation de saint Thomas sera toujours la même¹⁵³ quand au fond, et elle est d'une simplicité et radicalité foudroyante : seul en Dieu, acte pur, l'être et l'agir sont absolument identiques, Lui seul agit par son essence¹⁵⁴. Cette thèse saint Thomas la démontre par le moyen de la doctrine de l'acte et de la puissance, c'est-à-dire par une approche ontologique de la question. Le fondement (généralement la « mineure ») de cette argumentation reviendra comme un leitmotiv dans tous les textes traitant du sujet (cf. supra); il est l'argument premier et fondamental de la réfutation et il dit ceci : seul en Dieu être (substance) et agir sont identiques car lui seul est acte pur.

*Il est impossible que l'action (...) d'une créature quelconque soit sa substance. Car à proprement parler, l'action est l'actualité de la puissance active (...). Or l'actualité excluant la potentialité, ce qui n'est pas acte pur et renferme de la puissance ne peut être son actualité. Et comme Dieu seul est acte pur, il n'y a qu'en lui que sa substance est son être et son action.*¹⁵⁵

Aucune créature ne peut être toujours en action (elle serait Dieu) ; or la substance de la créature demeure toujours (elle existe sans discontinuité), alors qu'elle ne « passe à l'acte » (agir) qu'occasionnellement : la substance ne peut être identique à son action.

¹⁵³ Dans sa première œuvre seulement (Commentaire des *Sentences*) saint Thomas ne propose cet enseignement que médiatement : l'action n'y est pas présentée comme actualité de la puissance mais comme nécessairement du même genre que son principe. Künzle fait cependant remarquer que « le motif pour lequel l'action est dans la créature un accident mais en Dieu substance, c'est que dans le premier cas il y a distinction entre essence et être, dans le deuxième identité » (*Das Verhältnis*, p. 216).

¹⁵⁴ GUILLAUME D'AUXERRE, dans sa *Summa aurea* lib. II tr. 10, avait été, dès 1220 environ, le promoteur de cette argumentation et par le fait même le premier à sortir de l'augustinisme régnant.

¹⁵⁵ *Impossibile est quod actio (...) cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est propria actualitas virtutis (...). Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere* (I q. 54 a.1).

Saint Thomas démonte à partir de ce principe tous les arguments des objections (et il se donne le plaisir d'en aligner sept de suite en I q.77 a.1¹⁵⁶), les balayant d'un coup de main sans leur laisser l'ombre d'une vraisemblance¹⁵⁷.

Le principe que nous venons de voir saint Thomas le monnaiera dans tous ses articles mais sous des formes différentes, sans reprendre la formulation à l'identique (ce qu'il a fait parfois d'ailleurs). Celui que nous redonnons ici est « exemplaire » et se retrouve quant à la forme dans tous les articles mentionnés :

L'être et n'importe quel genre de l'être se divisent en puissance et acte. Il faut donc que l'un et l'autre se rapportent au même genre ; si l'acte n'appartient pas au genre " substance ", la puissance qui lui est corrélative ne peut appartenir à ce genre. Or, l'activité de l'âme ne se trouve pas dans le genre substance¹⁵⁸ ; en Dieu seul l'activité est sa substance même, en sorte que la puissance divine, principe de son activité, c'est l'essence même de Dieu. Mais cela ne peut être vrai ni de l'âme, ni d'aucune autre créature.¹⁵⁹

Cette démonstration (Dieu seul est acte pur) *in communi* comme l'appelle P. Künzle, a l'avantage d'avoir valeur universelle : peu importe la créature (ange ou homme) ou la puissance considérée (intelligence, volonté,...), la créature est nécessairement un composé.

¹⁵⁶ A. WILDER en mentionne bien 28 au total, sur tous les articles, mais plusieurs ne sont que des répétitions (« St. Thomas and the real distinction of the potencies of the soul from its substance », *L'anima nell' antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1987, p. 449)

¹⁵⁷ « Saint Thomas se prononce avec une netteté et une énergie qui ne laisse peut-être pas que de conférer un certain caractère de témérité à la tentative des auteurs venus depuis et qui n'ont pas craint de reprendre cette vieille doctrine [de l'augustinisme] rejetée ici par le saint Docteur » (TH. PEGUES, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, vol. 4, Paris - Toulouse, 1909, p. 356). On se rend compte ici de manière frappante combien un principe philosophique peut être source de lumière. On dira même qu'une théologie vaut ce que vaut la philosophie sous-jacente.

¹⁵⁸ A. ROZWADOWSKI précise, en s'appuyant sur *De ver.* q.8 a.14, que l'acte dont saint Thomas parle, celui-ci ne le mentionnant pas, est l'acte dit « parfait », celui qui parfait, c'est-à-dire achève la puissance en la perfectionnant, sous peine sinon d'entrer dans un recours à l'infini, la puissance étant elle-même acte sous un autre rapport : jamais la substance ne serait atteinte (« *Distinctio potentiarum a substantia, secundum doctrinam Sancti Thomae* », *Greg* 16 (1935), p. 275s).

¹⁵⁹ *Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura (I q.77 a.1).*

2. « Anima est actus »

Selon les articles et leur objet saint Thomas proposera une démonstration particulière. Ainsi pour l'homme, plus exactement pour l'âme humaine, il dira :

Sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte. Si l'essence de l'âme était le principe immédiat de l'activité, l'être qui possède une âme aurait donc toujours en acte les opérations vitales, de même qu'il est toujours vivant en acte. Car l'âme, en tant que forme, n'est pas un acte ordonné à un acte ultérieur : elle est le terme dernier de la génération. Aussi être encore en puissance à un autre acte ne lui convient pas sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire comme forme, mais sous le rapport de sa puissance. Aussi l'âme, en tant que sujet de sa puissance d'opération, est-elle appelée un acte premier ordonné à un acte second. - Or l'être qui possède une âme n'est pas toujours en acte de ses opérations vitales. La définition même de l'âme l'indique : elle est "l'acte d'un corps ayant la vie en puissance", et cependant une telle puissance n'exclut pas l'existence actuelle de l'âme. L'essence de l'âme n'est donc pas sa puissance. Aucun être en effet n'est en puissance par rapport à l'acte, en tant qu'il est acte lui-même.¹⁶⁰

On nous pardonnera de ne pas donner d'autres exemples des applications que l'Aquinate a données dans les différents endroits précités : le but de cet article n'est pas de montrer la distinction entre l'âme et ses facultés, mais bien plutôt, à notre tour, de la surmonter. En effet, cette distinction ne met-elle pas l'unité et la simplicité de l'âme en péril ?

E. Unité ou hétérogénéité ? La solution de saint Thomas

1. Distinctions réelles et simplicité

Quand on ne connaît pas la solution que saint Thomas nous a proposée (acte et puissance ; les catégories aristotéliennes de l'être) ou quand on ne l'a pas comprise, pour quelque motif que ce soit¹⁶¹, il est normal de craindre que la prétention selon laquelle il y a distinction réelle entre l'essence de l'âme et ses

¹⁶⁰ *Hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus (I q.77 a.1).*

¹⁶¹ Cf. WILDER, *Real distinction*, p. 434.

facultés n'entraîne ou n'implique un fossé entre ces deux éléments qui sembleraient n'être qu'accidentellement unis, dont l'un pourrait exister sans l'autre, alors que « l'âme n'est pas complète sans ses puissances »¹⁶². Une telle distinction réelle entre essence de l'âme et ses facultés ne remet-elle pas en question la solidité de démonstrations se basant justement sur l'unité et la simplicité de l'âme humaine ? Cette distinction réelle affirmée avec force par saint Thomas ne lèse-t-elle pas de quelque manière l'unité et la simplicité de l'âme ?

2. Les accidents propres

La solution que saint Thomas propose pour surmonter nos craintes consiste à montrer que les facultés de l'âme ne sont pas des accidents ajoutés de l'extérieur, comme le craignent certains augustinien, mais qu'ils suivent nécessairement la nature même de l'âme, comme un « rejaillissement naturel »¹⁶³, car, remarque-t-il, « tous les accidents ne sont pas purement accidentels par rapport à leur sujet ; il y en a qui lui sont liés de soi »¹⁶⁴. Une considération et une distinction nous aiderons à résoudre le problème. D'abord, il y a accidents et accidents, nous venons de l'entendre.

*Il y a des accidents qui n'ont pas un vrai être mais ne sont que les intentions (= expressions) de la nature. Il en est de cette sorte qui sont dans l'âme, ou – d'autres – dont l'être naturel suit la nature de l'individu, c'est-à-dire la matière par laquelle la nature est individuée, comme le fait d'être un homme blanc ou de couleur (...). D'autres accidents ont aussi un être naturel mais celui-ci est la conséquence des principes de l'espèce comme le sont les propriétés qui découlent de l'espèce (...). Les puissances de l'âme sont de tels accidents.*¹⁶⁵

Certains accidents sont dits être de « simples » accidents, d'autres sont dits accidents « propres ». Les simples accidents sont l'expression de l'individualité du sujet, font que celui-ci se distingue des autres individus de son espèce. Ainsi le fait d'avoir des yeux bleus, un nez busqué...

¹⁶² *Anima non est completa sine suis potentiis* (A. DE HALES, *In I Sent.* d.3, cit. in KÜNZLE, *Das Verhältnis*, p. 118).

¹⁶³ *Ia q.77 a.6 ad 3^{um}.*

¹⁶⁴ *Ia IIae q. 18 a.3 ad 2^{um}.*

¹⁶⁵ *Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium; et huiusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima, item accidentium habentium esse naturae quoniam consequuntur naturam individui, scilicet materiam, per quam natura individuatur, sicut album et nigrum in homine; unde etiam non consequuntur totam speciem: et talibus accidentibus non potest subijci anima. Qaedam autem habent esse naturae, sed consequuntur ex principiis speciei, sicut sunt proprietates consequentes speciem (...), et talia accidentia sunt potentiae animae* (*I Sent.* d.8 q.5 a.2).

Les accidents dits « propres », eux, découlent de la substance et sont des propriétés de celle-ci, c'est-à-dire des propriétés de telle nature ou espèce. Ils se retrouveront donc en tout individu de la même espèce. Ainsi le fait pour l'homme de jouir de la vue, d'être capable de rire ou de réfléchir,... On pourrait dire, d'une certaine manière, qu'ils sont encore plus liés au sujet que les simples accidents, ils sont en quelque sorte l'« expression » de la substance même¹⁶⁶. Et puisque l'être d'une chose, sa nature, lui vient de la forme¹⁶⁷, le sujet adéquat de tels accidents en l'homme, c'est l'âme. De tels accidents découlent donc de la nature même du sujet à raison de sa quiddité (et non de son individualité). Non seulement ils sont adaptés au sujet, non seulement ils le déterminent d'une certaine manière, mais surtout ils suivent la nature du sujet parce qu'ils en sont les propriétés.

3. « *Forma dat esse* »

Cette affirmation (« *forma dat esse* »)¹⁶⁸ saint Thomas l'explique de manière plus analytique à partir de l'actualité des formes substantielles et accidentelles, et de leur efficence réciproque, et ce pour répondre à la question telle qu'elle nous intéresse formellement : « *Utrum potentiae fluant a potentia* » (I q.77 a.6):

La forme substantielle donne l'être absolument, et son sujet est seulement de l'être en puissance. La forme accidentelle ne donne pas l'être absolument, mais telle qualité, telle quantité, ou toute autre modalité, et son sujet, c'est de l'être déjà en acte. On trouvera donc l'être actuel dans la forme substantielle avant de le trouver dans son sujet ; et puisque ce qui est premier dans un genre est toujours cause, la forme substantielle causera l'être en acte dans son sujet. Mais à l'inverse, l'actualité de l'être se trouve dans le sujet de la forme accidentelle avant de se trouver en celle-ci. C'est pourquoi l'actualité de cette forme est causée par l'actualité même du sujet ; de telle sorte que le sujet reçoit la forme accidentelle pour autant qu'il est en puissance, mais il la produit pour autant qu'il est en acte. Cela, nous ne l'affirmons que de l'accident qui est une propriété essentielle ; car, pour l'accident d'origine externe, le sujet ne fait que le recevoir : ce qui le produit, c'est un principe extérieur.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Cf. I q. 29 a.1 ad 2^{um}.

¹⁶⁷ Cf. infra.

¹⁶⁸ Cf. *In V Meta.* 1.2, n.13 [n.775] (cf. *De Ente et Essentia*, c.3; *De Anima* a.9 et 10; *De virt.* q.5 a.3).

¹⁶⁹ *Forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum*

Pour notre auteur les accidents propres non seulement « découlent » ou « émanent » de la nature du sujet, mais c'est le sujet même qui les produit et les cause, et même si « le " propre " ne fait pas partie de l'essence de l'être considéré, il est causé par les principes essentiels de l'espèce »¹⁷⁰. Cette causalité, on l'a compris, n'est pas occasionnelle, dans le sens qu'elle pourrait se réaliser ou non, selon les circonstances ou les besoins, mais — comme la citation précédente (*I Sent.* d.8 q.5 a.2) nous le rappelait — qu'elle est toujours réalisée et ce nécessairement puisqu'elle suit la nature comme sa propriété.

4. Les facultés sont des accidents propres

Le deuxième pas de notre enquête consiste simplement à voir si les facultés de l'âme sont de tels accidents propres¹⁷¹ :

Nulle opération ne découle de l'âme si ce n'est par le moyen d'une puissance, ni une opération parfaite si ce n'est d'un habitus. Ces puissances découlent de l'essence même de l'âme, les unes comme perfections de la partie corporelle et dont l'opération se fait par la médiation du corps, comme c'est le cas pour les sens, l'imagination et celles du même genre. D'autres sont dans l'âme même et leur opération n'a pas besoin du corps, comme c'est le cas pour l'intelligence, la volonté,... Tous sont des accidents, non pas cependant des accidents « communs » [« simples »] car ces derniers ne découlent pas des principes de l'espèce et qui suivent les principes individuels. Ils sont des accidents propres qui découlent de l'espèce, advenant de ses principes. Tous ensemble ils assurent l'intégrité de l'âme en tant qu'elle est un tout potentiel¹⁷², c'est-à-dire ayant une perfection par les puissances qui l'accomplissent.¹⁷³

est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum.

¹⁷⁰ I q.77 a1. ad 5^{um} ; cf. q.3 a.6.

¹⁷¹ Ce que *I Sent.* d.8 q.5 a.2 avait déjà affirmé.

¹⁷² En I q.77 a.1 ad 1^{um} saint Thomas distingue et définit les *totum universale*, *totum integritate* et *totum potentiale* : « Le cas de ce tout (potentiel) est intermédiaire entre celui du tout universel et celui du tout intégral. Le *tout universel* se trouve en chacune de ses parties avec toute son essence et toute sa puissance: ainsi « animal » par rapport à l'homme et au cheval. On peut donc attribuer rigoureusement ce tout à l'une quelconque des parties. Quant au *tout intégral*, il n'est en aucune manière en entier dans chacune des parties. L'attribution ne peut donc se faire à chacune d'elles, prise individuellement; on peut néanmoins le faire d'une manière impropre, en attribuant ce tout à l'ensemble des parties; on dit ainsi que le mur, le toit, les fondations sont la maison. Le *tout potentiel* est bien en chaque partie avec toute l'essence, mais non avec sa puissance entière. On pourra donc en faire l'attribution à l'une quelconque des parties, mais non aussi rigoureusement que dans le cas du tout universel. Et c'est ainsi que S. Augustin entend que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont l'essence même de l'âme » (cf. aussi *De spir. creat.* a.11 ad 2^{um}).

¹⁷³ *Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu. Hae autem*

Pour saint Thomas les puissances de l'âme sont bien des accidents propres découlant de l'essence de celle-ci. Par ailleurs, l'assertion implicite, à savoir que l'âme n'est pas le principe immédiat de l'action, saint Thomas la démontre aussi, et ce par le moyen de la doctrine de l'acte et de la puissance que nous avons mentionnée plus haut.

Sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte. Si l'essence de l'âme était le principe immédiat de l'activité, l'être qui possède une âme aurait donc toujours en acte les opérations vitales, de même qu'il est toujours vivant en acte. Car l'âme, en tant que forme, n'est pas un acte ordonné à un acte ultérieur: elle est le terme dernier de la génération. Aussi être encore en puissance à un autre acte ne lui convient pas sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire comme forme, mais sous le rapport de sa puissance. Aussi l'âme, en tant que sujet de sa puissance d'opération, est-elle appelée un acte premier ordonné à un acte second. - Or l'être qui possède une âme n'est pas toujours en acte de ses opérations vitales. La définition même de l'âme l'indique: elle est "l'acte d'un corps ayant la vie en puissance", et cependant une telle puissance n'exclut pas l'existence actuelle de l'âme. L'essence de l'âme n'est donc pas sa puissance. Aucun être en effet n'est en puissance par rapport à l'acte, en tant qu'il est acte lui-même.¹⁷⁴

Il appert de ces deux textes que l'opération est bien du suppôt¹⁷⁵, et s'il est vrai que l'essence de l'âme n'est pas le principe immédiat de l'action, les puissances qui agissent ne sont pas indépendantes de l'âme, elles découlent d'elle. Ceci veut dire qu'elles ne sont ce qu'elles sont que parce que l'âme est de telle nature, elles sont « viscéralement » dépendantes d'elle. La distinction entre âme et puissances ne

potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut sensus, imaginatio et hujusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et hujusmodi; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur (I Sent. d.3 q4 a.2 ; cf. I q.77 a.6 ; I-II q.83 a.2 ad 3^{um}).

¹⁷⁴ *Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus (I q.77 a.1).*

¹⁷⁵ Cf. I q.36 a.4 ad 7^{um}; q.39 a.5 ad 1^{um}; q.40 a.1 ad 3^{um}; III q.20 a.1 ad 2^{um}.

fonctionne donc aucunement au détriment de l'unité de l'âme en tant que tout potentiel.

*En conclusion, toutes les puissances, quel que soit leur sujet : l'âme seule ou le composé, émanent de l'essence de l'âme comme de leur principe.*¹⁷⁶

5. « *Natura principium operationis est* »

Que les puissances soient si intimement liées à la nature et découlent d'elle ne doit pas nous étonner : la nature étant d'une certaine manière inachevée — elle est en puissance à des perfections — incline « naturellement » à les atteindre.

*Mais une nature, fin de la génération, est ordonnée à son tour à une autre fin qui est tantôt une opération, tantôt le résultat de l'opération.*¹⁷⁷

*Si l'habitus est antérieur à la puissance, c'est en tant qu'il implique disposition à une nature; tandis que la puissance implique toujours ordre à l'opération ; et celle-ci vient ensuite, puisque la nature en est le principe.*¹⁷⁸

Sans vouloir jouer sur les mots il est donc clair qu'il est dans la nature de la nature d'être inclinée à l'opération afin d'obtenir sa propre fin ou perfection. « Toute chose est bonne selon qu'elle possède un ordre achevé à sa fin »¹⁷⁹. La faculté, moyen « obligé », ne « travaille » donc pas pour soi mais en vue d'obtenir une plus grande perfection du tout, selon sa nature. Ici aussi se vérifie l'adage « *agere sequitur esse* » (la nature de l'action dépend de la nature de l'être).

6. La causalité du sujet

Nous avons mentionné un peu auparavant que la nature était le principe, voire même la cause de ses accidents propres, donc des puissances. A l'objection que cela ne peut être, saint Thomas explique :

*Par rapport à ses propriétés, le sujet est cause finale, et en un certain sens cause efficiente ; et même cause matérielle, comme sujet récepteur de l'accident. De là, nous pouvons conclure que l'essence de l'âme est la cause de toutes les puissances, à la fois comme fin et comme principe actif, et de certaines d'entre elles comme sujet récepteur.*¹⁸⁰

¹⁷⁶ I q.77 a.6.

¹⁷⁷ I-II q.49 a.3.

¹⁷⁸ I-II q.50 a.2 ad 3^{um}.

¹⁷⁹ *Unumquodque est bonum, secundum quod habet complementum ordinem ad suum finem* (De virt. q.1 a.1).

¹⁸⁰ *Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc*

Une chose est d'abord une substance, fondamentalement. Etymologiquement le mot substance dit « être sous » – *sub-stare* – et indique qu'elle est sujet – *sub-iectum* – d'un appareil ou d'une structure – les accidents – qui s'y ajoutent comme un habit la « recouvrant ». Mais quels accidents peuvent advenir, cela dépend de l'essence de la substance seule. Ainsi, cause finale, la nature l'est parce que, comme on vient de le voir, l'opération de la faculté a pour but de la parfaire, cette nature ; la faculté est instrument et moyen pour atteindre ce but qui lui est logiquement antérieur¹⁸¹.

Que la nature, parce que sujet, soit cause matérielle de la faculté est évident : celle-ci est un accident dont l'« *esse est inesse* » comme on l'a déjà vu.

Cause efficiente¹⁸² ? Oui, aussi, mais « en un certain sens » seulement (« *quodammodo* ») ! Le motif en est qu'il n'y a pas *action* du sujet pour causer la faculté, le sujet ne préexiste pas à ses facultés, celles-ci n'adviennent pas en un temps ultérieur, comme si la nature pouvait exister sans elles. S'il en était ainsi, les facultés ne seraient alors vraiment qu'occasionnelles, semblables aux accidents qui sont mais pourraient ne pas être. « Principe » serait apparemment plus exact que cause efficiente pour décrire cette dépendance. Mais saint Thomas justifie ce choix de terme ainsi :

*L'actualité de l'être se trouve dans le sujet [= la nature] de la forme accidentelle avant de se trouver en celle-ci. C'est pourquoi l'actualité de cette forme est causée par l'actualité même du sujet ; de telle sorte que le sujet reçoit la forme accidentelle pour autant qu'il est en puissance, mais il la produit pour autant qu'il est en acte.*¹⁸³

Ce « principe » est éminemment efficace, puisque le « produit », l'accident propre, ne saurait manquer – jamais, dans l'ordre logique, de par la nature des choses. Cette relation – nature-facultés – ne se situe pas dans l'ordre de l'action mais dans l'ordre de l'être, d'où cette « efficacité ». Aussi il semble qu'il n'est pas trop exagéré de parler de causalité efficiente, même si cette causalité efficiente ne l'est que « *quodammodo* ». A l'ad 3^{um} saint Thomas expliquera :

potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentialium sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum (I q.77 a.6 ad 2^{um}).

¹⁸¹ I-II q.50 2 ad 3^{um}.

¹⁸² Cf. THOMAS DE VIO CARDINAL CAJETANUS, *Commentaria in sancti Thomae Summam theologiae*, ed. Leonina, Rome, 1889, I-II q.77 a.6, p. 246.

¹⁸³ *Actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum* (I q.77 a.6).

*Les propriétés émanent de leur sujet non par une sorte de changement, mais par une sorte de rejaillissement naturel. Ainsi une modalité d'être rejaillit (resultat) naturellement d'une autre : par exemple, à partir de la lumière, la couleur.*¹⁸⁴

De même que lumière et couleur sont indissociables et s'appellent l'une l'autre, ainsi en va-t-il aussi pour la nature et ses facultés, expressions naturelles et immanentes de cette nature qui ne lui adviennent pas mais sont avec elle.

Si la quatrième cause, la cause formelle, manque, c'est qu'il y a justement distinction réelle entre la faculté et son sujet, la forme de l'une, accidentelle, n'est pas celle de l'autre, substantielle.

Ce petit ad 2^{um} est le parfait résumé de la relation faculté-sujet : unité et distinction y sont parfaitement fondées.

7. Simplicité de nature (physique)

Comment, ultimement, résoudre l'apparente contradiction entre la distinction réelle du sujet et de ses facultés, « créant » une entité avec des parties, et la prétention à l'unité ? C'est en fait notre imagination (en tant que faculté) qui nous joue des tours : les parties qu'elle nous offre à contempler¹⁸⁵ sont en fait des images, c'est-à-dire des représentations matérielles, quantitatives. Les parties auxquelles nous avons affaire ici sont des parties métaphysiques, non physiques¹⁸⁶ qui ne sont pas opposées à l'unité et la simplicité de l'âme. Cette simplicité provient du fait que l'âme est spirituelle, seuls les êtres quantifiés ayant des parties « naturelles »¹⁸⁷.

*La simplicité de l'âme et de l'ange ne doit pas se comprendre comme une simplicité semblable à celle du point qui est déterminé par sa situation dans le continu. Bien que simple [le point] ne peut être en même temps dans les diverses parties du continu. Si l'ange et l'âme sont dits simples c'est parce que la quantité leur manque totalement.*¹⁸⁸

¹⁸⁴ *Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.* L'accident propre « résulte » intrinsèquement du sujet.

¹⁸⁵ A toute idée une image est liée puisque notre intelligence intègre à partir d'images (*omnis cognitio a sensu*).

¹⁸⁶ R. VERNEAUX, *Philosophie de l'homme*, Paris, 1956, p. 174.

¹⁸⁷ A cela s'ajoute que l'âme est la forme du corps et que toute forme est nécessairement simple (cf. I q.75 aa. 5-6 ; cf. F.-X. MAQUART, *Elementa philosophiae. Tomus II. Philosophia naturalis*, Paris, 1937, p. 502).

¹⁸⁸ *Simplicitas animae et angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo; et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed angelus et anima dicuntur simplicitas per hoc quod omnino*

Au contraire du point qui n'est pas dans toute la ligne – celle-ci est constituée de points –, l'âme est dans toutes ses parties. Saint Thomas le montre par l'application de la notion de « tout potentiel » à l'âme. Celle-ci est, d'une part, la forme substantielle qui anime le corps (I q.76 a.8), et c'est pourquoi elle est en toutes les parties du corps¹⁸⁹. Mais, d'autre part, elle est aussi le principe de l'unité de l'âme et de ses puissances. Or s'il est vrai que l'âme unie au corps est en toutes ses parties, *a fortiori* doit-elle être présente en ses puissances qui lui sont encore plus unies que le corps¹⁹⁰.

Le tout potentiel est bien en chaque partie avec toute l'essence, mais non avec sa puissance entière. On pourra donc en faire l'attribution à l'une quelconque des parties, mais non aussi rigoureusement que dans le cas du tout universel¹⁹¹. Et c'est ainsi que S. Augustin entend que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont l'essence même de l'âme.¹⁹²

A la suite de saint Augustin lorsque nous parlons ordinairement de l'âme nous incluons les puissances de celle-ci à cette notion. Le parler de l'homme de la rue rejoint la conception du tout potentiel du philosophe et les deux reconnaissent par là la profonde unité de l'âme.

Résumé : L'âme est bien une et simple

Le « distinguer pour unir » trouve ici toute son actualité. A la théorie pure et dure de l'identité des facultés et de l'âme et à la peureuse mitigation de celle-ci par les

carent quantitate (De anima a.10 ad 18^{um}).

¹⁸⁹ « Si l'âme était unie au corps seulement comme cause motrice, on pourrait admettre qu'elle n'est pas dans toute partie du corps, mais uniquement dans l'une d'elles, par laquelle elle pourrait mouvoir les autres. Mais du fait que l'âme est unie au corps comme sa forme, elle doit se trouver dans tout le corps et dans chacune de ses parties, car elle n'est pas une forme accidentelle, mais substantielle. Or, la forme substantielle constitue non seulement la perfection du tout, mais encore de chaque partie. Le tout étant en effet composé de parties, lorsque la forme d'un tout ne donne pas l'être aux diverses parties du corps, elle consiste en un simple assemblage ou ordre de parties, comme l'est par exemple la forme d'une maison. Mais une telle forme est accidentelle, tandis que l'âme est une forme substantielle; elle doit donc être la forme et l'acte non seulement du tout, mais encore de chacune des parties. » (I q.76 a.8).

¹⁹⁰ Cet argument ne vaut bien sûr que pour les facultés spirituelles et non pour les passions qui ont le corps pour siège (cf. I-II q.22 a.3).

¹⁹¹ « *Le tout universel* se trouve en chacune de ses parties avec toute son essence et toute sa puissance: ainsi « animal » par rapport à l'homme et au cheval. On peut donc attribuer rigoureusement ce tout à l'une quelconque des parties. » (I q.77 a.1 ad 1^{um}).

¹⁹² *Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia (I q.77 a.1 ad 1^{um}).*

premiers franciscains qui voient bien la distinction réelle entre âme et facultés mais ne savent les réunir de manière satisfaisante, saint Thomas répond par une position de distinctions bien tranchées qu'il surmonte dans la même foulée. Tout d'abord il résout la crainte et apparente contradiction : les accidents que sont les facultés ne sont pas n'importe quels accidents mais des accidents propres qui ne peuvent pas ne pas exister si l'âme existe. D'autre part ces accidents découlent intimement (*fluunt, emanent*) de la substance même qu'est (l'essence de) l'âme qui est leur principe et ne lui sont pas surajoutés à raison d'un principe extérieur.

Ce progrès dans la doctrine de la psychologie de l'âme saint Thomas le doit aux instruments philosophiques « de pointe » qu'il a su trouver chez Aristote.

Ce premier acquis – ou plutôt rappel – ne permet pas de conclure à l'unité d'action lorsque des vertus morales infuses entrent en action. Car, de fait, quel est le type de relation entre la nature humaine et son principe de perfectionnement ou d'élévation surnaturelle qu'est la grâce sanctifiante ? Selon la solution trouvée il nous sera possible de tirer des conclusions quant à la nature et quant au sujet des vertus morales infuses, et ce par analogie aux relations qui existent entre l'essence de l'âme et ses puissances.

Art. 2 : L'éduction de la grâce

La grâce sanctifiante est le principe de surnaturalisation de l'homme. Mais qu'est-elle ? Se trouve-t-elle quelque part *en* l'homme ou n'est-elle qu'un principe plaqué sur celui-ci, voire même qu'une simple dénomination dont la réalité se trouverait de fait en Dieu, Celui-ci « acceptant » l'homme qui a foi en lui sans pour autant le changer de l'intérieur ?

§1 La grâce, un accident

A. La grâce est-elle créée ?

Le terme « infusion » que l'on utilise pour déterminer le mode efficient de l'action sanctifiante de Dieu dans l'âme par la grâce ou les vertus surnaturelles est ambigu pour le commun des mortels. Par son étymologie, et par son emploi, le mot infusion exprime l'action de « verser dans ». Qui dit « verser dans », pense à un liquide, l'élément versé, celui-ci étant extérieur au récipient qui le reçoit et existant antérieurement à l'action. Ce qui est versé nous le concevons spontanément comme une substance (selon le sens commun, non selon le sens métaphysique) à

l'existence indépendante, préexistante à l'infusion elle-même. On se souvient de la solution de Platon quant à la question de l'origine de cet être spirituel qu'est l'âme par rapport au composé « corps et âme » de la nature humaine: il l'estimait préexistante dans le ciel¹⁹³. Qu'en est-il de ces êtres surnaturels que sont la grâce et les vertus infuses ? L'impression que l'on garde — même si on refuse la préexistence à ces êtres — est qu'ils viennent de l'extérieur, en quelque sorte du trésor de Dieu dans le ciel, et qu'ils ont malgré tout une existence propre bien que floue, qu'ils sont des substances (sens métaphysique)¹⁹⁴. Saint Thomas lui-même utilise parfois le verbe *influere* ou *profluere* quand il parle de l'infusion de la grâce, ce qui corroborerait cette manière de voir¹⁹⁵. D'autant plus qu'il lui arrive de parler de la *création* de la grâce. Est-ce là la doctrine que l'Aquinate propose ? De fait, quand il parle en ces termes, c'est soit parce qu'il oppose la grâce, telle que nous l'entendons ordinairement, à la Grâce incréée qu'est le Saint Esprit¹⁹⁶, soit pour affirmer l'existence de la grâce déposée en l'âme par Dieu par opposition à sa négation¹⁹⁷. Quand par contre il traite formellement de la question, il nie que la grâce soit créée à proprement parler. Soit il l'a dit « concrétée »¹⁹⁸ soit créée mais alors – explicitement – improprement dit (*non proprie*)¹⁹⁹.

¹⁹³ *Timée* 41 d ; cf. aussi *Phédon* 76 c.

¹⁹⁴ « Faut-il s'arrêter à l'hypothèse d'une substance surnaturelle créée ? Aucun théologien catholique ne s'est avisé de dire qu'il existe en fait une substance de ce genre. Mais certains ont pensé, avec Durand, Molina, Ripalda, que Dieu pourrait, absolument parlant, créer une substance parfaite proprement surnaturelle, qui aurait droit à la lumière de gloire et à la vision béatifique. On a qualifié assez sévèrement cette opinion. Vasquez l'appelle une ineptie, Nazario une témérité, Bannez une ignorance insigne » (E. HUGON, « La doctrine de saint Thomas sur les accidents et ses applications à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel », *RT* 23 (1918), p. 151. Il en fait une critique plus « scientifique » à la p. 152.

¹⁹⁵ *II Sent.* d.17 q.1 a.2 ; *I Sent.* d.40 q.4 a.2 ad 3^{um} ; *III Sent.* d.13 q.2 a.1 ad 3^{um} ; I-II q.110 a.1 et dans plusieurs oeuvres de commentaires de l'Écriture.

¹⁹⁶ *II Sent.* d.26 (q.1) a.1. Sur la question de la distinction entre grâce créée et Grâce incréée : M. J. SCHEEBEN, *Les merveilles de la grâce divine*, Tournai, 1954² (1862); B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1900 ; C. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, 1959 ; K. RAHNER, « Pour la notion scolastique de la grâce incréée », *Écrits théologiques* t.3, Paris, 1963, 35-69 ; J.-H. Nicolas, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969 ; J.-H. Nicolas, « Grâce et divinisation », in *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea per Louis Bertrand Gillon, o.p.* A cura della Pontificia Università S. Tommaso, Rome-Milan, 1982, 35-62 ; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996 ; A. LEVY, *Le créé et l'incrété. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne*, Paris, 2006.

¹⁹⁷ Cf. *De ver.* q.27 a.1.

¹⁹⁸ *De ver.* q.27 a.3 ad 9^{um}. GARRIGOU-LAGRANGE estime cette dénomination (concréation) inadéquate. Il pense qu'elle ne doit être utilisée que quand les deux éléments considérés sont parties substantielles du tout de la substance une qu'ils forment, comme

Le motif que saint Thomas invoque est celui-ci : seules les substances subsistantes²⁰⁰ sont créées, or la grâce est un accident et non un être subsistant et, en tant que tel, elle ne peut être créée²⁰¹.

Etre créé est le propre des choses subsistantes à qui il appartient au sens propre d'être et de devenir. Les formes non subsistantes, quelles soient substantielles ou accidentelles, ne sont pas à proprement parler créées mais « concrétées » (concreantur), tout comme elles n'ont pas l'être per se mais dans un autre (in alio).²⁰²

La raison en est que l'être d'une chose, absolument parlant, est donné par la forme substantielle (« *forma substantialis facit esse simpliciter* »²⁰³) : quand la vache met à bas, c'est un veau qu'elle met à bas, indépendamment du fait qu'il ait 80 kg et le poil roux. C'est le veau qui vient à l'existence et qui vit, pas les kg ni le poil roux.

A *contrario*, les accidents dépendent de la substance qui est leur sujet, celle-ci étant logiquement présumée : les accidents lui adviennent. Les accidents n'ont donc pas d'être par eux-mêmes, et ils ne sont dits « être » (*ens* ou *étant*) que si l'on en parle improprement ; ils sont « de l'être » (*entis*)²⁰⁴, ils inhèrent à la substance²⁰⁵ et la déterminent « après coup ».

Comme dit Boèce, « être pour l'accident, c'est inhérer (à la substance) ». C'est pourquoi l'on donne à l'accident le nom d'être, non pas parce qu'il possède l'être, mais en ce sens que, par lui, quelque chose est. Aussi, selon Aristote, doit-on le regarder plutôt comme une détermination d'être que comme un être proprement dit. Et puisque le devenir et la corruption appartiennent à ce qui est, il s'ensuit qu'à proprement parler l'accident ni ne devient, ni ne se

c'est le cas pour la création de l'homme, lors de l'« infusion de l'âme » dans le corps (*De gratia*, Turin, 1947, p. 244).

¹⁹⁹ *Ibid.* ; *De pot.* q.3 a.8 ad 3^{um} ; I-II q.110 a.2 ad 3^{um} ;

²⁰⁰ Celles qui existent par elles-mêmes et non dans un autre (cf. I q.29 a.2). Les formes matérielles ne sont pas subsistantes, « l'humanité dans l'homme n'est pas la même chose que l'homme qui subsiste » (« *unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit* », *De pot.* q.2 a.1). On trouvera un bref aperçu et rappel chez L. ELDERS, *La philosophie de la nature*, p. 341, 345 et *La métaphysique de saint Thomas*, p. 284s.

²⁰¹ Cf. *II Sent.* d.26 q.1 a.2 ; I-II q.110 et *De ver.* q.27 a.2.

²⁰² *Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri: formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio* (*De ver.* q.27 a.3 ad 9). Cf. E. HUGON, *La doctrine sur les accidents*, p. 155.

²⁰³ I q.77 a.6 ; cf. I q.75 a.2, q.76 a.3.

²⁰⁴ I q.45 a.4.

²⁰⁵ *De pot.* q.3 a.3 ad 2^{um}.

*corrompt ; si on lui attribue le devenir ou la corruption, c'est en ce sens que le sujet commence ou cesse d'être actualisé par lui.*²⁰⁶

Ce ne sont que les êtres subsistants, les substances subsistantes par elles-mêmes²⁰⁷, qui peuvent être ou devenir, au sens propre. On ne dit pas « le corps de Jean va en ville » mais « Jean va en ville » ; on ne dit pas « l'intelligence de Jean devient sage » mais « Jean devient sage ». C'est au sujet substantiel qu'est attribuée la qualité, l'action²⁰⁸. Conséquemment, lui seul peut être dit créé au sens propre.

Cette doctrine vaut-elle aussi pour la grâce ? Oui, car celle-ci n'existe d'aucune façon en l'homme (ni hors de lui d'ailleurs) qui ne la possède pas encore mais elle est infusée, d'une certaine manière « créée » dans l'âme au moment même où il se convertit à Dieu. A la q.110 a.1 de la I-II, saint Thomas montre que l'amour de Dieu qui correspond à cette conversion pose en cet homme (« *ponit in eo* ») quelque chose de réel.

*Tout amour de Dieu, quel qu'il soit, a pour résultat un certain bien produit dans la créature à un moment donné (...) Ainsi donc, quand nous disons que l'homme a la grâce de Dieu, cela signifie qu'une réalité surnaturelle lui est communiquée par Dieu.*²⁰⁹

Elle est donc bien un accident²¹⁰, « une forme accidentelle de l'âme »²¹¹.

Si saint Thomas admet cependant que l'on parle de création de la grâce c'est que rien dans le sujet n'est cause de celle-ci, ni comme cause formelle ni en tant qu'elle serait présente en puissance de quelque manière que ce soit (cause matérielle).

²⁰⁶ *Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boetius, accidentis esse est inesse. Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens, ut dicitur in VII Metaphys. Et quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse, ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens (I-II q.110 a.2 ad 3^{um}).*

²⁰⁷ *De pot. q.3 a.8 ad 3^{um}.*

²⁰⁸ « Les actions, en effet, émanent de la personne et du tout, et non pas des parties, des formes ou des puissances. On ne dit pas, à proprement parler, que la main frappe, mais que l'homme frappe avec la main, ni que la chaleur chauffe, mais que le feu chauffe par la chaleur. Cependant on parle ainsi par figure » (II-II q.58 a.2).

²⁰⁹ *Quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque (...) Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens (Cf. aussi IV Sent. d.26 (q.1) aa.2 et 4 ; III SCG c.150).*

²¹⁰ D'aucun, non théologien, s'insurgera que la grâce ne soit considérée que comme un accident, elle qui nous fait participer à la vie divine (I q.110) ; Labourdette rappelle sobrement qu'« elle tombe comme [réalité de l'ordre créé] sous les lois métaphysiques de l'être créé » (*De la grâce. Cours de théologie morale. Prima-Secundae, q.109-114, p. 92s*).

²¹¹ I-II q.110 a.2 ad 2^{um}.

*Il ne convient pas à la grâce, puisqu'elle n'est pas une forme subsistante, d'exister ni d'être faite réellement par soi. C'est pourquoi, elle n'est pas proprement créée de la manière dont les substances subsistantes par soi sont créées. Cependant l'infusion de la grâce touche à la notion de création, dans la mesure où elle n'a pas de cause efficiente dans le sujet, ni telle matière en laquelle elle serait ainsi en puissance, qui pourrait être amenée à l'acte par l'agent naturel comme les autres formes naturelles.*²¹²

Il y a donc deux aspects de la grâce. Le premier, le Père E. Hugon le synthétise ainsi : « L'ordre surnaturel créé n'est qu'accidentel »²¹³. Cependant, ne nous abusons pas, il n'en va pas de la grâce comme pour tous les autres accidents. Non seulement elle n'est en rien « naturelle », mais elle est bien « *quid creatum in anima* »²¹⁴ – le second aspect.

Cette doctrine de l'accidentalité de la grâce, en soi fort connue, est l'une des bases sur laquelle notre thèse se construit, non pas pour rabaisser la dignité de la grâce qui est d'origine *essentiellement* divine, mais pour rendre plus clair combien l'enracinement de la grâce est profondément ontologique. La grâce n'ayant pas d'entité subsistante propre²¹⁵ n'est pas une réalité plaquée sur l'homme qui conserverait une identité propre indépendante, comme si elle était une réalité (être subsistant) juxtaposée à celle de l'homme, toutes deux conservant leur être propre séparé et indemne²¹⁶. De fait nous sommes en présence d'un seul être substantiel, l'homme. Il est changé par la grâce qui est en lui comme en son sujet.

²¹² *Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus (De pot. q.3 a.8 ad 3^{um}).*

²¹³ *Doctrine sur les accidents*, p. 150.

²¹⁴ *II Sent. d.26 (q.1) a.1.* Cette doctrine l'Eglise l'a faite formellement sienne au concile de Trente : « *Si quis dixerit, homines iustificari (...) exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaeret, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit* » (sess. VI, can. 11, DS 1561). Saint Thomas rappelle que si la grâce était une substance, elle serait Dieu lui-même (I-II q.110 a.2 ad 2 ; cf. Labourdette, *Grâce*, p. 89s).

²¹⁵ Cf. I-II q.110 a.2 ad 2^{um}.

²¹⁶ BRINKTRINE pense que c'est là l'opinion des molinistes (*Die Lehre von der Gnade*, Paderborn, 1957, p. 58).

B. Le sujet de la grâce

La grâce habituelle ou sanctifiante²¹⁷ — c'est d'elle dont il s'agit²¹⁸ — sanctifie l'homme, le qualifiant « saint »²¹⁹. La grâce étant un accident, elle est fondamentalement dépendante et a besoin d'un sujet. Quel est-il précisément ?

*La grâce et la vertu diffèrent selon leur essence même. Aussi faut-il dire que le sujet de la grâce est l'essence de l'âme et non ses puissances. En effet, puisque la puissance, selon sa raison d'être, est ordonnée à l'opération, faut-il que la perfection de la puissance, en conformité à sa nature, soit ordonnée à l'action. Or ceci est la raison d'être de la vertu, à savoir d'être perfection prochaine pour agir justement. Aussi, si la grâce avait une puissance comme sujet, elle serait de même nature que toute vertu. Si on ne l'admet pas, il faut alors dire que la grâce a pour sujet l'essence de l'âme, la perfectionnant en lui donnant un être spirituel et la rendant consort de la nature divine par une certaine assimilation, en conformité à 2 P 1,4, semblablement aux vertus qui perfectionnent les puissances pour qu'elles agissent justement.*²²⁰

Ce sujet, c'est l'essence de l'âme elle-même, et ce par opposition aux facultés. La distinction entre essence ou nature et les principes immédiats de l'action vaut aussi pour l'attribution du sujet des accidents. Les accidents perfectionnent leur sujet. Or la grâce n'a pas pour but de perfectionner l'agir – elle n'est pas une vertu²²¹ – mais la nature même. Elle n'aura donc pas les facultés comme sujet. Formellement, si la grâce avait pour sujet une faculté de l'âme, elle aurait pour fonction immédiate et

²¹⁷ Les notions de « grâce sanctifiante » et de « grâce habituelle » sont deux dénominations d'une même réalité et sont donc parfaitement permutable (cf. I-II qq.109 et 111).

²¹⁸ Par opposition à la grâce actuelle dont nous parlerons plus tard.

²¹⁹ La question de la grâce n'est plus très à la mode (puisque tout le monde va au ciel...). L'un des derniers manuels classiques et systématiques sur la grâce est celui de C. BAUMGARTNER, *La grâce du Christ*, Paris, 1963 qu'on complètera par celui de J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969.

²²⁰ *Gratia et virtus non sint idem per essentiam. Et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, et non in potentiis; quia cum potentia, in quantum huiusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiae secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum; unde oportet, si gratia in potentia animae esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur II Pet. I, 4; sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum (De ver. q.27 a.6; voir aussi I Sent. d.26 a.3; IV Sent. d.4 q.1 a.3 qa.3 ad 1^{um}; I q.110 a.2).*

²²¹ On parle communément d'habitus *entitativ*, même si saint Thomas n'utilise pas cette dénomination, par opposition à un habitus *opératif* dont le siège est une faculté, une puissance. « Elle est un certain état habituel (*habitus quaedam*) présupposé aux vertus infuses, comme leur principe et leur racine » (I-II q.110 a.3 ad 3^{um}; cf. I-II q.50 a.2; q.110 a.4; C.-M. LACHANCE, « La grâce est en nous par mode d'habitus entitativ », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26 (1956) 23*-51*, 75*-89*).

formelle de perfectionner cette faculté. Or ceci est le rôle des vertus. Ce qu'elle n'est pas.

Saint Thomas propose encore une autre démonstration, à partir du mérite.

*Aucun accident n'a une activité qui dépasse celle de son sujet, car un agent n'est pas appelé accident de manière appropriée mais sujet d'un accident. Mais la grâce n'est pas déterminée à un acte particulier puisque tout acte peut être méritoire, ce qui n'est possible que par la grâce puisque c'est elle qui cause en nous les biens méritoires, comme le dit le Lombard. Comme toute puissance est référée à des actes particuliers, il semble que la grâce ne puisse avoir une puissance de l'âme comme sujet.*²²²

Si l'habitus (opératif) est ordonné immédiatement à poser des actes, il n'en va pas de même de la grâce. Celle-ci rend bon ou peut rendre bon, il est vrai, tout acte, peu importe son espèce. Ici ce n'est pas l'objet formel qui est déterminant mais le sujet. Elle ne peut donc avoir une faculté pour sujet, car les facultés ont des actes déterminés, quant au genre du moins. La grâce, elle, a une efficacité de mérite bien plus universelle, elle atteint tout l'agir en tant qu'agir mais non entant que tel agir. Et pour ce faire, elle doit avoir un sujet qui est *ex natura sua* antérieur à tout acte. « La grâce, puisqu'elle est antérieure à la vertu²²³, a aussi un sujet antérieur aux puissances de l'âme »²²⁴. C'est l'essence même de l'âme.

Cette solution au premier abord assez banale, rend la grâce *sui generis* : aucun autre être surnaturel (*quoad substantiam*) infusé n'a ce même sujet, l'essence de l'âme. En ceci elle se distingue fondamentalement — entre autres — des vertus surnaturelles ou des dons du Saint Esprit, dont le sujet sont les puissances²²⁵. L'essence des vertus infuses, théologiques ou morales, est par conséquent foncièrement différente de celle de la grâce. Elle seule est à la racine, dans l'essence de l'âme.

C'est aussi la raison pour laquelle on dit de quelqu'un qu'il est en « état de grâce », le mot « état » exprimant une disposition stable et non pas un passage à l'acte, une

²²² *Nullum accidens extenditur in agendo ultra actionem sui subjecti, cum agens non proprie dicatur accidens, sed subjectum accidentis. Sed gratia non determinatur ad aliquem actum, cum omnis actus humanus meritorius esse possit, nec hoc possit esse nisi a gratia, quae merita bona in nobis causat, ut in littera dicitur. Cum igitur omnis potentia se habeat ad determinatos actus, videtur quod gratia non sit in potentia animae sicut in subjecto (II Sent. d.26 q.1 a.3 sc 2).*

²²³ Cf. I-II q.110 a.3.

²²⁴ I-II q.110 a.4 ; cf. III SCG c.150 ; II Sent. d.26 (q.1) a.3 ; De ver. q.27 a.6).

²²⁵ Cf. II-II q.4 a.4 ; q.18 a.1 ; q.24 a.1 ; I-II q.68 a.3 et a.4.

action. Un tel homme a reçu un nouveau mode d'être. Ce changement est l'un des plus radical que peut « subir » l'être humain : il est surnaturalisé par la grâce. Par ce mode surnaturel, l'homme est élevé au dessus de sa nature « naturelle » et le rend consort à la nature divine par assimilation. Cette « divinisation », sur laquelle nous reviendrons, saint Thomas l'explique ainsi :

*Etant donné que la grâce est au-dessus de la nature humaine, elle ne peut être une substance ou une forme substantielle ; mais elle est une forme accidentelle de l'âme. Ce qui en effet est en Dieu de façon substantielle, se trouve par mode d'accident dans l'âme qui participe à la bonté divine ; ainsi en est-il de la science, par exemple. Et puisque l'âme participe imparfaitement à la bonté divine, cette participation qu'est la grâce ne peut se trouver dans l'âme que sous un mode d'être inférieur à celui de l'âme elle-même qui subsiste en soi. Et pourtant la grâce, non pas dans son mode d'être, mais en tant qu'expression ou participation de la bonté divine, est plus noble que la nature de l'âme.*²²⁶

Dire que l'homme est consort de la nature divine est une affirmation qui donne le vertige, et qui rend d'autant plus difficile l'explication de l'origine de la grâce « plus noble que la nature de l'âme » parce que surnaturelle, et qui semblerait d'autant plus favoriser la théorie de sa substantialité tout comme de sa préexistence en Dieu. Mais de même que la science, serait-elle participée à la science divine, est celle que j'ai moi ; de même la grâce est cette qualité qui me sanctifie moi. Elle est l'un de mes accidents.

Mais alors, d'où vient la grâce ? D'une part saint Thomas dit qu'elle n'est pas créée, d'autre part, on ne voit pas comment elle pourrait ne pas venir de Dieu !

§2 L'éduction de la grâce

Comment concilier l'accidentalité de la grâce et la nécessaire origine divine de celle-ci ? La solution de saint Thomas est éminemment et radicalement logique (et originale) : la grâce est éduite.

Cette solution, l'éduction, n'est pas créée ou inventée par Saint Thomas pour le cas de la grâce. L'éduction est, en fait, le procédé par lequel tout accident advient à l'être.

²²⁶ *Quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi (I-II q.110 a.2 ad 2^{um}).*

*La création se termine au sujet qui reçoit l'être, et les accidents ne « sont » pas à la manière des sujets ; ils ne sauraient pas plus être produits indépendamment d'un sujet qu'ils ne subsistent indépendamment.*²²⁷

Un accident qui affère la nature est toujours une détermination de la substance²²⁸ dont il découle puisqu'il suit l'espèce (donnée par la forme substantielle)²²⁹ ; « l'accident reçoit sa détermination individuelle du sujet qui le supporte »²³⁰, il n'a donc pas d'être subsistant (il est « inesse », et non « esse », avons-nous vu). Il a radicalement besoin d'une substance présupposée à laquelle il advient.

*Etre créé est le propre des choses subsistantes à qui il appartient au sens propre d'être et de devenir. Les formes non subsistantes, qu'elles soient substantielles ou accidentelles (...) n'ont pas l'être per se mais dans un autre (in alio). Mais bien qu'elles n'aient pas de matière de laquelle elles proviendraient (materia ex qua) et qui serait une partie d'elles, elles ont cependant une matière en laquelle (materia in qua) et de laquelle elles dépendent et par la mutation de laquelle elles adviennent à l'être par éducation (in esse educuntur), de telle sorte que leur devenir est en fait un changement de leurs sujets.*²³¹

Expression de la nature, l'accident ne peut venir que d'elle, sans être elle pour autant. Ce mode d'advenir est appelé l'éducation. Pour la grâce il n'en va pas autrement : elle n'a pas d'être propre subsistant²³² ; advenant, elle doit être « tirée » hors de l'être « préexistant » qu'est l'âme. « Comme eux [les accidents], la grâce est produite « in et ex subjecto »²³³.

Ce qui fascine dans la solution de saint Thomas ce n'est pas la théorie de l'éducation en tant que telle, mais l'audace qu'il a de l'appliquer sans état d'âme à la grâce, avec une rigueur implacable. Il est cependant vrai que si la logique semble contraignante quant au résultat, on ne peut pas ne pas se demander comment un être surnaturel comme la grâce ne serait qu'un accident et pourrait être tiré d'un être fondamentalement naturel comme l'est l'essence de l'âme, alors qu'elle-même

²²⁷ LABOURDETTE, *Grâce*, p. 90.

²²⁸ Cf. chapitre précédent.

²²⁹ I q.54 a.3 ad 2^{um}.

²³⁰ III q.77 a.1.

²³¹ *Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri: formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quamvis non habeant materiam ex qua, quae sit pars eorum, habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari.* (De Ver. q.27 a.3 ad 9^{um}).

²³² De pot. q.3 a.8 ad 3^{um}.

²³³ LABOURDETTE, *Grâce*, p. 90.

est participation à la vie divine. D'autant plus que dans la création de l'être humain, qui semble un cas analogue à la création de la grâce, saint Thomas refuse à l'âme humaine, qui est reçue par le corps²³⁴, d'être éduite. Le motif qu'il donne est que « l'âme intellectuelle excède tout pouvoir de la matière puisqu'elle a quelque action qui se fait sans la matière »²³⁵. Or cette argumentation semblerait valoir à bien plus forte raison pour la grâce. Saint Thomas a en fait, déjà répondu à cette objection : si la grâce était un être subsistant – ce qu'est l'âme humaine²³⁶ –, il en irait bien ainsi, mais elle n'est justement pas un tel être subsistant mais un accident. L'âme, être subsistant, doit être créée; la grâce, être accidentel, éduite.

Mais n'y a-t-il pas danger de « naturaliser » la grâce²³⁷ ? On sait que devant ce « sacrilège » bien des auteurs, et non des moindres, ont reculé²³⁸. Ils proposèrent la création ou la concrétion de la grâce, solution que saint Thomas a refusée comme nous l'avons vu. Mais comment expliquer alors qu'un être surnaturel comme la grâce puisse être tiré d'un être naturel ?

§3 Manière : La puissance obédientielle

La solution de saint Thomas est tirée de la doctrine générale de l'acte et puissance. Puisque la grâce doit être éduite de la matière (*materia in qua et non ex qua*) de la substance, c'est qu'elle y est de manière potentielle. Il nomme cette capacité « puissance obédientielle »²³⁹, sans pour autant la réserver exclusivement au

²³⁴ De fait un corps ne l'est que quand il est animé. Auparavant il n'est encore que la cause matérielle éloignée.

²³⁵ « *Anima intellectiva excedit totum posse materiae, cum habeat aliquam operationem absque materia* » (II SCG c.86 ; cf. I q.90 a.2 ad 2).

²³⁶ Cf. *Comp. theol.* 1.1 c.128; *De anima* a.1; a.14 ad 12^{um}; a.18 ad 10^{um}; *Quodl.* XI n.3 q.8; n.10 q.3 a.1, a.2; *De spir. creat.* aa.1-3, a.7, a.10; *De Ver.* q.5 a.9 ad 14^{um}; II SCG q.68, q.79; q.90. Nonobstant I q.29 a.1 ad 5^{um}; q.75 a.4 ad 2^{um}. Il est cependant vrai qu'elle n'est pas une substance complète (cf. *De anima* a.1 ad 6^{um}).

²³⁷ GARRIGOU-LAGRANGE nous fait remarquer qu'il est bien évident que Dieu pourrait de puissance absolue (*de potentia absoluta*), créer la grâce tout comme il peut garder à l'existence les accidents eucharistiques, indépendamment de leur sujet naturel. Ce mode d'existence serait alors de type miraculeux et non connaturel (*De gratia*, p. 244 ; cf. III^a q.77 a.1 ad 1^{um}).

²³⁸ Cf. CH.-V. HERIS, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Grâce (Ia-IIae, QQ. 109-114)*, Paris, 1961, note [62] p. 294s.

²³⁹ III q.1 a.3 ad 3^{um}; q.11. a.1; II *Sent.* d.19 q.1 a.5; III *Sent.* d.2 q.1 a.1. qa.1; *De pot.* q.6 a.1 ad 18^{um}; *De virt.* q.1 a.10 ad 13^{um}; *De ver.* q.8 a.4 ad 13^{um}; a.12 ad 4^{um}; q.12 a.3 ad 18^{um}; q.29 a.3 ad 3^{um}.

domaine de l'éducation de la grâce²⁴⁰. Pour comprendre le « procédé » de l'éducation il faut saisir ce qu'est la puissance obédientielle, et à quoi elle s'oppose – ce qu'elle n'est pas – et quelle en est la cause efficiente unique et nécessaire.

A. Puissance active et puissance passive

Lorsque ce qui est passif est destiné à recevoir diverses perfections de divers agents ordonnés, il existe dans ce qui est passif une différence et un ordre entre les puissances passives, conforme à la différence et à l'ordre des puissances actives, car la puissance active correspond à la puissance passive. Ainsi, il est clair que l'eau ou la terre possèdent une certaine puissance qui les destine à être mues par le feu, une autre selon laquelle elles sont destinées à être mues par un corps céleste, et une autre encore selon laquelle elles sont destinées à être mues par Dieu. En effet, de même que quelque chose peut être fait à partir de l'eau ou de la terre par la puissance d'un corps céleste, qui ne peut être réalisé par la puissance du feu, de même quelque chose peut être réalisé par la puissance d'un agent surnaturel, qui ne peut être accompli par la puissance d'un agent naturel. Pour cette raison, nous disons qu'en toute créature, existe une certaine puissance obédientielle, au sens où toute créature obéit à Dieu pour recevoir en elle tout ce que Dieu voudra. Ainsi donc, il existe aussi dans l'âme quelque chose en puissance, qui est destiné à être amené à l'acte par un agent connaturel, et de cette manière les vertus acquises existent en puissance en elle. D'une autre manière, il existe dans l'âme quelque chose qui n'est destiné à être amené à l'acte que par la puissance divine, et ainsi existent dans l'âme les vertus infuses.²⁴¹

²⁴⁰ Plusieurs auteurs estiment que cette « puissance obédientielle » a été inventée par les « thomistes », par Cajetan en particulier, postérieurs à saint Thomas (H. DE LUBAC, *Surnaturel, Etudes historiques*, Paris, 1946, p. 137). J. H. NICOLAS ne mentionne que des théologiens jésuites (*Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 389 et note 74), dits de l'«Ecole de Fourvière» selon la dénomination de E. FOUILLOUX (« Une "Ecole de Fourvière" ? », *Greg* 83 (2002) 451-459), à être de cette opinion. Apparemment il faudrait ajouter G. COTTIER à cette liste (« Désir naturel de voir Dieu », *Greg* 78 (1997), p. 691). D'autres, comme J. AERTSEN, pensent que si l'Aquinat utilise ce concept il ne le fait que dans le cas du miracle (*Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden-New York-Copenhagen-Cologne, 1988, p. 290; cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, p. 135). Mais même dans *De pot.* q.6 a.1 ad 18^{um} où il est question de la puissance obédientielle dans le cadre du miracle, saint Thomas résout l'objection en affirmant que la puissance obédientielle est un principe à valeur générale : « On l'appelle puissance d'obédience, selon que n'importe quelle créature obéit au créateur » (*Ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit*). Cf. les réponses de L.-B. GILLON, « Aux origines de la « Puissance obédientielle », *RT* 47 (1947), 304-310 ; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t.1, 1927, p. 268 s, plus spécialement p. 311-325. Labourdette utilise la notion de puissance obédientielle aussi pour les vertus théologiques en s'appuyant et commentant divers textes de saint Thomas (*De la charité. Cours de théologie morale. Secunda-Secundae*, qq. 23-46, Toulouse, 1961, p. 65s).

²⁴¹ *Quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentialium activarum in agentibus, est differentia et ordo potentialium passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri*

Saint Thomas, comme on l'a vu au chapitre précédent, distingue deux sortes de puissances, la puissance passive et la puissance active, corrélatives car, « à la puissance passive correspond la puissance active ». La puissance active peut être corrélative à la puissance passive de manière innée ou naturelle, ou au contraire étrangère à elle.

Dans le premier cas le rapport de la puissance passive à la puissance active est celui d'un sujet tendant à son objet par une tendance ou appétit naturel, « lequel est fondé directement sur la forme naturelle dont il émane »²⁴². Ainsi en va-t-il pour tout perfectionnement naturel : la croissance pour le nouveau né, la vertu (acquise) pour l'adolescent ou l'adulte, l'inclination de l'intelligence au vrai, de la volonté au bien... A. Gardeil nomme une telle puissance passive « positive », car fondée sur une nature désirant par elle-même sa propre perfection, expression dynamique innée de la forme (inclination naturelle interne). Son corrélatif, la puissance active, est du même ordre, directement proportionné²⁴³. C'est elle qui fait passer la puissance passive à l'acte²⁴⁴. Saint Thomas parle d'une capacité innée à être mû par un tel agent extérieur.

Dans le deuxième cas c'est par un agent « étranger » que la puissance passive passera à l'acte, et celle-là subira d'une certaine manière « violence » de la part de cet agent étranger car l'acte engendré n'est pas « désiré » par la nature du sujet qui le subit (il n'y a pas d'inclination naturelle interne). Mais leur relation se situe malgré tout dans un rapport de proportion. Pourtant même si l'action est peut-être plus « violente », puisque imposée de l'extérieur (par opposition à l'inclination naturelle interne), et bien que ne correspondant pas à une perfection de nature du sujet, elle reste cependant connaturelle au sujet passif, sous un certain aspect du moins : la nouvelle forme bien qu'imposée, est éduite d'un sujet capable de l'être comme la statue d'un bloc de marbre. Ici, comme dans le premier cas, on pourra

virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obediens potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae (De virt. q.1 a.10 ad 13^{um}; cf. I Sent d.17 q.1 a.3; LABOURDETTE, De la béatitude. Cours de théologie morale. Prima-Secundae, q.109-114, Toulouse, 1961, p. 103).

²⁴² A. GARDEIL, *Structure*, p. 277.

²⁴³ L' *ens sub ratione veri* pour l'intelligence, l'*ens sub ratione boni* pour la volonté,...

²⁴⁴ A. GARDEIL, *Structure*, p. 277.

aussi parler de puissance connaturelle²⁴⁵ puisqu'il y a malgré tout proportion entre la forme éduite et le sujet dont elle est éduite.

B. Puissance obédientielle et grâce

La relation puissance active-puissance passive est de type connaturel si les deux puissances sont directement ordonnées l'une à l'autre, ce qui est le cas « habituel » comme on l'a vu, puisqu'« à la puissance passive correspond la puissance active »²⁴⁶. Précisons cependant que l'agent ne peut activer une puissance passive que s'il y a quelque chose capable de l'être, c'est-à-dire qui est en acte sous un autre aspect. En soi, la « puissance de la matière présupposée » dont il est question dans le texte que nous analysons (*De virt.* q.1 a.10 ad 13^{um}, donné ci-dessus) est la capacité de la matière *ex qua*²⁴⁷. C'est « d'elle » (*ex qua* au sens fort²⁴⁸) que l'être accidentel va être éduit. Elle est donc une puissance activable. Est-ce le cas pour la grâce ?

Saint Thomas nous fait remarquer que s'il y avait dans l'âme quoique ce soit de « positif », c'est-à-dire une réalité vraiment existante²⁴⁹, distincte d'autres réalités²⁵⁰ susceptible de devenir la grâce; cette entité devrait être nécessairement éductible²⁵¹ par un agent naturel²⁵², « car — c'est ici le formel de la pointe - rien n'est dans la puissance naturelle qu'un agent naturel ne puisse éduire »²⁵³. Or la grâce ne peut être éduite par un agent naturel. C'est la raison pour laquelle saint Thomas parle ici de puissance obédientielle, par opposition au binôme puissance passive-puissance

²⁴⁵ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, t. 2, p. 95. Par rapport au texte de l'Aquinate Jean de Saint-Thomas n'introduit que la dénomination de « puissance connaturelle » correspondant à l'« agent connaturel » de saint Thomas.

²⁴⁶ *De virt.* q.1 a.10 ad 13^{um}.

²⁴⁷ Cf. *De pot.* q.3 a.4 ad 7^{um}.

²⁴⁸ Par opposition à la matière *in qua*, sujet « passif » (ibid.).

²⁴⁹ Qu'on nous pardonne le pléonasme.

²⁵⁰ On attribue à Cajetan cette distinction entre puissances positive et négative (avant la querelle entre Bañez et Molina) : elle nous semble rendre parfaitement l'esprit de saint Thomas du texte cité.

²⁵¹ C'est-à-dire capable d'être éduite.

²⁵² Cette remarque *péremptoire* de saint Thomas nous semble réduire à néant toute opinion qui voudrait voir dans la nature une quelconque réalité appelant la grâce, de quelque manière que ce soit.

²⁵³ *Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit* (*I Sent.* d.17 q.2 a.2). Ce texte vient admirablement corroborer l'analyse et la critique du surnaturalisme naturel de H. de Lubac que J.-H. NICOLAS a si bien su épingler (« Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains », *RT* 95 (1995), p. 410).

active, d'ordre connaturel et que d'aucuns appellent puissance naturelle. Seule la dite puissance obédientielle rend raison de la possibilité de l'éduction de la grâce de manière adéquate.

Mais saint Thomas dénomme-t-il lui-même cette capacité de la nature « puissance obédientielle » ? Un Laporta, lubacien (?) en ce point, le nie avec véhémence :

*Il suffit de parcourir cette liste pour constater que jamais la notion de potentia oboedientialis n'a été employée par saint Thomas à propos de la grâce et de la gloire. Au contraire Thomas y exclut avec soin et insistance toute potentia oboedientialis pour affirmer la potentia naturalis*²⁵⁴.

Avons-nous affaire, ici aussi, à une invention de Cajetan ? Le P. J.-H. Nicolas y répond en deux temps.

D'abord il fait remarquer que même si saint Thomas n'avait jamais employé le terme de « *potentia oboedientialis* » pour la grâce, la définition qu'en donne Cajetan correspondrait parfaitement à ce qu'en pense saint Thomas (la chose sans le nom, à l'exemple de la Trinité dans l'Écriture sainte). En effet saint Thomas a refusé expressément de reconnaître une puissance naturelle dans la capacité de la nature à être élevée surnaturellement²⁵⁵, nous venons de le voir. Autant dire qu'il s'agit d'une dénégation cinglante, quant au fond de la question, à l'affirmation de Laporta.

Nicolas note ensuite qu'« il est dommageable que cette affirmation péremptoire [de Laporta] soit en contradiction ouverte » avec quelques textes principaux de saint Thomas²⁵⁶. Le premier des textes à citer est celui que nous venons de voir (*De virt.*, cf. *supra*). Il y est fait cas explicitement et nommément de la puissance obédientielle pour expliquer l'éduction des vertus morales infuses. Il nous semble évident, qu'implicitement et par analogie, l'analyse de saint Thomas vaille aussi pour la grâce²⁵⁷. On remarquera que ce texte — pour répondre à ceux qui pensent qu'il y a eu évolution dans la pensée de saint Thomas sur ce point, quant au vocabulaire du moins²⁵⁸ — date de 1271-1272²⁵⁹, du « dernier » saint Thomas donc.

²⁵⁴ J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas*. Paris, 1965, p. 145.

²⁵⁵ J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 390-391.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 389, note 74.

²⁵⁷ M. M. LABOURDETTE commente : « Avec la meilleure volonté du monde je n'arrive pas à comprendre autrement [que la puissance obédientielle s'applique aussi à la grâce] le texte du *De virt.* a.10 a.13 sur les vertus infuses » (« Chronique de théologie morale », *RT* 66 (1966), p. 288).

²⁵⁸ Saint Thomas utilise aussi, en effet, l'expression « *l'âme est naturellement capable*

Un deuxième texte est tout aussi parlant. Dans le *Comp. theol.* 1.1 c.104 (1265-1267²⁶⁰) saint Thomas distingue deux puissances de l'intellect qui peuvent être actées. Il commence par distinguer en général:

*Une chose est en puissance sous un double mode : premièrement naturellement, par rapport aux choses qu'un agent naturel peut réduire à l'acte ; deuxièmement, par rapport aux choses qu'un agent naturel ne peut réduire à l'acte, mais qu'un autre agent peut faire, ainsi qu'on le voit dans les choses corporelles.*²⁶¹

Appliqué à l'intellect :

*Notre intellect est en puissance naturel par rapport aux choses intelligibles : elles peuvent être réduites à l'acte par l'intellect agent qui est un principe inné en nous et par lequel nous intelligeons en acte. Il est par contre impossible que nous accédions à la fin ultime en ce que notre intellect serait réduit en acte...*²⁶²

Comme Dieu n'est pas une chose intelligible créée, il ne tombe pas sous le « pouvoir » de l'intellect. Sans doute Dieu est-il éminemment intelligible mais il ne le devient réellement et concrètement que s'il se donne lui-même ou se rend présent lui-même à notre intellect en tant que forme intelligible, ce que notre intellect est incapable de faire par ses propres forces. Dans cette réflexion le mot (*potentia oboedientialis*) n'apparaît pas, concédons-le. Mais avec J.-H. Nicolas nous demandons : « Mais alors quelle est cette « puissance à la fin ultime », dont saint

du surnaturel » (I-II q.113 a.10 ; III q.9 a.2 ad 3^{um}). « On [l'Ecole jésuite susnommée] a voulu voir dans ces textes, et d'autres semblables, l'idée d'une ordination positive de la nature au surnaturel [voir la réponse de A. GARDEIL, *La structure de la grâce et l'expérience mystique*, t.1, p. 307s et « Autour de la puissance obédientielle », *RT* 31 (1927) 524-527 (réponse à A. d'Alès s.j.), alors que le contexte immédiat ne parle que d'une disposition à recevoir (...); l'âme est « capable » de la vision, mais elle ne peut y parvenir « propria virtute » : cela signifie donc que, pour ce qui est d'elle, elle s'offre passivement à l'action d'un autre ». Et de conclure : « On ne voit pas du tout pourquoi cette « capacité de Dieu » serait autre chose que cette puissance non naturelle, puissance à l'égard de l'action surnaturalisante de Dieu, qu'est la puissance obédientielle » (NICOLAS, *Profondeurs*, p. 391-392).

²⁵⁹ TORREL, *Initiation*, p. 491.

²⁶⁰ TORREL, *Initiation*, p. 509.

²⁶¹ *Est autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quae per agens naturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet.*

²⁶² *Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorundam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducat in actum.*

Thomas dit expressément qu'elle n'est pas la puissance naturelle, et dont intentionnellement il refuserait de dire que c'est la puissance obédientielle ? »²⁶³

Derrière toute cette querelle autour de la puissance obédientielle, on l'a compris, ce n'est pas le mot ou l'expression qui est en jeu, mais la question de l'ordination positive de tout homme au Dieu trinitaire. Nous ne voulons pas entrer dans cette querelle bien qu'elle touche par son fondement nécessaire, à notre propre étude. Quant à nous, il nous semble clair que l'étude fidèle des textes de saint Thomas confirme notre thèse, explicitement dans le premier texte, implicitement dans le second²⁶⁴.

Ceci clarifié, reste la question de principe dont il est vrai, seule l'explication est vraiment intéressante, tant la réponse en elle-même est évidente. Un agent naturel, une créature, peuvent-ils éduire la grâce de l'âme, ou Dieu est-il le seul à pouvoir le faire ? Si c'est nécessairement Dieu seul qui peut le faire, c'est que la grâce ne se trouve d'*aucune* manière « positive » dans l'âme, mais seulement de manière obédientielle²⁶⁵. C'est, à notre avis, la solution de saint Thomas, et donc notre thèse.

C. Dieu seul peut éduire la grâce²⁶⁶

Saint Thomas montre que la cause efficiente de la grâce ne peut être que Dieu seul. A cet effet il nous propose un triple motif pris de fait, des trois autres causes : cause matérielle, cause formelle et cause finale²⁶⁷.

*Aucune créature ne peut conférer la grâce sanctifiante par laquelle seul l'Esprit Saint est donné. On peut y assigner une double raison*²⁶⁸. Premièrement, *puisque toute opération d'une créature présuppose la puissance de la matière* [c'est-à-dire la capacité à cette action], *il est impossible qu'une créature puisse produire une forme qui ne serait pas éduite de la matière. C'est la raison pour laquelle l'âme spirituelle ne peut être créée que de Dieu seul. Puisque donc la grâce sanctifiante élève l'homme au-dessus de tout être créé en tant qu'il*

²⁶³ NICOLAS, *Profondeurs*, p. 390, note 74.

²⁶⁴ Cf. E. HUGON, *La doctrine des accidents*, p. 154.

²⁶⁵ L'affirmation de saint Thomas que « l'âme est naturellement capable de la grâce » (I-II q.113 a.10 ; III q.9 a.2 ad 3^{um}) ne contredit en rien cette doctrine, à l'encontre de ce que pense H. de Lubac (*Surnaturel*, p. 136).

²⁶⁶ Saint Thomas a traité de la question en moult endroits, plus formellement en I-II q.112 a.1 ; III q.62 a.1 ; IV *Sent.* d.5 q.1 a.3 q^a 1 ; *De ver.* q.27 a.3 (le plus développé); *Super Rom.* c. 5 l.1.

²⁶⁷ Dans I-II q.112 a.1 saint Thomas se contente de montrer la nécessaire relation entre la cause efficiente et la finalité : seul Dieu peut déifier.

²⁶⁸ De fait saint Thomas en donne trois, nous ne donnons ici que la première.

*produit un acte, et l'ordonne à une fin que la nature ne peut atteindre par ses principes, une telle perfection n'est pas éduite de la puissance de la matière. Dieu seul peut l'accorder.*²⁶⁹

D'une part, la grâce est une réalité surnaturelle qui nous relie à Dieu. D'autre part, toute action propre de la créature présuppose en elle des principes lui permettant d'éduire de la matière l'opération à faire. Or la production de la grâce, entité surnaturelle, dépasse les capacités des principes naturels : Dieu seul peut produire une telle action. Et puisque seul Dieu peut être cause efficiente de la grâce, c'est qu'il n'y a aucune entité naturelle éductible dans l'âme pour en être la matière. Elle n'y est qu'obédientiellement.

Mais que veut dire « être obédientiellement » dans la matière ?

D. Ce qu'est la puissance obédientielle²⁷⁰

Puissance obédientielle ne veut dire en fait que capacité purement passive par rapport à l'action de Dieu. Elle n'est ni semblable au pur néant — sinon il y aurait création au sens fort et nous avons vu que saint Thomas estimait fausse l'opinion de la création de la grâce — ni non plus à l'opposé, une inclination réelle, dynamique, active c'est-à-dire qui aurait une aptitude positive à permettre

²⁶⁹ *Similiter etiam nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua sola spiritus sanctus datur, conferre potest. Cujus ratio potest dupliciter assignari. Primo, quia cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae, impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae; et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. Et quia gratia gratum faciens elevat hominem supra totum esse naturae, inquantum elicit actum et ordinat in finem in quem natura per sua principia attingere non potest; non est perfectio educta de potentia materiae; et ideo a solo Deo confertur (I Sent. d.14 q.3 a.1 ; cf. De ver. q.27 a.3).*

²⁷⁰ Nous ne voulons pas entrer ici dans la querelle entre les écoles moliniste et baianiste, la première pensant qu'il y a une aptitude positive réelle dans l'âme à la grâce, la seconde le niant. A l'origine de la première opinion on trouve selon A. Gardeil et L. Scheffczyk, Duns Scot (*Structure*, t. 1, p. 272 s ; *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik, t. 6), Aachen, 1998, p. 384). Certains tenants de l'opinion moliniste, ou ce qu'on peut appeler l'école jésuite, ne distinguant pas assez *potentia obediens* de *potentia naturalis* (cf. LABOURDETTE, *Grâce*, p. 90), introduiront plus ou moins un droit à l'homme de recevoir la grâce (cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, p. 195 ; K. RAHNER, *Sacramentum mundi*, t. 3, p. 1245-1247). Pour une vue d'ensemble synthétique mais néanmoins précise de la question de la *potentia obediens* en période moderne, on pourra consulter L. SCHEFFCYK, *Heilsverwirklichung*, p. 381-389 ; pour les positions particulières de K. Rahner et de H. de Lubac M. SECKLER, « 'Potentia obediens' bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991) » *Gr 78* (1997) 699-718. Scheffczyk traite dans le même livre de la question du « droit à la grâce » chez les auteurs modernes (§ 18), avec bibliographie. Pour l'opinion lubacienne : M. FIGURA, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln, 1979.

l'éduction²⁷¹. La puissance obédientielle est du côté de l'âme, sans la moindre corrélation avec la grâce. En l'âme il n'y a pas, pour saint Thomas, le moindre principe justifiant ou appelant la grâce de quelque manière que ce soit²⁷², pas la moindre proportion qui la rendrait connaturelle à celle-ci²⁷³. Ceci peut justifier l'usage d'expressions comme « grâce créée » ou « concrétée ».

Mais qu'est donc cette puissance purement passive de la puissance obédientielle ? Elle est d'abord et fondamentalement une « propriété transcendantale de l'être créé comme tel »²⁷⁴, à savoir d'être dans un état ou d'avoir une capacité à être mû par Dieu en tant que Créateur Tout-Puissant²⁷⁵ qui n'a besoin de rien ni pour créer (ici il ne s'agit pas de création, comme nous l'avons vu) ni pour changer ou élever la créature à un état supérieur, *salve natura*. « Pour que quelque chose puisse être mue par un agent surnaturel, il n'est pas nécessaire qu'elle lui soit positivement proportionnée »²⁷⁶. La seule chose demandée à la créature afin qu'elle soit en état de puissance obédientielle, c'est qu'elle ne répugne pas à l'élévation que Dieu veut lui faire « pâtir »²⁷⁷, sous peine de ne plus être ce qu'elle est quant à sa nature²⁷⁸. Dieu ne peut donner l'intelligence à une pierre : lui aussi est limité par les lois de l'être. « La seule limite de la puissance de Dieu, dirigée par sa sagesse, est la réalisation simultanée des contraires »²⁷⁹. La « radicalité » de la puissance obédientielle consiste en ce qu'elle « n'apporte rien à l'acte surnaturel comme tel », qu'elle n'ajoute rien à la substance²⁸⁰. De fait elle n'« existe » pas comme une réalité en soi comme si elle était cachée dans la substance, mais uniquement « selon la répugnance ou la non-

²⁷¹ A l'encontre, comme on l'a vu, de H. BOUILLARD (*Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin*, 1946), H. DE LUBAC (*Le Surnaturel*, p. 136-139 ; *Le mystère du Surnaturel*, 1965).

²⁷² A. GARDEIL, *Structure*, p. 309s. Le Père disserte de la nature de la puissance obédientielle dans le cadre du désir naturel de l'homme de voir Dieu. Il suit dans tout ce paragraphe, en fait, pour l'essentiel, JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, p. 94-95.

²⁷³ J. DE SAINT-THOMAS, *ibid.*, p. 95.

²⁷⁴ A. GARDEIL, *Structure*, p. 315.

²⁷⁵ M. LABOURDETTE, *De la charité. Cours de théologie morale. Secunda-Secundae*, q. 23-46, p. 65.

²⁷⁶ J. DE SAINT-THOMAS, *ibid.*

²⁷⁷ A. GARDEIL, *Structure*, p. 319 ; M. LABOURDETTE, *Charité*, p. 65.

²⁷⁸ Dans le cas contraire on aurait soit un être hybride, ce qui ne serait rien d'autre qu'une transformation substantielle, ou alors une nouvelle création.

²⁷⁹ A. GARDEIL, *Structure*, p. 321.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 321.

répugnance qu'offre celle-ci à recevoir de Dieu tel perfectionnement »²⁸¹ : elle est une puissance seulement vis-à-vis de Dieu, une « *potentia ad agens, non ad objectum* »²⁸².

Résumons : La puissance obédientielle « n'est pas une entité logique ou négative, mais l'être même de l'âme vivante dans ce qu'elle a de plus foncier en tant que soumis au bon plaisir de la toute-puissance divine, pour ce qui n'implique pas contradiction »²⁸³, en l'espèce l'éduction de la grâce. Entre l'âme et la grâce il y a disproportion : aucune puissance passive, aucune réalité dans le sujet n'est capable d'être activée (*ex qua*) par Dieu pour devenir la grâce²⁸⁴. L'âme n'est que le sujet ou récipient²⁸⁵, *in qua* l'opération de Dieu s'effectue.

La notion de puissance obédientielle est, d'une part, bien de saint Thomas lui-même²⁸⁶ et, d'autre part, il la comprend d'une manière tout à fait générale et universelle²⁸⁷.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 321s.

²⁸² *Ibid.*, p. 323. Labourdette dira de même, en parlant de l'éduction de la charité : « nous recevons la charité non au titre de ce qu'est l'une ou l'autre de nos puissances dans son ordre à son acte, mais au titre de la puissance obédientielle qui se définit, non *per respectum ad actum*, mais *per respectum ad agens* ; et dans notre cas, celui-ci est Dieu » (*Charité*, p. 65).

²⁸³ *Ibid.*, p. 325.

²⁸⁴ On peut comparer mais aussi distinguer le cas de l'âme avec celui de la grâce. Nous l'avons fait plus haut. Aucunes d'elles, nous disait saint Thomas, n'est en proportion avec la matière qui les reçoit et toutes deux ont nécessairement Dieu comme cause efficiente. Mais alors que l'âme n'est pas éduite de la matière (ce qui sera le corps) parce qu'elle n'est pas un accident mais une substance subsistante et qui donc sera créée (I q.90 a.2 et ad 2^{um}; II SCG c.86 ; *De pot.* q.3 a.9 ; *De ver.* q.27 a.3 ad 9^{um}), la grâce, elle, est bien éduite, parce qu'accident, même si l'agent ne peut être que Dieu, parce que surnaturelle.

²⁸⁵ *I Sent.* d.40 q.4 a.2 ad 3^{um}.

²⁸⁶ Le futur cardinal de Lubac pensait que cette notion avait été inventée postérieurement par les « thomistes », disciples de saint Thomas (*Surnaturel*, p. 135s). Les textes lui donnent tort. Par ailleurs L. B. Guillon a montré qu'une telle notion était connue et utilisée au temps de saint Thomas par d'autres théologiens que lui (« Aux origines de la puissance obédientielle », *RT* 47 (1947) 304-311). A. GARDEIL, lui, remonte même à saint Augustin (*Structure*, t. 1, p. 205-267).

²⁸⁷ Et non pas seulement pour le miracle, voire note 47.

E. Précisions accessoires :

1. La capacité de l'âme à être sujet de l'éducation

L'une des difficultés d'admettre que la grâce puisse être éduite de l'âme, est que la grâce est surnaturelle dans son essence²⁸⁸, qui plus est participation à la vie divine, et que l'essence de l'âme n'est « que » naturelle. N'y a-t-il pas disproportion ? Nous avons mentionné que même Dieu ne pouvait donner l'intelligence à une pierre²⁸⁹, n'en va-t-il pas de même pour l'âme quant à la grâce, elle qui va faire participer l'homme à la divinité²⁹⁰ ? N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux « natures » ? Pour saint Thomas une telle contradiction n'existe pas, « l'âme est sujet de la grâce parce que sa nature est spécifiquement intellectuelle ou rationnelle (...) Cela ne convient à l'essence de l'âme humaine qu'en tant qu'elle est de telle nature spécifique »²⁹¹. Pour l'Ecole thomiste (dominicaine) les êtres naturels et les êtres surnaturels, si différents qu'ils puissent être restent des êtres, participent à l'être analogiquement²⁹². La différence entre nature et surnature est donc toute relative²⁹³, bien que réelle.

²⁸⁸ « *Quoad substantiam* » et non « *quoad modum* » selon une distinction bien précisée par R. GARRIGOU-LAGRANGE dans « Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les thomistes », *RT* 21 (1913) 316-327 (Cf. aussi M. LABOURDETTE, *La Béatitude. Cours dactylographié*, Toulouse, 1990, p. 47-48).

²⁸⁹ Sous peine de n'être plus une pierre.

²⁹⁰ I-II q.112 a.1.

²⁹¹ I-II q.110 a.4 ad 3^{um}.

²⁹² Selon l'Ecole (et saint Thomas) les créatures et le Créateur ont quelque chose en commun et même si Dieu est le « Tout-Autre », cette altérité n'est pas de telle sorte que l'on ne puisse rien dire de Dieu ni qu'il n'y ait aucune participation entre créatures et Créateur (cf. G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg, 1935², en particuliers les §§ 5-7). A l'objection « si l'on pouvait démontrer Dieu, ce ne pourrait être que par ses oeuvres ; or les oeuvres de Dieu ne lui sont pas proportionnelles. Elles sont finies, lui-même est infini ; et il n'y a pas de proportion entre le fini et l'infini. En conséquence, comme on ne peut démontrer une cause par un effet hors de proportion avec elle, il semble qu'on ne puisse pas démontrer l'existence de Dieu » (I q.2 a.2 obj.3), l'Aquinat répond « de tout effet, on peut démontrer que sa cause propre existe, si du moins les effets de cette cause sont plus connus pour nous qu'elle-même ; car les effets dépendant de la cause dès que l'existence de l'effet est établie, il suit nécessairement que la cause préexiste » (*corpus*). Entre *tous* les êtres il y a analogie.

²⁹³ *A contrario*, s'il y avait contradiction entre âme et grâce, celle-ci devrait être considérée comme un être substantiel, plaqué artificiellement sur (dans ?) l'âme.

2. « Infus » ne s'oppose-t-il pas à « éduit » ?

Ici encore, c'est l'imagination qui trompe. Tout (ou presque) en théologie est question de définition. « Infus », nous l'avons dit au début de l'article, ne signifie pas préexistence d'un être substantiel. Infus caractérise l'action divine spéciale de Dieu sur ou dans un sujet préexistant ou présupposé tel²⁹⁴. L'« origine » de l'être infus peut être le néant (*ex nihilo*) – ainsi en va-t-il pour l'âme –, mais aussi la puissance obédientielle de l'âme (ou de ses puissances, comme nous le verrons pour les vertus infuses). Infus et éduit ne s'oppose donc pas.

Acquis

1. En ce deuxième chapitre nous avons vu tout d'abord que la faculté ou puissance – celle-ci étant, dans la classification des catégories de l'être par Aristote, une qualité de la « seconde » classe, une *potentia* – est l'« expression » de la nature de son sujet quant à sa propension naturelle (et nécessaire) à agir²⁹⁵. L'essence de l'âme n'agissant pas par elle-même, elle n'est d'une part « que » le principe médiateur de l'opération. Mais d'autre part c'est bien elle qui « cause » (dans le sens où nous l'avons expliqué) son propre principe immédiat d'action²⁹⁶. Ainsi les facultés, puisqu'elles découlent de l'essence de l'âme, sont en fait pour elle les moyens de vivre.

2. L'enracinement de la puissance dans le sujet qu'est l'âme est de l'ordre de la nature, même si la puissance n'est qu'un accident de l'essence de l'âme, accident propre, il est vrai. Cette intime relation est si profonde que ces deux éléments – essence de l'âme et puissance – sont de fait absolument indissociables. Aussi, tout changement affectant l'âme au niveau de sa nature même affecte nécessairement

²⁹⁴ Ainsi on parlera de l'infusion de l'âme « dans » le corps, bien que, strictement parlant, le corps avant l'infusion de l'âme n'en est pas encore un puisqu'un corps est nécessairement animé.

²⁹⁵ La puissance est aussi, d'une certaine manière, de « seconde classe » au sens cette fois commun du terme : elle n'est qu'intermédiaire entre l'essence de l'âme et l'acte qui seul parfait réellement le sujet. Elle n'a pas (encore) apporté ou acquis l'achèvement à laquelle la nature aspire, mais c'est par elle qu'advientra une telle perfection. Le mot « puissance », en ce sens, convient bien à la faculté : elle a la force d'obtenir une perfection mais, en tant que telle, elle est encore en puissance à cette perfection (cf. *De virt.* q.1 a.1 ; BERNARD, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La vertu, t.1 (I-II QQ 49-60)*, Paris-Tournai-Rome, 1953, p. 393s).

²⁹⁶ Elle est « acte premier », la faculté « acte second » d'opération (cf. I q.77 a.1). Ceci n'empêche nullement que l'habitus, par rapport à son acte, l'opération, soit lui-même appelé « acte premier », celui-là « acte second » (cf. I-II q. 49 a.3 ad 1^{um}).

aussi la puissance, au moins sous un certain aspect. Or c'est ce qui se passe par l'infusion de la grâce sanctifiante, puisque celle-ci a pour sujet l'essence même de l'âme. Mais alors qu'on a pu penser que la grâce venait de l'extérieur, comme une intruse par rapport à la nature humaine, nous avons vu qu'elle en est tirée par éduction, même si Dieu seul peut réaliser une telle oeuvre. Par là est souligné l'intime union de l'essence de l'âme et de son « accident » qu'est la grâce sanctifiante qui n'est pas qu'*en* elle mais *d'*elle, bien qu'en quelque sorte concrétée.

Cette surnaturalisation de l'essence de l'âme par la grâce sanctifiante ne peut pas ne pas avoir de répercussion sur son agir. Ce sera l'objet de notre prochain chapitre.

CHAPITRE 3 : LA NATURE DES VERTUS MORALES INFUSES

Après avoir vu au chapitre premier qu'il existait des vertus morales infuses et au chapitre précédent que celles-ci faisaient parties de l'organisme surnaturel de l'homme en état de grâce sans que son unité d'être et d'action soit brisée, regardons d'un peu plus près ce que sont ces vertus morales infuses, leur nature.

Art. 1 : La nature des vertus morales infuses

La nature des vertus morales infuses est-elle identique à celle des vertus acquises ? Quelle que soit la réponse, le fait de les désigner par le même nom générique de « vertu » indique qu'elles ne peuvent pas ne pas avoir quelque chose en commun. Aussi voyons d'abord ce que la notion de vertu implique.

§1 La vertu en général (définition)

A. Saint Augustin

Lorsque saint Thomas traite *ex professo* de la définition de la vertu, il prend pour définition de base, les trois fois²⁹⁷, celle de saint Augustin au second livre, chapitre 19 du *De arbitrio*²⁹⁸ : « qualité bonne de l'esprit par laquelle on vit droitement et dont nul ne fait d'elle mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous »²⁹⁹.

1. L'analyse dans les *Sentences* et dans la *Somme*

Dans le deuxième livre des *Sentences*³⁰⁰ saint Thomas donne un commentaire de type purement philosophique et analytique qui est à peine plus long que la définition elle-même: «ceci c'est le genre, cela c'est le sujet...». Dans la *Somme théologique*³⁰¹ l'analyse est du même type que celle des *Sentences*, mais cette fois-ci l'Aquinat explique et justifie la définition de l'évêque d'Hippone. Ces deux premiers textes, l'un situé au début de sa carrière l'autre à la fin, analysent la définition de

²⁹⁷ *II Sent* d.27 q.1 a.2; *I-II* q.55 a.4; *De virt.* q.1 a.2.

²⁹⁸ Cf. *Super Psalm.* 118, serm. 26.

²⁹⁹ « *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. C'est de fait celle de Pierre Lombard (cf. *in II Sent.* d.27 q.1) mais conforme au sens du texte de saint Augustin.

³⁰⁰ *D.27* q.1 a.2.

³⁰¹ *I-II* q.55 a.4.

saint Augustin par rapport à l'idéal de la définition. Celle-ci doit donner le genre (ici, chez saint Augustin: « qualité ») et la différence spécifique (« bonne »)³⁰². Dans la *Somme* saint Thomas fait remarquer que la définition pourrait être encore plus fidèle à l'art de la définition, si au lieu de « qualité », qui ne donne que le genre *éloigné*, saint Augustin avait mis « habitus », qui est le genre *prochain*³⁰³.

Comme la différence spécifique (bonne) est insuffisante parce que trop générique pour spécifier de manière indubitable la vertu, saint Augustin donne le sujet ou « *materia in qua* » (*mens*). Dans la *Somme* saint Thomas précise qu'il eût été en théorie plus adéquat de donner la matière « sur laquelle » (*circa quam*) la vertu s'exerce, mais que ceci n'était évidemment pas possible puisqu'il s'agit ici de la définition générale de la vertu et non d'une vertu particulière dont l'objet serait spécifié.

Saint Augustin ajoute ensuite l'acte de la vertu qui en est d'ailleurs la fin. En soi un tel ajout n'est pas nécessaire si on comprend bien les termes que l'on utilise (*bona qualitas mentis*), sauf si on veut bien distinguer la vertu telle qu'il l'entend des autres habitus de l'esprit, à savoir des habitus intellectuels³⁰⁴. Dans la *Somme* saint Thomas commente la définition de l'acte telle que la donne saint Augustin (« par laquelle on vit droitement et dont nul ne fait d'elle mauvais usage ») en remarquant que la formule employée n'est pas une redondance rhétorique bien formulée (en latin du moins!), mais qu'elle exprime bien deux aspects complémentaires de la vertu.

La première partie (« par laquelle on vit droitement ») certifie que l'acte de la vertu est non seulement bon en lui-même, mais aussi qu'il rend bon celui qui le pose, l'acte vertueux étant par nature immanent et non transitif. Autrement dit faire le bien, c'est se perfectionner en le faisant. Transcrit pour la pastorale: être vertueux c'est se faire du bien et par là, c'est se bien aimer³⁰⁵.

³⁰² Cf. I q.3 a.5.

³⁰³ Saint Thomas donne et analyse la division de l'accident « qualité » en I-II q.49 a.2.

³⁰⁴ Saint Thomas appelle parfois les habitus intellectuels aussi « vertus » bien qu'il reconnaisse que ce soit d'une manière impropre ou seulement selon un certain aspect (*secundum quid*) vu que les vertus, au sens strict (*simpliciter*), sont des habitus moraux. Il traite explicitement de cette distinction en I-II q.55 a.3 et dans le *De virt.* q.1 a.7 par exemple.

³⁰⁵ Que cet acte doive être raisonnable est évidemment présupposé.

Le deuxième membre de la définition (« dont nul ne fait d'elle mauvais usage ») exprime une caractéristique de la vertu qui semble superflu parce qu'apparemment évident. De fait, nous dit saint Thomas, cette précision distingue la vertu qui est un habitus, de la disposition. Habitus et disposition (*dispositio*) formant selon la philosophie aristotélicienne le binôme de la première espèce de qualité³⁰⁶. Si la disposition incline elle aussi la faculté vers son objet elle n'a pas la fermeté de la vertu (*qualitas stabilis*)³⁰⁷.

Ce commentaire de saint Thomas supporte un complément. Si saint Augustin avait donné pour définition non pas « bonne qualité » mais, comme l'a mentionné saint Thomas « habitus bon », la précision « nul ne fait d'elle mauvais usage » aurait alors été superflue. En effet, la possibilité à cette « qualité bonne » de n'être éventuellement qu'une disposition aurait été éliminée, et par le fait même la possibilité d'en faire mauvais usage³⁰⁸. D'où la nécessité relative, pour saint Augustin, de préciser que la vertu non seulement est capable de produire un acte bon mais aussi qu'elle n'est pas indifférente envers un acte mauvais, parce qu'elle lui est au contraire opposée.

2. L'analyse du *De virtutibus* (q.1 a.2)

Dans le *De virtutibus* saint Thomas aborde la même définition augustinienne mais au lieu de partir de la définition elle-même ou de l'art de la définition il la justifie à partir de la compréhension de la vertu, méthode analytique qu'il préfère³⁰⁹, puisque plus conforme à la méthode d'investigation naturelle de l'esprit humain, celui-ci allant du plus connu au moins connu³¹⁰.

³⁰⁶ *Catégories* 8^b.

³⁰⁷ Cf. I-II q.49 a.2.

³⁰⁸ En pratique le vertueux ne possède qu'imparfaitement ses vertus (sauf le saint parfait) mais les définitions philosophiques ou théologiques des êtres et des actes donnent toujours leur être dans sa perfection maximale ou leur acte dans sa pleine potentialité (cf. *De ver.* q.10 a.1 avec la correction apportée par E. H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 168).

³⁰⁹ Cf. I q.2 a.2.

³¹⁰ De fait, comme nous le verrons, il a appliqué cette méthode dans les articles précédents ceux que nous analysons, ceux-ci ayant pour point de départ l'argument d'autorité, celle de saint Augustin, qui invite à l'autre type d'analyse.

a) Le fondement de la démonstration

La vertu, nous rappelle saint Thomas, a pour but de parfaire la faculté et ce quant à son acte. A acte perfectionnant correspond – ou s'en suit – faculté perfectionnée³¹¹. Le but ou finalité de la vertu est, on l'a dit, immanent: parfaire son sujet immédiat, la faculté. Et la raison d'être d'une faculté est de permettre à celui qui la possède d'atteindre la perfection que sa nature réclame. La perfection atteinte, celle-ci rend l'un et l'autre bons, « *virtus facit et potentiam bonam et operantem* ». Insistons sur l'efficience d'un acte bon: celle-ci n'est pas uniquement ponctuelle et limitée à l'instant où l'acte a été produit, mais elle a une portée à plus ou moins long terme qui demeure dans le sujet opérant. Celui-ci d'une part est « gardé » ou « conservé » dans le bien auquel il a été élevé et auquel il continue d'adhérer par la volonté et ceci aussi longtemps qu'un acte contraire n'a pas été produit par lui. D'autre part, la faculté est renforcée dans son inclination vers son objet de telle sorte que le prochain acte de cette vertu sera d'autant plus facile à produire³¹².

Puisque l'habitus, comme le montre bien la définition de saint Augustin, est un élément intermédiaire entre l'acte et la puissance, les reliant l'un à l'autre, il les conditionne aussi. Saint Thomas analyse donc ces deux termes.

b) Les propriétés et conditions de l'acte d'un habitus bon³¹³

L'acte est bon ou parfait et donc vertueux s'il possède certaines qualités. Il en va de même pour la faculté.

α) Quelles sont les qualités ou propriétés de l'acte pour qu'il soit dit parfait ?

(1) Un acte vertueux est (ou doit être) droit en lui-même (*rectus*), c'est-à-dire juste ou « comme il doit être ». C'est le cas lorsqu'il met la faculté qu'il doit perfectionner en relation « correcte » avec son objet. Ceci est réalisé lorsque faculté et objet sont

³¹¹ Elle est « perfectionnée », c'est-à-dire rendue meilleure. Ce sens « actif » du mot perfection indique un accroissement de bonté. Corrélativement, l'acte étant produit par la faculté, c'est dans la mesure où celle-ci est perfectionnée qu'elle peut produire un acte aussi parfait qu'elle (*agere sequitur esse*). Paradoxalement, une telle explication semblerait rendre impossible tout progrès, toute perfection active, puisque l'acte ne dépasserait jamais la capacité actuelle de la faculté. Le cercle vicieux apparent est brisé par l'intervention d'une cause efficiente extérieure (*quid quid movetur ab alio movetur*), que ce soit la volonté impérante ou une grâce actuelle... agissant directement sur la faculté ou donnant une plus grande participation du sujet à la forme. C'est la question de la croissance des habitus (cf. I-II q.52 a.2 et ad 2^{um}; *De virt.* q.1 a.11).

³¹² Ceci vaut aussi, *mutatis mutandis*, pour le péché puisqu'il fonde ou confirme un habitus mauvais (cf. I-II q.86 a.2; III q.86 aa.4 et 5).

³¹³ Selon ce même article 2 du *De virt.* q.1.

parfaitement proportionnés l'un à l'autre. Ceci justifie le « *qua recte vivitur* » de la définition augustinienne.

(2) C'est surtout la deuxième caractéristique donnée par saint Augustin qui, en fait, intéresse saint Thomas, à savoir que le principe immédiat de l'acte est la vertu elle-même, c'est-à-dire un habitus bon. Ceci par opposition tant à une faculté non encore perfectionnée et donc capable d'actes contraires, qu'à un principe qui ne serait qu'une disposition au bien, parce qu'instable³¹⁴. Il faut que l'acte produit par la vertu soit toujours bon, en aucun cas mauvais³¹⁵. Ce qui justifie le « *qua nemo male utitur* ».

Ici le *De virtutibus* n'ajoute rien de nouveau.

β) Le sujet, médiateur (l'homme) ou immédiat (la faculté), a aussi son rôle à jouer.

Trois choses sont à considérer, remarque l'Aquinate, concernant le sujet.

(1) *Premièrement*, le sujet lui-même doit être capable de poser un acte vertueux, c'est-à-dire *humain* (*humanus*), par opposition aux autres activités dites « de l'homme » (*hominis*) dont le sujet est « déterminé à une seule opération »³¹⁶ et n'exige pas une délibération quant à son choix³¹⁷. C'est ce qui explique pourquoi saint Augustin a précisé dans sa définition que le sujet est le « *mens* », l'esprit³¹⁸.

Mens ou esprit ne désignent pas une faculté. Le *mens* n'est pas non plus identique à l'âme (*anima*) en son sens général (et latin). L'*anima* est, et pour les anciens d'abord, principe de la vie du tout qu'est l'homme, du corps en particulier, à l'instar des animaux³¹⁹. La capacité de l'homme à penser, à raisonner, montre que cette âme humaine n'a pas que pour fonction d'animer que le corps mais elle a une

³¹⁴ On vient de le voir, l'habitus et la disposition sont de la même classe de qualité mais se distinguent justement par leur stabilité (ou non).

³¹⁵ On remarquera que saint Thomas donne ici une condition qui concerne bien plus l'habitus que l'acte en lui-même. Ceci s'explique par le fait que pour lui l'habitus non seulement n'a sa raison d'être que par rapport à l'acte mais aussi et surtout parce qu'il n'advient à l'existence que par l'acte (du moins pour les habitus acquis).

³¹⁶ I-II q.50 a.1.

³¹⁷ Cf. I-II q.1 a.1.

³¹⁸ Le Père A. GARDEIL a consacré toute une partie du premier volume de *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris, 1927) à cette question du *mens* chez saint Augustin et saint Thomas. En préambule il annonce que « *c'est de saint Augustin, que l'âme humaine dans sa partie supérieure, a reçu le nom intraduisible de mens* » sachant cependant que *mens* et esprit sont « *conçus comme substantiellement identiques* » (p. 21).

³¹⁹ Les anges n'ayant pas de corps n'ont pas d'âme puisqu'ils sont de purs esprits (cf. I q.75 a.7 ad 3^{um}, q.79 a.1 ad 3^{um}).

activité propre d'ordre purement spirituel (penser, vouloir), ce qui justifie la définition d' « *animal rationale* » proposée pour l'homme par le Stagirite. Le *mens* est donc cette partie de l'âme « *non animante* », pourrait-on dire, et est dite âme « supérieure », parce que c'est à cette partie de l'âme que sont attribuées les fonctions purement spirituelles de l'homme et dont l'intelligence et la volonté sont les facultés, elles aussi purement spirituelles³²⁰. Ce bref rappel pour comprendre le choix de « *mens* » plutôt que celui d' « âme ».

Par là, saint Thomas veut nous montrer que la vertu n'est humaine que parce que son sujet immédiat agit avec délibération et librement. Implicitement il veut nous rappeler que la vertu, serait-elle la plus parfaitement possédée, n'oblige pas l'homme à poser des actes vertueux comme s'il ne pouvait plus faire autrement, étant « contraint » d'être vertueux³²¹. Le renforcement de l'inclination de la faculté vers son objet ne rend pas cette faculté semblable à un organe ou à un sens qui, eux, sont déterminés « *ad unum* »³²² et ne peuvent faire autrement que de poser leur acte. L'homme reste maître de ses *habitus*³²³ et de fait, seul le saint est vraiment libre³²⁴ et vraiment homme³²⁵. Ainsi tous les actes d'une même vertu seront-ils peut-être de la même espèce mais ils seront toujours « nouveaux », existentiellement³²⁶. La vertu est vraiment spirituelle.

(2) Cet esprit ou, comme le dit saint Thomas en poursuivant, cet intellect³²⁷ doit être « bon », la *deuxième* propriété du sujet. Pourquoi saint Thomas passe-t-il du terme de *mens*, d'esprit, qui désigne la partie supérieure de l'âme à celui d'intelligence qui

³²⁰ Cf. GARDEIL, *Structure*, p. 21s; cf. III q.6 a.2.

³²¹ *De ver.* q.24 a.1 ad 19^{um}. En I-II q.55 a.1 ad 2^{um} saint Thomas rappellera que « l'acte de la vertu n'est pas autre chose effet que le bon usage du libre arbitre ».

³²² Cf. *De virt.* q.1 a.1.

³²³ *De virt.* q.1 a.1; I-II q.78 a.2 (cf. I-II q.55 a.1 ad 2^{um}).

³²⁴ Cf. I-II q.108 a.1 ad 2^{um}.

³²⁵ « Avec les *habitus* il ne s'agit plus uniquement d'actions mais de manières d'être qui sont principes et sources d'actions. Chaque fois que je m'établis donc dans des *habitus* spirituels, je ne puis faire autrement que de me posséder moi-même dans une plus large mesure soit en demeurant dans les limites de ma propre nature [pour les *habitus* naturels] soit en consentant d'être élevé au niveau d'une nature supérieure à la mienne » (BERNARD, *Vertu*, t.1, note [51] p. 340.

³²⁶ Ce qui n'est pas le cas de l'habitude.

³²⁷ « On pourra définir l'âme humaine une intelligence, un *mens*, et, par ce mot, désigner son essence, en tant que d'elle émane sa puissance intellectuelle » (« *Anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus* » - *De ver.* q. 10 a.1)

manifestement n'indique qu'une faculté ? La raison en est que le *mens* en tant que tel n'agit pas si ce n'est par ses facultés et que l'intelligence est considérée par saint Thomas comme la principale puissance de l'âme rationnelle³²⁸. Or nous avons vu qu'une espèce est définie selon sa capacité ou perfection maximale, d'où l'équivalence. Et ceci explique, dans la définition, l'ajout du terme « bon » que l'*habitus* doit avoir. Cette bonté, c'est à l'intelligence de la préciser, elle qui est le siège de la prudence qui règle toutes les actions humaines afin qu'elles soient vertueuses³²⁹. Aussi, en donnant aux actes moraux leur rectitude par rapport à la fin, la prudence rend bonne l'intelligence et donc le *mens*³³⁰.

Dans cette analyse du Philosophe³³¹ que saint Thomas suit, l'intellect pratique est considéré comme la faculté délibératrice et raisonnante quant aux moyens propres à nous faire atteindre la fin que nous nous proposons; dans ce cas il est perfectionné par la prudence. Aussi les moyens seront-ils dit conformes à la droite raison s'ils sont proportionnés à la fin intentionnée, intention qui présuppose toutefois la connaissance de cette fin comme moralement « vraie », propriété qui est le fait de la raison³³².

Si l'on regarde par contre l'intellect dans son propre sujet, dans l'homme, c'est son enracinement ontologique en lui qui sera considéré. L'un découlant de l'autre, l'intellect de son sujet, ce que l'on dira de l'un pourra être dit de l'autre³³³ — par analogie avec la corrélation *habitus-acte* que nous venons de voir. Aussi, dire que la perfection de l'intellect est bonne c'est dire que l'homme qui en est le sujet est aussi bon : *Virtus est qualitas mentis bona*.

(3) La troisième propriété du sujet énumérée par saint Thomas (*qualitas stabilis*) renforce cette manière de voir lorsqu'il fait remarquer qu'il est nécessaire pour la vertu d'être enracinée dans l'esprit par mode d'*inhérence*, c'est-à-dire avec fermeté. Or la vertu étant un *habitus* (et non une simple disposition) cette condition se

³²⁸ I q.79 a.1 ad 1^{um}.

³²⁹ Cf. I-II q.65 a.1.

³³⁰ Dans le *De ver.* q.10 a.1 saint Thomas explique que le nom de *mens* vient de mesurer (*mensurare*) ce qui est le propre de l'intelligence.

³³¹ *In 6 Ethic.* cc.12 et 13.

³³² « Le bien considéré comme tel, c'est-à-dire comme objet de l'appétit, appartient plutôt à la volonté qu'à la raison. Mais il appartient plutôt à la raison comme vrai qu'à la volonté comme bien, parce que la volonté ne peut se porter vers le bien si celui-ci n'est d'abord saisi par la raison » (I-II q.19 a.3 ad 1^{um}; cf. I-II q.65 a.1).

³³³ Cf. II-II q.58 a.2.

trouve nécessairement réalisée car « la vertu inhère non par mode de passion mais par mode d'habitus », celle-ci se définissant justement par sa fermeté (*qualitas stabilis*). Dans le *De virtutibus* saint Thomas ne relève pas le manque de précision de la définition de saint Augustin comme il l'avait fait dans la *Somme*. Mais en précisant que c'est par mode d'habitus et non de passion que l'inhérence se trouve réalisée, il corrige l'évêque d'Hippone sans le dire.

c) Les raisons du «choix» de ces propriétés

En prenant un peu de distance, on peut se rendre compte que les trois conditions que saint Thomas a énumérées pour que l'acte soit parfait — la proportion entre la faculté et son objet, l'indétermination de son principe quant à ses actes et les propriétés de son sujet — sont celles qui font qu'une telle inclination de la faculté soit un habitus. On se souvient que saint Thomas avait donné pour principe de distinction des habitus trois points de vue: la nature, la faculté et l'objet formel. Cette triple distinction, il nous semble que l'on puisse la retrouver ici. Pour que la faculté soit bien proportionnée à son objet, il faut qu'ils soient l'un et l'autre de même nature. Pour que le sujet puisse poser un acte parfait, pour qu'il soit humain, bon et ferme, il lui faut être spécifié dans sa nature de principe, et comme l'homme est capable de plusieurs perfections il faut qu'il y ait en lui plusieurs principes d'actions spécifiques. Quels sont ces principes si ce n'est les facultés ? Et pourquoi une faculté qui en soi est capable de poser des actes contraires ne l'est plus, si ce n'est parce qu'elle est fortement inclinée envers l'objet de l'acte considéré ? Ce parallèle entre les propriétés de l'acte vertueux et les trois principes de distinction des habitus, saint Thomas ne l'a pas fait explicitement. Y a-t-il songé ? Peu importe. Ce qui est sûr, c'est que la détermination des propriétés de l'acte pour être parfait n'est pas le fruit d'un choix subjectif, mais l'expression d'un donné qui s'impose à l'esprit perspicace et, en ce domaine, saint Thomas est sans doute inégalable.

Résumons

Le commentaire du *De virtutibus* n'est pas qu'une simple explication des termes choisis par saint Augustin mais il aboutit à « retrouver » la définition de saint Augustin avec l'avantage de montrer rationnellement le bien fondé de celle-ci³³⁴.

³³⁴ Ceci nous fait comprendre que si saint Thomas s'appuie sur l'autorité du Père de l'Église qu'est saint Augustin en reprenant sa définition ce n'est pas par une adhésion aveugle et béate mais à raison de sa vérité, ce qui justifie en retour la confiance accordée à

L'autre apport de cette analyse, selon un tout autre point de vue, est de mieux marquer le rôle du sujet quant à l'acte qu'il produit, et par là la profonde union entre l'action et son principe. Les vertus ne sont pas des entités « volages » et autonomes, elles sont au contraire essentiellement enracinées dans leur sujet, philosophiquement dit « éloigné » ou médiate, mais duquel elles découlent vitalelement : l'homme. Ce qui justifie la règle: *actiones sunt suppositorum*, les actions sont du supôt³³⁵.

3. Vertus acquises ou vertus infuses ?

Dans ses trois commentaires saint Thomas précise que la définition telle que l'a donnée saint Augustin n'est en fait valable que pour la vertu infuse (*Sentences*). En disant « que Dieu opère en nous sans nous », c'est la cause efficiente qui est précisée. Celle-ci – Dieu – exclut donc qu'une telle vertu puisse être acquise par les propres forces de l'homme. Pourtant, remarque saint Thomas, sans ce dernier membre la définition vaudrait aussi et même parfaitement pour toutes les vertus, qu'elles soient acquises ou infuses (*Somme théologique*), morales, intellectuelles ou théologiques (*De virt.*). Ceci peut surprendre au premier abord. Quoiqu'il en soit, une compréhension si extensive de la vertu nous invite à voir dans le nom de vertu une notion analogique³³⁶, ce que nous aurons à vérifier³³⁷.

B. La démarche rationnelle

Dans la démarche théologique de type scholastique et thomiste en particulier la définition vient ou est donnée généralement «après enquête». Saint Thomas aime à commencer celle-ci par le sens du nom (définition nominale) qu'il explore ou

l'autorité des Pères.

³³⁵ Cf. II-II q.58 a.2; III q.7 a.13.

³³⁶ Cf. I-II q.61 a.1 ad 1^{um}. R. CESSARIO commente: "Because he understood the analogical character of the infused moral virtues, Aquinas did not hesitate to set forth some fifty virtues in the course of organizing the *secunda pars*, and he recognized that these acquired virtues constitute the primary analogates for their graced equivalents, the infused virtues." (*The Moral Virtues and the Theological Ethics*, Notre Dame – London, 1990, p. 57).

³³⁷ Notons en passant que pour saint Thomas, cette définition de la vertu telle que la donne saint Augustin vaut aussi pour les dons du Saint Esprit (cf. I-II q.68 a.1 ad 3^{um}). Pour lui, les vertus se distinguent des dons en ce que les premières ont pour règle la raison humaine (q.68 a.1 corpus) alors que les dons ont pour règle l'«instinct de Dieu lui-même» («*suos instinctus*»).

interprète en le référant à l'usage pour aboutir finalement à la définition réelle. C'est ainsi qu'il procède aussi pour la vertu, les trois commentaires que nous avons analysés étant tous immédiatement précédés d'au moins un article en ce sens (*III Sent.* d.27 q.1 a.1; I-II q.55 a.1-3; *De virt.* q.1 a.1).

1. Dans les **Sentences** (a.1) le moyen terme de la démonstration est au premier abord assez inattendu : la délectation. Pour que la puissance se délecte dans son acte il faut que ces deux éléments – la faculté et l'objet visé – soient dans un rapport de convenance l'un à l'autre, ce qui exige une adaptation du côté de la puissance. En effet, celle-ci est indéterminée (« *ad utrumlibet* »). Ce qui va la déterminer doit donc lui être surajouté – un accident. Cet accident surajouté sera pour la puissance une perfection qui lui permettra, quant à un acte spécifiquement déterminé, d'être cause efficace « à tout coup » (« *undecumque causetur* »). Cet accident surajouté, c'est l'habitus de vertu. La définition de la vertu que saint Thomas propose en ce lieu sera alors « perfection ajoutée à la puissance par laquelle l'acte convenant est toujours causé avec délectation ».

Notre auteur n'utilisera pas ailleurs ce moyen terme de la délectation³³⁸, il est donc propre aux *Sentences*. Les motifs probables de cet abandon sont son ambiguïté – la délectation semble plus de l'ordre sensible que spirituel et donc convenir mieux pour décrire les actes passionnels – et la faiblesse de l'argument : il n'est pas immédiatement perceptible que le Christ se délectât sur la croix par exemple, et pourtant cet acte était bien éminemment vertueux³³⁹. De fait saint Thomas n'entend pas ici la délectation comme étant nécessairement une jouissance sensible, mais formellement, comme le sujet reposant dans l'objet désiré possédé³⁴⁰.

2. Qui dit vertu, dit perfection de la puissance. Or la perfection se prend de la fin, et la fin de la puissance, c'est son acte. Si la puissance est déterminée (*determinatur*) à son acte, alors elle est parfaite. La difficulté pour les facultés rationnelles est qu'elles sont indéterminées et se prêtent à beaucoup de chose. C'est par le moyen des habitus qu'elles vont être inclinées fortement à certains actes. Voilà, dans la **Somme théologique**, tout l'article premier de I-II q.55. A l'article suivant saint Thomas précisera à partir d'une analogie à l'hylémorphisme que la vertu est plutôt

³³⁸ On la retrouvera comme simple propriété de la vertu.

³³⁹ Cf. II-II q.123 a.8 ad 1^{um}.

³⁴⁰ *III Sent.* d.27 q.1 a.1 ad 3^{um}.

dans l'ordre de l'agir (par opposition à une perfection entitative) et à l'article 3 que cet habitus, pour être une vertu, doit être bon, le mal étant toujours un défaut et non une perfection. Il parachève l'analyse, comme il convient, en donnant la définition de la vertu humaine qui en résulte: elle est un « habitus d'action bon et producteur de bien » (*habitus bonus et operativus boni*).

3. Tout comme dans les *Sentences* saint Thomas, dans le *De virtutibus*, résume sa démonstration en un article.

a) Dans la première partie de la démonstration saint Thomas suit ou redonne celle qu'il a donnée dans la *Somme* avec pour moyen terme la perfection. Il en conclut que « la vertu rend bon celui qui la possède et rend bonne son œuvre »³⁴¹. C'est l'une des définitions classiques d'Aristote comme on l'a vu³⁴².

b) Il fait remarquer qu'une telle définition vaut pour tous les genres de « vertu », en donnant à cette notion, à raison du nom, une grande extension. Il distingue soigneusement les vertus qui sont identiques à leur puissance (Dieu, l'intellect agent, les puissances naturelles (comme la pierre)). Celles qui n'agissent que si elles sont mues sans qu'il ne reste quelque chose en elle (*solum per modum passionis*) comme les sens et, finalement, celles en lesquelles quelque chose de leur action, quelque chose de surajouté donc, demeure. Ces dernières reçoivent une inclination ferme qu'elles n'ont pas par elle-même, n'étant pas déterminées. Ce sont les vertus dites proprement *humaines* parce qu'elles agissent selon un mode rationnel et libre³⁴³.

c) Saint Thomas recherche ensuite de quelle catégorie de l'être la vertu fait partie. Il montre qu'elle est un habitus spirituel puisque par elle l'agent peut opérer comme il l'entend (*secundum quos potest quis agere cum voluerit*). Il venait de préciser que ce qui est surajouté n'allait pas déterminer l'action de la puissance de telle manière qu'elle soit y soit forcée (*non de necessitate potentia ad unum cogatur*), mais que la puissance restait maître de ses actes (*domina sua actus*). Sans cela la vertu serait bien « de l'homme » (*hominis*) mais pas humaine (*humana*), c'est-à-dire ni délibérée ni libre. Cette explication de saint Thomas quant à la spiritualité de la vertu répond

³⁴¹ Dans la *Somme* au lieu parallèle (q.55 a.3) saint Thomas mentionne cette définition dans le *Sed contra* (cf. *infra* C.).

³⁴² *In II Ethic.* c. 6. 1106^b.

³⁴³ Dans la *Somme* saint Thomas avait dès l'abord restreint sa démarche aux vertus humaines.

à une ambiguïté. Il arrive en effet à l'Aquinate de parler d'*uniformité d'action* produite par la vertu. On trouve cette expression (*uniformitas in sua operatione*) dans ce même article³⁴⁴. Sa réponse à cette objection – l'homme reste le maître de sa vertu – est nette, nous venons de la mentionner. Mais l'explication ou justification en est la suivante :

*Toute forme est reçue dans son suppôt selon le mode de celui qui reçoit. Or, le propre d'une puissance raisonnable est qu'elle peut se porter vers des choses opposées, et qu'elle est maîtresse de son acte. Aussi, la puissance raisonnable n'est-elle jamais contrainte par une forme habituelle à agir de manière semblable, mais elle peut agir ou ne pas agir.*³⁴⁵

L'uniformité dont il est ici question n'est donc ni celle d'une activité monotone, du « produit fait à l'identique », comme c'est le cas pour l'habitude, ni une fatalité³⁴⁶ puisque les actes d'une même vertu peuvent être pour le moins variés, « un temps pour parler, un temps pour se taire... » enseigne le Siracide³⁴⁷, voire inattendus³⁴⁸. Uniformité est donc à prendre au sens philosophique et signifie d'« une même forme », c'est-à-dire de même nature. Ce n'est donc pas l'effet ou le produit qui est ici visé mais la nature du principe d'action qui donne à celui-ci une certaine orientation³⁴⁹. Or ceci ne s'oppose aucunement à la spiritualité et donc à la liberté de l'acte³⁵⁰.

³⁴⁴ La notion de « détermination » que saint Thomas emploie aussi souvent pourrait faire penser de même.

³⁴⁵ *Omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus. Unde nunquam per formam habitualement receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agere (De virt. q.1 a.1 ad 12^{um}).*

³⁴⁶ « Car l'usage d'un habitus n'est pas fatal, mais soumis à la volonté de celui qui le possède, et c'est pourquoi l'habitus est défini comme un principe intérieur qu'on emploie quand on veut ».

³⁴⁷ Cf. Si 3, 1-11.

³⁴⁸ Indépendamment du pharisaïsme de certains juifs à l'égard du Christ, certains « justes » ont pu s'étonner de voir celui qui se disait le Messie assister à tant de banquets (Mt 11, 17), qui plus est avec des pécheurs (Mt 9,11).

³⁴⁹ « Il ne faut nullement confondre cette uniformité avec ce que nous pourrions appeler la monotonie des actes: rien ne serait plus opposé à l'idée que saint Thomas se fait de l'habitus, et c'est peut-être un des points où sa conception s'éloigne le plus des modernes. Il ne veut pas dire que par l'habitude notre activité serait comme figée: il veut dire seulement qu'elle est orientée, qu'elle est dirigée et comme projetée dans un sens donné » (R. BERNARD, *Vertu*, t.1, p. 383).

³⁵⁰ « Aussi peut-il arriver à celui qui a un habitus vicieux, de produire brusquement un acte de vertu pour ce motif que le mauvais habitus ne détruit pas totalement la raison mais laisse subsister en elle quelque chose d'intègre, permettant ainsi au pécheur de faire encore de bonnes actions » (I-II q.78 a.2).

d) Il termine l'article en énumérant et analysant les propriétés de la vertu, ce qui nous occupera nous-mêmes bientôt.

C. La vertu, une entité spirituelle

Pourquoi saint Thomas insiste-t-il à préciser que cette vertu doive s'exercer selon un mode rationnel ? Il le fait d'abord, pour la distinguer des « vertus » de la première catégorie qui ne peuvent pas agir autrement qu'elles n'agissent. Il le fait peut-être aussi pour nous indiquer que les facultés — que l'on sait blessées par le péché originel³⁵¹ — ne sont pas radicalement incapables de poser un acte « correct ». Si ce n'était pas le cas les vertus seraient alors absolument nécessaires pour subvenir à une carence si radicale, nonobstant le fait que leur utilité se montre de manière plus manifeste depuis la chute de nos premiers parents³⁵². Le vrai motif de cette insistance, nous semble-t-il, est de montrer et la dignité et la responsabilité de l'homme dans son action morale. L'homme vertueux n'agit pas vertueusement parce qu'il ne peut plus faire autrement. S'il le fait avec facilité et sans retard, presque « sans y penser », tellement la vertu lui est devenue connaturelle, il n'en donne pas moins son assentiment intérieur. Remarquons que ceci vaut aussi, *e converso*, pour l'homme vicieux. Ultime réflexion: en affirmant que l'homme vertueux agit comme il le veut — affirmation qui nous fait penser au « *ama et fac quod vis* » augustinien — saint Thomas n'entend évidemment pas laisser une porte ouverte à l'arbitraire. La vertu est nécessairement raisonnable tout comme l'homme qui la possède, parce qu'elle incline l'homme à agir selon sa nature, ce qui est éminemment raisonnable et donc toujours bon et bien.

Résumons:

1. Les trois commentaires de saint Thomas, pour cerner la nature de la vertu, partent de la compréhension de la puissance comme devant être proportionnée à son acte (*Sentences*), ou perfectionnée par lui (*Somme, De virtutibus*). Dans ces deux derniers commentaires saint Thomas est parti de la compréhension du nom, dans les *Sentences*, directement de la relation de cause à effet.

³⁵¹ Cf. I-II q.85 a.3.

³⁵² L'homme, aussi pervertit soit-il, est toujours capable de bien parce qu'il a des principes bons qui découlent d'une nature bonne et qui en soi ne peuvent être pervertis quant à leur nature. Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir.

2. Tous précisent que si la vertu en tant qu'*habitus* est nécessaire, c'est parce que les puissances rationnelles (spirituelles) humaines sont indéterminées quant à des actes spécifiques, elles sont *ad multa*.

3. Le perfectionnement qu'apporte la vertu n'est pas que celui de la puissance mais bien surtout celui de *l'homme lui-même*, l'aidant à bien agir. La définition qui semble le mieux correspondre à cette analyse de saint Thomas est celle d'Aristote qu'il cite lui-même: « elle rend bon celui qui la possède et rend bonne son œuvre ».

4. De cette vertu l'homme en est toujours le maître (et donc responsable).

On voit ainsi la différence entre l'approche d'un saint Augustin avec celle envisagée par un pur philosophe. Ce dernier donnera de la vertu la définition « *habitus bonus* » qui sera parfaitement suffisante si l'on en comprend bien tous les termes et si on la place dans son contexte, serait-il surnaturel. Saint Augustin lui, insiste sur l'aspect vital et spirituel de la vertu, aspect que l'on pourrait résumer ainsi: elle sanctifie celui qui l'exerce. Le P. Bernard, en commentant le *Sed contra* de l'article de la *Somme*, où saint Thomas cite (implicitement) la définition de saint Augustin, a cette remarque que l'on oublie trop souvent: «Voilà bien l'aveu: saint Augustin fait autorité plus que le Philosophe. Si la méthode suivie est du second, l'inspiration est du premier.»³⁵³ La morale de saint Thomas est fondamentalement et formellement une morale chrétienne — nous y reviendrons — même si la méthode employée est de type rationnel.

C. Les définitions d'Aristote

1. Une certaine multiplicité

Quand saint Thomas a besoin, lors de l'exposé d'une question, de rappeler ce qu'est la vertu, ce sont quasiment toujours les définitions du Stagirite auxquelles il fait référence. Il y en a trois:

1) *dispositio perfecti ad optimum*³⁵⁴;

2) *quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*³⁵⁵;

³⁵³ R. BERNARD, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La vertu, t.1 (I-II QQ 49-60)*, Paris-Tournai-Rome, 1953, note [60], p. 346.

³⁵⁴ *Physique* I.VII, 246^a. Cf. *II Sent.* d.26 q.1 a.4 ad 2^{um}; *III Sent.* d.23 q.1 a.3 qa.1; I-II q.71 a.1; II-II q.23 a.7; II-II q.145 a.1; *De virt.* q.1 a.11 ad 15^{um}, ainsi que dans de nombreuses objections.

3) *virtus est habitus electivus in medietate*³⁵⁶ *consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit*³⁵⁷.

Toutes, il les utilise abondamment à travers toutes ses œuvres.

2. « *Virtus est dispositio perfecti ad optimum* »

Cette définition rappelle d'abord un présupposé : que la vertu n'est vraiment possédée que par quelqu'un qui est déjà perfectionné. Ceci distingue l'homme réellement vertueux de celui qui pose il est vrai généralement, voire souvent même, un acte bon mais sans que cette inclination habituelle soit parfaitement ferme. D'autre part — et principalement³⁵⁸ — le vertueux n'est pas quelqu'un qui se satisfait de vivre honnêtement dans la moyenne.

*Cette perfection fait de l'homme un bon époux, un bon père, un bon collègue, un bon citoyen de sa patrie et aussi du monde entier; elle le rend déjà policé, courtois, serviable à tous, agréable en société. Certes une telle perfection n'est pas à dédaigner (...) Mais dire « je suis un honnête homme » n'est pas le dernier mot de tout.*³⁵⁹

C'est que la vertu incline le vertueux à la perfection ultime, non par une exigence extérieure (une loi, la crainte d'un châtement) mais intérieure. « Les vertus cardinales sont bien faites, si l'on veut, pour imprimer à notre vie ce mouvement d'ascension vers Dieu »³⁶⁰.

*Il appartient à l'homme de se rapprocher du divin autant qu'il le peut comme le dit même le Philosophe et comme cela nous est recommandé dans la Sainte Écriture de multiples façons, comme avec cette parole (Mt 5,48) : « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »*³⁶¹

³⁵⁵ *Ethique à Nicomaque* I.II, 1106^a. Cf. *I Sent.* d.17 q.1 a.1 ; d.19 q.3 a.1 ; d.34 q.2 a.1 ; *Quodl.* IV q.2 a.1 ; *Comp. theol.* I c.173 ; *I SCG* c.37 ; *In III Boethii De Trinitate* q.5 a.1 ad 1^{um} ; *In V Meta.* I.18 n.3 ; *In IV Ethic.* I.17 n.8 ; I-II q.21 a.2 ; q.55 a.3 ; q.56 a.1 ad 2^{um} ; a.3 ; II-II q.17 a.1 ; q.47 a.3 ; q.81 a.2 ; q.123 a.1 ; q.136 a.2 ; q.157 a.2 ; *De virt.* q.1 a.1, a.5, a.7, a.9, a.10, a.12 ; q.2 a.2, ainsi que dans de nombreuses objections.

³⁵⁶ Parfois : « *in mediocritate* ».

³⁵⁷ *Ethique à Nicomaque* I.II, 1106^b. Cf. *I Sent.* d.46 q.1 a.4 ; *III Sent.* d.27 q.2 a.4 ; I-II q.59 a.1 ; q.64 a.1, a.2 ; II-II q.47 a.6 ; q.61 a.2 ; *De virt.* q.1 a.9, a.13, ainsi que dans de nombreuses objections.

³⁵⁸ Elle exprime l'ordre à la fin (« *exprimit ordinem ad finem* » - *II Sent.* d.27 a.2 ad 9^{um}).

³⁵⁹ R. BERNARD, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La vertu*, t.2 (I-II QQ 61-70), Paris-Tournai-Rome, 1953, note [15], p. 304s.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 305.

³⁶¹ *Ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam philosophus dicit, in X Ethic.; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, « estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est »* (I-II q.61 a.5).

La perfection humaine n'est telle que si elle est devenue divine.

« Il faut, dit saint Augustin, que l'âme suive un modèle pour que la vertu puisse se former en elle ; ce modèle c'est Dieu : si nous le suivons, nous vivons bien ». Par conséquent il faut que l'exemplaire de la vertu humaine préexiste en Dieu, comme préexistent aussi en lui les raisons de toutes choses. Ainsi donc la vertu peut, à titre d'exemplaire, être considérée telle qu'elle est en Dieu. Et c'est en ce sens qu'on parle de vertus exemplaires.³⁶²

C'est seulement quand la participation de la vertu humaine à la « vertu de Dieu » est parfaite qu'elle est divine et donc elle-même parfaite. Arrivées à ce degré de perfection,

... elles sont telles que la prudence ne voit plus que le divin; que la tempérance ne sait plus rien des cupidités terrestres; que la force ignore les passions ; que la justice a partie liée perpétuellement avec l'intelligence divine par son application à l'imiter. Nous disons que ces vertus sont celles des bienheureux, ou de ceux qui, dans cette vie, sont très avancés en perfection.³⁶³

Mais pour cela, il faut « s'entraîner au divin » (*ad divina se trahere*) et il appartient à l'homme, à chacun, de le faire³⁶⁴.

3. « ... quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit »

Nous avons déjà rencontré cette définition. Elle marque l'effet ou la réalisation de l'inclination dont parle la première définition. Cet effet est double : il rend bon et celui qui possède la vertu et son acte. Et puisque l'acte est une œuvre du sujet et « suit » sa perfection (*agere sequitur esse*), on pourra dire que la vertu a pour but et pour sens le plus important de perfectionner celui-ci qui par elle perdure dans le bien. Nonobstant cela, bien que l'acte soit transitif par nature, c'est par lui que la perfection est atteinte³⁶⁵. La vertu enrichit la forme du sujet, le rendant plus semblable dans son être même à ce qu'il devrait être et à ce qu'il aurait dû ou pu être sans le péché originel.

³⁶² *Sicut Augustinus dicit in libro de moribus Eccles., oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci, et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus. Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares (Ibid.).*

³⁶³ *Prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum (Ibid.).*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Cf. I-II q.56 a.1 ad 2^{um}.

4. « ... *habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit* »

Cette définition est celle qui exprime le mieux combien la vertu est raisonnable et donc particulièrement humaine.

- *habitus electivus*: l'*habitus* n'est pas une mécanique, un organe, mais comme nous l'avons déjà souligné, un supplément d'aide dont son possesseur reste parfaitement maître. C'est en pleine liberté que l'homme agit vertueusement et il utilise cet *habitus* comme il l'entend. L'*habitus* est donc le parfait produit d'un être spirituel et lui est semblable. Plus l'homme est vertueux et agit conformément à la nature de cette vertu plus il agit librement. Si l'homme est instable dans ses choix et papillonne c'est qu'il est prisonnier de ses inclinations désordonnées. La liberté ne nous est pas donnée pour faire n'importe quoi mais afin d'agir en conformité avec notre nature de créature spirituelle³⁶⁶.

- *ratione determinata*: ce choix c'est évidemment l'intelligence qui le détermine. Ce qui veut dire qu'il n'est pas donné par avance. La modalité d'exécution de l'acte vertueux et ses circonstances doivent être maîtrisées non selon une norme idéale fixe, externe, mais selon une mesure pondérée, parfois pleine de subtilité. « Avec les *habitus* il ne s'agit plus uniquement d'actions mais de manières d'être qui sont principes et sources d'actions »³⁶⁷. Vu de l'extérieur le choix pourra paraître quelque fois surprenant, voire contradictoire à la conception que l'on s'en fait de la vertu, mais vu de l'intérieur le choix s'avérera juste et profondément raisonnable. L'un des motifs à cela est que l'homme n'agit pas qu'en vue d'une fin immédiate et transitoire mais aussi et principalement pour des buts plus éloignés et plus hauts auxquels les moyens que sont nos actes doivent être adaptés³⁶⁸. La modalité de cette adaptation c'est l'intelligence qui la détermine.

- *in medietate consistens*: Dire que la vertu (morale) se situe en un juste milieu, entre excès et défaut, est un truisme³⁶⁹. Mais on le comprend aujourd'hui trop souvent comme une moyenne, comme un milieu entre deux termes qui sont

³⁶⁶ On ne saurait trop insister sur la nécessité de bien comprendre la nature de la liberté, problème éminemment moderne. S. PINCKAERS, dans un livre incontournable pour bien saisir la nature de la morale de saint Thomas y a consacré plusieurs chapitres éminemment éclairant (*Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, 1985, toute la *Troisième partie*).

³⁶⁷ R. BERNARD, *Vertu*, t.1, note [51], p. 340.

³⁶⁸ Cf. I-II q.13 a.3.

³⁶⁹ Cf. I-II q.64 a. 1 et lieux parallèles, spécialement *De virt.* q.1 a.13.

déclarés extrêmes³⁷⁰. Or ceci ne rendrait pas correctement l'enseignement du Docteur commun.

La vertu morale tire sa bonté de la règle de raison, mais pour matière elle a les passions ou les opérations. Donc si on la confronte à la raison en ce cas, selon ce qu'elle reçoit de la raison, elle se tient essentiellement à un extrême, à savoir la conformité. Au contraire l'excès comme le défaut représentent essentiellement l'autre extrême, à savoir la difformité. Mais si l'on considère la vertu morale dans sa matière, alors elle se tient essentiellement dans un milieu en tant qu'elle ramène la passion à la règle de raison. D'où cette définition du Philosophe: « dans sa substance la vertu est un milieu », en tant qu'elle applique une règle de vertu à une matière appropriée; « mais dans ce qu'elle a de mieux et dans sa perfection, elle est un extrême », c'est-à-dire dans la conformité à la raison.³⁷¹

La tempérance dans le manger se situe entre la boulimie et l'anorexie. Mais elle n'est pas moyenne. La moyenne est une notion arithmétique, le milieu vertueux est au contraire précisé par la raison qui elle-même a la réalité comme référence, et non l'arbitraire³⁷² ou l'a priori, et il peut avoir sous ce point de vue raison d'extrême³⁷³.

En matière de vertu la règle c'est la raison, inspirée par la nature dans l'ordre acquis, par la grâce dans l'ordre infus. Or à ce point de vue, il n'y a pas de milieu à tenir, il faut au contraire adhérer extrêmement à ce que dit la raison et à ce qu'elle peut bien dicter en conscience.³⁷⁴

Dire que la règle est la raison, c'est dire que la solution n'est pas évidente en soi ni donnée a priori. Il appartient à la raison de scruter les circonstances. Que les vertus infuses aient encore un autre milieu montre bien le relativisme du juste milieu en soi (cf. *infra*). Mais quand il est trouvé, de relatif qu'il était il devient absolu.

³⁷⁰ On applique cette manière de voir aussi en politique, l'opinion « correcte » étant celle du parti du milieu ou celle du compromis. Plus grave encore : on l'applique à la question de la vérité : toute allégation est considérée comme une opinion et la prudence veut que ce soit l'opinion qui prend des deux et qui fait des compromis aux deux qui est la bonne. Implicitement, c'est une négation de la possibilité de la connaissance de la vérité objective.

³⁷¹ *Virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis, pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic, secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas, excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus secundum substantiam medietas est, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam, secundum optimum autem et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis (I-II q.64 a.1 ad 1^{um}).*

³⁷² Cf. I-II q.64 a.3 ad 2^{um}.

³⁷³ I-II q.64 a.1 ad 2^{um}.

³⁷⁴ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, note [45], p. 328. Cf. *De virt.* q.1 a.13 ad 3^{um} et 4^{um}.

*C'est un excès de tendre au maximum quand il ne faut pas, ou bien là où il ne faut pas, ou encore pour un motif qu'il ne faut pas; mais c'est un défaut de ne pas tendre à ce maximum là où il faut et quand il faut.*³⁷⁵

L'acte parfait est celui qui permet d'atteindre le maximum de la capacité de la puissance. Mais comme tout acte moral, un tel acte doit aussi et toujours être réglé par la vertu de prudence qui doit avoir égard aux circonstances. Le milieu vertueux ne consiste donc pas en une moyenne mais en un équilibre³⁷⁶ entre deux extrêmes. L'image qui en rend bien compte est celle de la crête de montagne : le faux pas l'est tant à gauche qu'à droite³⁷⁷.

- *prout sapiens determinavit* : l'intelligence n'est pas une faculté indépendante, elle est dans un sujet. Selon la finalité que l'homme se donne ou selon sa mentalité il jugera des choses de la vie différemment. La prudence mondaine ou terrestre a d'autres normes que celles qu'un cœur noble aura, et la mesure de l'honnête homme sera différente de celle du chrétien, tout comme différera la règle de celui qui est sur la voie purgative de celle de celui qui est purifié, pour parler comme saint Thomas³⁷⁸. La vraie vertu se définit selon son maximum avons-nous vu plus haut. Ce sommet seul le sage l'atteint et donc seul celui-ci peut connaître avec assurance les moyens concrets pour l'atteindre, dans un jugement de prudence pratique³⁷⁹. Mais qui est sage ? C'est celui qui adhère fermement à la fin ultime, c'est-à-dire celui qui aime Dieu de manière parfaite³⁸⁰.

³⁷⁵ I-II q.64 a.1 ad 2^{um}.

³⁷⁶ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, note [45], p. 328.

³⁷⁷ *De virt.* q.1 a.13 ad 5^{um}.

³⁷⁸ Cf. I-II q.61 a.5.

³⁷⁹ On verra que la raison du vertueux, même si celui-ci est « surnaturellement raisonnable », c'est-à-dire vraiment dirigé par les vertus théologales, est parfois encore insuffisante : il y faudra une sagesse encore plus haute dont le mode sera purement divin (« *modo divino* ») : les dons du Saint-Esprit (cf. I-II q.68 a.1).

³⁸⁰ A la question de savoir dans quel sujet le don de sagesse se trouve, saint Thomas répond : l'intelligence. Mais le degré de sagesse dit-il, dépend de l'adhésion au principe de la Sagesse éternelle qu'est Dieu, lui permettant de juger par connaturalité. Et ceci lui advient par la charité puisque c'est elle qui nous fait adhérer à Dieu. « La sagesse implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons: ou bien en raison d'un usage parfait de la raison; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle, tandis que celui qui a l'habitus de chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct en vertu d'une enquête de la raison relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérothée, dit de lui qu'il est parfait en

5. Pourquoi tant de définitions ?

D'une part parce qu'elles expriment diverses conditions ou propriétés utiles à l'explication ou compréhension de la vertu³⁸¹. D'autre part, celles qui sont le plus proche d'une définition générale incluent toujours, implicitement ou explicitement, la définition la plus radicale et néanmoins suffisante de « *habitus operativus bonus* », de sorte qu'il n'y a ni arbitraire ni confusion dans cette multiplicité (relative) des définitions de la vertu.

§2 La surnaturalité de la vertu infuse

Lors de l'analyse de la définition de la vertu telle que la donnait saint Augustin, saint Thomas précisait que cette définition valait tant pour la vertu naturelle acquise que pour la vertu surnaturelle infuse, la différenciation se faisant, au niveau formel de la définition, par la cause efficiente. Le quiddam qui aurait sauté le chapitre prouvant l'existence de vertus morales infuses, pourrait penser que les vertus morales infuses ou acquises sont fondamentalement semblables et que seul le mode d'acquisition diffère. De fait, comme nous l'avons brièvement mentionné, la vertu morale infuse est surnaturelle non seulement quant à son mode de venue à l'existence (« *quoad modum* ») mais aussi quant à sa substance, à sa nature même (« *quoad substantiam* »). Dire que la vertu infuse a Dieu pour cause efficiente, c'est dire qu'elle ne peut advenir à l'existence sans lui. Dieu n'est pas qu'une « meilleure » cause efficiente de la vertu morale infuse, il en est l'unique et exclusif auteur. Cette affirmation, il faut la prendre *sensu stricto* et la comprendre dans sa signification profonde. Elle est à la base de la corrélation vertu infuse-Dieu, relation que l'on peut spécifier comme transcendente. Cette corrélation n'exprime pas seulement l'origine exclusivement divine de la vertu infuse, mais que celle-ci est formellement surnaturelle dans sa nature même. En disant que l'objet de la vertu est surnaturel, que son acte est surnaturel³⁸² et que sa cause efficiente est Dieu lui-même, exclusivement, on ne peut que conclure à la surnaturalité formelle de sa nature. Mais alors pourquoi les définitions de la vertu acquise et de la vertu morale infuse

ce qui concerne le divin " non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé ". Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (1Co 6,17): " celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit. " Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté; mais elle a son essence dans l'intelligence dont l'acte est de bien juger » (cf. II-II q.45 a.2).

³⁸¹ *II Sent.* d.27 q.1 a.2 ad 9^{um}.

³⁸² Cf. Chapitre 1^{er} de notre étude ci-présente.

sont elles presque identiques ? C'est qu'elles ont les deux la même matière, bien que leur objet formel soit différent³⁸³. Ceci explique cela et fait toute la différence. Cette conclusion, apparemment quelque peu anodine en soi n'est pas très étonnante, mais elle est porteuse de fruits comme nous le verrons par la suite.

§3 Les propriétés de la vertu : *facile, prompte et delectabiliter* ?

A. La vertu acquise

Lorsque nous posons des actes bons avec facilité, promptement et avec joie, c'est que nous possédons la vertu correspondante.

*On peut voir clairement que nous avons besoin des habitus des vertus pour trois choses. Premièrement, afin qu'il y ait uniformité dans son opération. En effet, ce qui dépend de la seule opération est facilement changé, à moins d'être affermi par une inclination habituelle. Deuxièmement, afin qu'une opération parfaite soit toujours prête. En effet, à moins que la puissance raisonnable ne soit d'une certaine façon inclinée à une seule chose, il faudra toujours que précède une recherche sur une opération, alors qu'il est nécessaire d'agir, comme c'est le cas de celui qui veut examiner, alors qu'il n'a pas encore l'habitus de la science, et de celui qui veut agir selon la vertu, alors qu'il est privé de l'habitus de la vertu. C'est pourquoi le Philosophe dit, dans Éthique, V, que ce qui vient de la vertu est subit. Troisièmement, afin que l'opération parfaite soit accomplie avec plaisir. En effet, ce qui est accompli par habitus, étant pour ainsi dire accompli selon une certaine nature, rend comme naturelle l'opération qui lui est propre, et par conséquent délectable. Car l'adéquation est la cause du plaisir. Aussi, dans Éthique, II, le Philosophe donne-t-il comme signe d'un habitus le fait qu'il y a plaisir dans l'opération.*³⁸⁴

Ces trois propriétés de l'acte vertueux indiquent combien l'habitus dont il procède a atteint une certaine perfection. La première propriété de l'habitus est d'incliner fortement la faculté vers son objet de telle sorte qu'il semble qu'elle n'ait pas de difficulté à vaincre tout obstacle et qu'elle y tende sans détour ni atermolement,

³⁸³ Cf. p. 37s de notre étude ci-présente.

³⁸⁴ *Ex his etiam potest patere quod 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 habitualement fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde philosophus dicit in V Ethic., quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde philosophus, in II Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem (De virt. q.1 a.1).*

facilement. La seconde prouve qu'elle est enracinée si profondément dans la faculté qu'elle ne semble plus faire qu'un avec elle. Elle devient un nouveau principe vital quasi connaturel³⁸⁵ avec elle et la fait agir promptement, l'acte jaillit au temps voulu tout naturellement, spontanément, comme la seule réponse à donner. La troisième propriété montre que l'acte posé est tellement en conformité et en harmonie avec la faculté que le poser est un plaisir, expression de la croissance de perfection de la faculté.

Ces propriétés, que l'on trouve dans la vertu acquise, valent-elles aussi pour la vertu morale infuse ?

B. La vertu morale infuse

Quand on sait que l'homme possédé par un vice reçoit, après qu'il se fût confessé, avec la grâce aussi les vertus morales infuses³⁸⁶ on a de la peine à imaginer que cet homme exerce ces vertus, du moins celle opposée à son vice antérieur, avec facilité, promptitude, voire délectation, caractéristiques d'une vertu parfaite³⁸⁷. C'est d'ailleurs bien l'avis de saint Thomas :

*Le péché mortel, en tant qu'il est une conversion désordonnée au bien qui passe, engendre dans l'âme une disposition spéciale ou même un habitus, s'il est fréquemment répété. Or, nous l'avons dit, c'est l'état d'aversion de l'âme envers Dieu qui est supprimé par la grâce dans la rémission du péché mortel. Mais cette disparition de l'état d'aversion n'empêche pas que puisse demeurer ce qui vient du désordre de la conversion au bien qui passe, puisque cette conversion peut exister indépendamment de l'aversion, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Rien ne s'oppose donc à ce que les dispositions causées par les actes antérieurs, et appelées " restes du péché ", demeurent après le pardon de la faute.*³⁸⁸

Le péché mortel tout comme l'amour de Dieu, son opposé, concerne la fin ultime. On y est respectivement ordonné ou non, par la charité ou son manque. Le péché

³⁸⁵ Cf. I-II q.78 a.2 ; *De ver.* q.20 a.2

³⁸⁶ *De virt.* q.1 a.10 ad 4^{um} ; III q.89 a.1.

³⁸⁷ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987, p. 311.

³⁸⁸ *Peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima; vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa mortalis peccati remittitur in quantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae* (III q.86 a.5 ; cf. III q.89 a.1 ad 3 et à ce sujet aussi G. BULLET, *Vertus morales*, p. 138s.).

mortel en tant qu'il est un amour désordonné d'un bien créé, concerne les habitus moraux. Si l'ordination à la fin ultime est accordée d'un coup par un acte d'amour de Dieu prépondérant, les facultés qui ont été dévoyées par un vice ne se débarrassent pas aussi rapidement de cet habitus qui a pris racine en elle³⁸⁹. On comprend dès lors la nécessité des vertus acquises pour que les vertus infuses puissent s'exercer avec quelque facilité³⁹⁰. Saint Thomas affirme néanmoins que les vertus morales infuses, même en l'absence des vertus acquises correspondantes³⁹¹, ont aussi ces mêmes propriétés.

1. Prompte

Un acte est posé avec d'autant plus de promptitude que son principe est fort, tel est le principe général. Or le principe ou la cause tant de la vertu infuse que de l'acte infus est Dieu lui-même³⁹², principe « fort » s'il en est. Par ailleurs, les dons et grâces infus par Dieu n'ayant pas de contraire dans leur genre, puisque surnaturels (il n'y a pas de vices surnaturels), n'ont pas non plus d'obstacles directs et *per se* qui les empêcheraient de se réaliser³⁹³. Si donc il y a obstacle ce ne peut être qu'accidentellement, c'est-à-dire lorsque le sujet se trouve indisposé par répugnance « extérieure » à poser un tel acte ce qui se vérifie lorsqu'il a une inclination désordonnée envers un autre objet.

*Il arrive parfois qu'ayant un habitus, on éprouve de la difficulté à agir, et par suite qu'on ne ressente pas de plaisir ni de complaisance dans l'acte, à cause de quelque empêchement survenant du dehors [extrinsecus] (...). Pareillement, les habitus des vertus morales infuses éprouvent parfois une difficulté à agir, à cause de dispositions contraires laissées par des actes précédents. C'est une difficulté qui n'arrive pas au même degré dans les vertus morales acquises, parce que l'exercice répété des actes, qui les font acquérir, fait disparaître même les dispositions contraires.*³⁹⁴

³⁸⁹ Pour saint Thomas cependant l'infusion de la grâce qui suit ou accompagne la conversion fait de cet *habitus malus perfectus* un habitus imparfait, en voie de corruption (cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 16^{um}).

³⁹⁰ Nous en reparlerons abondamment dans la deuxième partie de notre thèse.

³⁹¹ Cf. R. BERNARD, *Vertu*, t.2 p. 461.

³⁹² *De virt.* q.1 a.11 ; I-II q.51 a.4; *De ver.* q.24 a.14 ; I-II q.109 a.2 ; *Super 1 Cor.* c. 3, l.1.

³⁹³ Cf. *IV Sent.* d.14 q.2 a.2 ad 5^{um} ; *De malo* q.7 a.2 ; R. BERNARD, *Vertu*, t. 1, note [32] p. 328; t.2, p. 446s.

³⁹⁴ *Quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter*

Si la vertu s'oppose au vice comme à son contraire, formellement et directement³⁹⁵, ceci n'est vrai que pour les vertus acquises³⁹⁶. Par là nous ne voulons pas dire que vice et vertu morale infuse peuvent coexister mais qu'ils ne s'opposent pas sous le même aspect formel de contrariété, leurs natures étant fondamentalement différentes. Une fois ceci bien compris, on saisira que tout obstacle à la vertu morale infuse ne peut que lui être extérieur, et en ce sens accidentel³⁹⁷. La négation ou opposition à la vertu surnaturelle est donc du type de la contradiction, non de la contrariété³⁹⁸ : soit la vertu infuse existe et alors rien ne peut empêcher son acte, hormis l'acte peccamineux qui le remplacerait, soit elle n'existe pas ou plus. Il n'y a pas de milieu. En ce sens on peut donc dire que les actes des vertus infuses sont prompts quant à leur principe intrinsèque, mais peuvent être empêchés à raison d'un principe extérieur qui peut indisposer le sujet mais pas la vertu infuse en tant que telle.

2. Facile

Saint Thomas ne craint pas de prétendre que s'il y a une vertu infuse, les actes dont elle est le principe seront infailliblement posés:

*La vertu infuse l'emporte parce qu'elle fait en sorte que même si ces passions sont ressenties, toutefois elles ne l'emportent aucunement. En effet, la vertu infuse fait qu'on n'obéit aucunement aux convoitises du péché, et elle fait cela d'une manière infaillible aussi longtemps qu'elle demeure. Mais la vertu acquise est déficiente sur ce point, bien que chez un plus petit nombre, comme sont déficientes les autres inclinations naturelles chez une minorité.*³⁹⁹

habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones (I-II q.65 a.3 ad 2^{um}).

³⁹⁵ Cf. I-II q.35 a.4.

³⁹⁶ Cf. I-II q.53 a.1.

³⁹⁷ Il en va de même pour l'obtention des vertus morales infuses : il ne peut y avoir d'actes d'une vertu acquise qui causent la vertu surnaturelle éponyme. Mais de tels actes peuvent y disposer extérieurement ou accidentellement. « *Licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur* » (De virt. q.1 a.10 ad 17^{um}).

³⁹⁸ Cf. I-II q.35 a.4.

³⁹⁹ *Sed praevallet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte (De virt. q.1 a.10 ad 14^{um}).*

Assertion assez téméraire et apparemment contraire à l'expérience que de prétendre que « la domination des passions soient absolument nulle » (*nullo modo*) sous prétexte que l'on est en état de grâce. Et dire que la vertu infuse « obtient son effet de manière infallible » semble tout aussi étranger à cette même expérience. Comment faut-il comprendre de telles allégations ?

Le fait que Dieu soit la cause exclusive de toute vertu infuse⁴⁰⁰ tout comme de tout acte surnaturellement vertueux⁴⁰¹ nous fait comprendre que rien ne saurait résister à Dieu lorsqu'il meut l'homme ou sa vertu par sa grâce, car c'est « le Saint-Esprit, qui meut plus ou moins l'esprit de l'homme, selon qu'il le veut »⁴⁰². Le motif de l'inexistence d'obstacles à la grâce et à la vertu infuse, et donc de la facilité à poser des actes moraux surnaturels, est que les habitus naturels acquis sont totalement extrinsèques ou étrangers aux vertus morales infuses parce que d'une toute autre nature.

*Autre chose est de soumettre son esprit à la lumière et aux vérités de la foi, et autre chose d'aller à Dieu de tout son vouloir et de l'aimer de tout son coeur. Mais on est sûr que ni le tempérament naturel ni la culture personnelle n'approchent de ces hautes vertus, saint Thomas a raison de dire qu'elles sont totaliter ab extrinseco.*⁴⁰³

Les objections s'évanouissent donc si l'on considère les vertus infuses sous leur aspect formel de vertu surnaturelle, nonobstant l'activité éventuellement contraire de vices ou d'indispositions provenant d'actes antécédents vicieux⁴⁰⁴. La facilité « expérimentale », elle, exigera l'éloignement des obstacles et demandera une aide d'apposition (« *facilitas ... per adiutori appositionem* »), les deux aspects négatif et positif d'un même acte de vertu acquise⁴⁰⁵.

3. Delectabiliter

L'acte vertueux est-il toujours posé avec plaisir, en particulier si cet acte est produit par une vertu morale infuse en l'absence de la vertu acquise correspondante ? Ici aussi nous aurions de la peine à le croire et saint Thomas enseigne de même :

⁴⁰⁰ *De virt.* q.1 a.11 ; I-II q.51 a.4.

⁴⁰¹ Cf. *De ver.* q.24 a.14 ; I-II q.109 a.2 ; *Super 1 Cor.* c. 3, l.1.

⁴⁰² II-II q.24 a.3 ad 1^{um}.

⁴⁰³ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 452 s (cf. I-II q.63 a.1 *in fine*).

⁴⁰⁴ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 16^{um}.

⁴⁰⁵ Cf. *De ver.* q.24 a.4 ad 1^{um}.

*Parce qu'au début, la vertu infuse n'enlève pas autant la perception des passions que la vertu acquise, pour cette raison, elle n'est pas accomplie aussi agréablement au début. Toutefois, cela ne va pas à l'encontre de la raison de vertu, car il suffit parfois pour la vertu d'agir sans tristesse, et il n'est pas nécessaire d'agir avec plaisir, en raison des désagréments qui sont éprouvés. Ainsi, le Philosophe dit, dans Éthique, III, qu'il suffit pour le fort d'agir sans tristesse.*⁴⁰⁶

L'explication de saint Thomas se limite ici à la pure question de la perception. Que cette explication soit conforme à l'expérience, chacun le reconnaîtra : poser un acte vertueux peut parfois terriblement coûter. Nous avons mentionné le cas exemplaire du Christ souffrant en croix. Mais suffit-il de dire, comme saint Thomas le fait, que l'acte étant posé sans tristesse il est donc posé avec plaisir? N'est-ce pas une solution de facilité ? Il nous semble que l'Aquinate aurait dû donner ici une explication un peu plus exhaustive. Il l'a fait, mais ailleurs. De fait, la contradiction n'est qu'apparente. La notion de délectation ou plaisir est en effet ambiguë, nous l'avons déjà mentionné en commentant la définition de la vertu dans les *Sentences*⁴⁰⁷.

*La délectation*⁴⁰⁸ *est comme un mouvement vers la largeur, lequel convient au plaisir, à considérer les deux éléments qu'il requiert. L'un relève de la faculté de connaître, qui appréhende l'union au bien qui convient. Cette appréhension fait connaître à l'homme qu'il a atteint une certaine perfection qui est une grandeur spirituelle ; et à ce point de vue on dit que par le plaisir l'âme de l'homme s'est agrandie ou dilatée. L'autre élément du plaisir vient de la faculté appétitive, qui donne son assentiment à la réalité agréable et s'y repose, s'offrant à lui en quelque sorte pour le saisir intérieurement.*⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ *Quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut philosophus dicit III Ethic., quod forti sufficit sine tristitia operari. (De virt. q.1 a.10 ad 15^{um} (cf. I Sent. d.48 q.1 a.4 sol.). E. SCHOCKENHOFF fait remarquer que saint Thomas est infidèle à Aristote qu'il commente (In III Ethic. 1.14) ou du moins qu'il en donne une interprétation ou précision que l'on peut dire personnelle (Bonum hominis, p. 314). Saint Thomas a le même enseignement à propos de la question de l'amour des ennemis (cf. De car. a.4 ad 12^{um}).*

⁴⁰⁷ C'est, à notre avis, le danger inhérent à toute description connotative en psychologie rationnelle. La psychologie expérimentale observe premièrement les phénomènes perceptibles et sans eux « rien n'existe », il n'y a pas matière à observation. Dans une approche rationnelle de la psychologie telle que la fait Aristote ou saint Thomas il n'est pas contrariant qu'un effet ne se manifeste pas ou du moins ne soit pas perceptible par les sens du moment que les principes des actes existent ne serait-ce que *in actu primo*. L'obstacle éventuel à cette perception sensible est alors extérieur à la nature du principe considéré. L'explication de saint Thomas qui suit corrobore cette manière de voir.

⁴⁰⁸ ... du coeur à raison de la joie qui l'habite.

⁴⁰⁹ *Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae*

Le plaisir peut être non seulement d'ordre sensible lorsqu'il a les passions comme sujet — c'est ainsi qu'on le perçoit dans le langage commun — mais aussi d'ordre spirituel, comme la joie d'avoir fait le bien, qui présuppose que l'on sait que l'on a fait le bien. Il y a un bien sensible perçu par les organes corporels et facultés sensibles (l'iracible et le concupiscible). C'est le domaine des passions qui présuppose une transmutation corporelle⁴¹⁰. Mais il y a aussi un bien purement spirituel qui par le fait même ne peut en aucune manière être l'objet direct des puissances sensibles mais uniquement de nos facultés spirituelles (intelligence et volonté)⁴¹¹. La joie sensible n'implique pas la joie spirituelle et réciproquement. Une personne violée ressentira peut-être un plaisir sensible mais aura un dégoût spirituel profond envers cet acte moralement dépravé. Le contraire est aussi vrai : la joie spirituelle de faire le bien pourra n'être accompagnée d'aucune joie sensible. De telles opérations purement spirituelles, comme les actes de justice ou de prudence, « peuvent exister sans les passions, puisque par ces vertus la volonté est appliquée à son acte propre qui n'est pas une passion »⁴¹². Elles pourraient même au contraire être accompagnées de souffrances atroces, tel le martyr confessant sa foi et lassé par les dents du lion. A un moindre degré, le vrai chrétien alors qu'il passe par un désert spirituel et ne ressent que dégoût envers la prière conservera-t-il néanmoins un temps de prière important parce qu'il sait que la prière est toujours bonne même lorsqu'il ne ressent pas de joie sensible, aussi s'en réjouira-t-il de manière spirituelle. Ceci n'empêche pas qu'il puisse y avoir débordement ou rejaillissement (*redundantia*) de l'une des facultés sur l'autre, dans les deux sens d'ailleurs, en raison de l'union de l'âme et du corps. Mais comme on vient de le voir, ce débordement n'a pas lieu à tout coup⁴¹³.

virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo, et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem (I-II q.33 a.1).

⁴¹⁰ Cf. I-II q.49. C'est la raison pour laquelle les anges n'ont pas de joies ou tristesse sensibles, pas de passions (cf. I q.59 a.4).

⁴¹¹ C'est l'un des pièges majeurs de la spiritualité des commençants (et de bien des mouvements charismatiques) que de croire que toute vraie spiritualité doive nécessairement être perçue sensiblement et s'exprimée de même.

⁴¹² I-II q.59 a.5.

⁴¹³ Les souffrances du Christ sont l'occasion privilégiée pour saint Thomas de développer toute cette doctrine ultra classique en mystique chrétienne. Pour tous ces cas :

La réponse que saint Thomas donne à la question de la compatibilité de la présence de tristesse sensible et de joie spirituelle, cette dernière serait-elle extérieurement imperceptible, s'explique donc par le fait que le rejaillissement de l'activité spirituelle sur le corps est accidentel à l'acte spirituel et peut donc être absent. Nonobstant une telle répugnance dans les facultés sensibles, l'opération spirituelle sera accompagnée ou produira, une joie d'ordre purement spirituelle, en raison de la convenance perçue entre la faculté et son objet. C'est en ce sens que l'acte vertueux purement spirituel sera posé non seulement sans tristesse spirituelle⁴¹⁴ mais bien au contraire avec cette joie qui provient de la conscience de poser un acte raisonnable et bon⁴¹⁵. S'il a une certaine tristesse ce ne sera que *per accidens*, en raison de la présence éventuelle d'un mal présent et perçu, ou la disposition désordonnée à un objet créé, reste de l'habitus vicieux. L'acte de la vertu morale infuse non seulement ne se pose pas sans tristesse⁴¹⁶ mais il est bien délectable, ne serait-ce que spirituellement, ce qui est l'essentiel⁴¹⁷.

Peut-on généraliser cet enseignement et l'étendre à toutes nos facultés ? Si l'on comprend sans difficulté que le raisonnement que nous venons de faire vaut non seulement pour la vertu acquise mais *a fortiori* aussi pour la vertu morale infuse, en particulier lorsque le siège de la vertu considérée est une faculté spirituelle comme le sont l'intelligence et la volonté, est-il toujours valable quand l'irascible et le concupiscible, facultés essentiellement corporelles, sont concernés ? Tout semble corporel, matériel et sensible. Comment trouver une joie spirituelle dans un acte

cf. *Comp. theol.* I cc. 231 et 232 ; *De anima* a.11 ; *Quodl.* I q.2 a.2 ; *De ver.* q.13 a.3 ad 3^{um} ; q.26 a.10 ; I-II q.3 a.3 ad 3^{um} ; q.4 a.5 ad 4^{um} ; q.24 a.3 ; q. 31 a.5 ; q.59 a.5 ; II-II q.175 a.4 ad 1^{um} ; III q.21 a.2 ad 1^{um} ; q.46 aa.6 à 8 (il y a aussi de nombreuses références dans les *Sentences*).

⁴¹⁴ Ceci n'exclut pas que le vertueux ne puisse être triste, poser des actes qui le rende triste. Ce sera le cas par exemple, lorsqu'il est confronté à un mal qu'il ne peut éviter ou qu'il doit poser, comme tuer un ennemi ou punir son enfant. L'acte vertueux en tant que tel est juste et bon, et producteur de joie purement spirituelle puisqu'il a été posé selon l'ordre et la raison (cf. I-II q.59 a.3 et ad 1^{um}), nonobstant la tristesse sensible qui peut l'accompagner (cf. I-II q.59 a.4 ad 1^{um}).

⁴¹⁵ « Tout être vertueux se plaît dans l'acte de la vertu et s'attriste dans le contraire » (I-II q.59 a.4) ; « il n'est aucun juste qui n'ait la joie de ses actes de justice » (*I Ethic c.8 in I-II q.59 a.5 sdc.*). Cf. M. CORVEZ, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les passions de l'âme*, t.1 (I-II QQ 31-39), Paris-Tournai-Rome, 1950, note [42] p. 244.

⁴¹⁶ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 15^{um}.

⁴¹⁷ La joie sensible qui suit l'acte vertueux n'est qu'une conséquence de l'unité substantielle de l'être humain, l'âme étant la forme du corps (cf. I q.76 a.1 et a.8), mais n'est pas nécessaire (cf. R. BERNARD, *Vertu*, t.1, [102] p. 371), elle ne se produit que par rejaillissement (cf. I-II q.59 a.5 et renvoi à I-II q.17 a.7).

apparemment irrémédiablement et essentiellement de l'ordre de la passion ? Pour saint Thomas la réponse ne fait pas de doute : cet enseignement reste valable, quelque soit la faculté considérée. Le motif de cette réponse affirmative n'est pas que la vertu morale infuse, surnaturelle par nature, serait au dessus de toute sensibilité : l'objet matériel reste bien la sensualité, les passions. Ces dernières se manifestent aussi quand l'acte posé, bien que en soi peut-être purement surnaturel, est lié à l'une ou l'autre passion. Ainsi quand un saint Benoît ou un saint François d'Assise se roulent dans les orties ou les épines, ils ne le font pas avec une délectation sensible, ils ont mal à en crier. Mais quel est le vrai motif, le motif formel de telles actions ?

A supposer qu'une passion soit tournée de quelque façon uniquement vers le bien ou uniquement vers le mal, cependant le mouvement de la passion en tant que passion a toujours son principe dans l'appétit lui-même, et son terme dans la raison à laquelle l'appétit essaie de se conformer. Mais le mouvement de la vertu est en sens inverse, puisqu'il a son principe dans la raison, et son terme dans l'appétit selon que celui-ci est mû par la raison.⁴¹⁸

La vertu est un acte éminemment humain et par là essentiellement raisonnable. Là où la raison fait défaut, l'humanité de l'acte manque aussi. Les passions en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'elles ont leur siège dans les facultés sensibles et dont l'objet est de même sensible, ne sont pas « raisonnables » mais bien sans moralité⁴¹⁹, elles sont ce que nous partageons avec les animaux⁴²⁰. Ce n'est qu'en tant qu'elles sont commandées par la raison qu'elles sont propres à l'homme⁴²¹ et par là deviennent morales. La vertu est donc bien formellement spirituelle, quelque soit son objet, et le fait de poser un acte bon ne pourra être en tant que tel, cause de tristesse. Ce raisonnement vaut *a fortiori* pour la vertu morale infuse.

⁴¹⁸ *Dato quod aliqua passio se habeat solum ad bonum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur (I-II q.59 a.1).*

⁴¹⁹ Cf. I-II q.24 a.1.

⁴²⁰ Cf. I-II q.6 prol.; q.22 a.2 ad 3^{um}.

⁴²¹ Cf. I-II q.24 a.1 ad 1^{um}.

§4 L'efficacité des vertus morales infuses

Si les vertus morales infuses selon les dires de saint Thomas semblent si efficaces, peut-on, doit-on conclure que leur mode d'activité est le même ou au moins semblable à celui des vertus acquises ? Ou faut-il dire qu'il est encore supérieur ?

A. Ne donne-t-elle que le « pouvoir » ?

Le fait de dire que d'une part les vertus morales infuses sont infailliblement efficaces et que d'autre part leur passage à l'acte dépend de l'absence d'obstacles, c'est-à-dire d'inclinations désordonnées prépondérantes, a fait conclure de manière commune chez les thomistes (de l'Ecole dominicaine)⁴²² que la "facilité" se réduit ici, dès l'abord, au pouvoir d'agir dans l'ordre surnaturel.⁴²³

Cette opinion commune chez les thomistes redonne-t-elle la vraie pensée de saint Thomas en cette matière ?

Le P. Bernard dans son commentaire, par ailleurs excellent, du traité de la vertu dans la *Somme théologique* essaie de donner des pistes en éliminant les fausses solutions ou compréhensions :

Même dans les vertus infuses l'homme doit encore fournir son effort ; ces vertus ne dispensent pas de l'ascèse; tout en surnaturalisant nos puissances et en les dotant d'une force divine, elles les laissent se déployer selon le mode humain et emprunter les procédés que ces puissances suivent naturellement (...). Elles ne sont pas non plus comme autant de formes substantielles, ce ne sont pas elles qui donnent l'être à leur sujet : celui-ci existe bien sans elles, il peut donc se prêter à elles à des degrés divers. Et c'est précisément en cela que consistera leur argument : ces vertus surnaturelles seront enracinées plus ou moins fortement dans le sujet qui leur offre son bon naturel, et en conséquence elles passeront à l'acte avec plus ou moins de ferveur et d'intensité.⁴²⁴

La vertu morale infuse, à l'instar de la grâce sanctifiante, n'est pas un être substantiel ayant une existence propre, mais un accident⁴²⁵. A ce titre elle est enracinée dans une puissance qui en est le sujet. La ou l'une des fonctions de cette

⁴²² C'est la conclusion de l'état des lieux qu'en fait R. F. COERVER (*The Quality of Facility in the Moral Virtues*, Washington, 1946, p. 19-25).

⁴²³ MICHEL, Art. « Vertu », *DTC* t.15/2, col. 2766; repris partiellement dans « Quel rapport peut-il exister entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles? » in *Ami du clergé*, 63 (1953) 443-452. G. KLUBERTANZ n'est pas tendre envers cette opinion, serait-elle commune, et il estime qu'elle « laisse l'origine de la vertu naturelle totalement inintelligible » („Une théorie sur les vertus morales ‚naturelles‘ et ‚surnaturelles‘“, *RT* 59 (1959), p. 569).

⁴²⁴ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 452s.

⁴²⁵ I-II q.55 a.4 ad 1^{um}.

vertu est de surnaturaliser l'activité de la puissance. En nous disant qu'elle laisse les puissances « se déployer selon le mode humain et emprunter les procédés que ces puissances suivent naturellement » Bernard d'une part, nous rappelle que la puissance, même surnaturalisée, reste une puissance humaine. Mais d'autre part, il ne nous dit pas, du moins clairement, qu'elle est l'activité ou l'efficacité concrète de ces vertus infuses. Quelle est leur action propre, en ont-elles une, puisqu'elles laissent les puissances naturelles agir selon leur mode naturel ? Comment concilier le fait que la puissance est d'une part surnaturalisée mais que d'autre part elle suit un mode humain naturel qui semble par ailleurs prépondérant dans le passage à l'acte de la vertu infuse ? L'opinion de Bernard illustre et corrobore le jugement de Michel, mentionné plus haut.

Ce dernier est pourtant bien conscient qu'une telle « réduction » de l'efficacité de la vertu morale infuse à un simple « pouvoir » d'agir dans l'ordre surnaturel la restreint de fait à n'être qu'une simple aptitude de type apparemment passif. On se demande bien alors quel est l'efficacité surnaturelle de la vertu morale infuse dans un acte surnaturel (?) concret. Aussi note-t-il que « ce pouvoir, certes, n'est pas qu'une simple possibilité d'action ; il y a plus »⁴²⁶.

G. Bullet qui a écrit toute une thèse sur les morales infuses voit dans ce « plus » d'efficacité des vertus morales infuses celle des *seminaria virtutum*, c'est-à-dire un principe d'action du même type que les dispositions, dont l'inclination à l'acte est bien réel mais faible et instable⁴²⁷. Michel quant à lui, rappelle que l'*habitus* « indique un état d'adaptation à une nature ou à une opération, état qui tient lieu entre la puissance qu'il perfectionne et l'acte auquel il dispose »⁴²⁸. Mais il poursuit en précisant bien que

*... dire que l'habitus est une disposition n'est pas assez dire (...). C'est que l'habitus affecte intrinsèquement la puissance, qu'il est en sa possession, qu'il devient comme une seconde nature, se développant en elle dans la mesure où il se connaturalise avec elle, puisant en elle son être, mais en revanche lui communiquant son mode, sa spécialité, c'est-à-dire proportionnant la puissance en elle-même et la disposant à une œuvre déterminée.*⁴²⁹

⁴²⁶ A. MICHEL, *Ami du Clergé*, p. 444.

⁴²⁷ G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1956, p. 109.

⁴²⁸ A. MICHEL, *Ami du Clergé*, p. 444.

⁴²⁹ « Vertu », *DTC* t.15/2, col. 2753, a. Michel citant D. DE ROTON, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris, 1933, p. 123. GILLEMANN quant à lui pense que la vertu infuse doit donner une réelle facilité à poser l'acte en raison de la présence de Dieu. On comprend son

Nous voici confronté à deux affirmations qui semblent difficilement conciliables, l'une estimant que la vertu morale infuse ne fait que surnaturaliser l'acte posé, l'autre estimant qu'elle est un réel principe d'action. C'est dans la deuxième partie de la thèse qu'il nous faudra revenir sur l'efficacité et le passage à l'acte des vertus morales infuses car manifestement il y a là un problème qui, de fait, est majeur et sera au centre même de notre étude. La vertu morale infuse a-t-elle une efficacité propre ou intrinsèquement dépendante des vertus acquises ? Dans cette première partie où nous cherchons à situer la place ontologique de la vertu morale infuse, nous pouvons nous rendre compte, à raison de cette difficulté concernant son efficacité, de l'importance de bien situer sa nature et son sujet.

B. La vertu morale infuse : une vraie vertu ?

Peut-on nommer une vertu qui passe si difficilement à l'acte une vertu ? E. Schockenhoff plaide pour la négative. C'est à bon droit, dit-il, que les vertus morales infuses portent le nom de vertu mais cependant « elles ne remplissent pas parfaitement l'idée de « vertu » dans son sens plénier », elles ne sont que des « vertus imparfaites »⁴³⁰.

Saint Thomas, pour répondre à cette question, distingue.

*La facilité de produire des œuvres de vertus peut provenir de deux causes, à savoir soit de l'habitude (consuetudo) antécédente, et cette facilité la vertu infuse ne la donne pas à son principe, soit en raison de la forte inhésion de la vertu à son objet ; et cette facilité nous la trouvons immédiatement pour la vertu infuse, en son principe.*⁴³¹

Nous avons vu plus haut que saint Thomas affirmait la « facilité » de l'acte de la vertu morale infuse, il en donne ici la justification : c'est « en raison de la forte inhésion de la vertu à son objet » que l'acte de la vertu morale infuse est rendu facile. Est-ce suffisant pour conclure que la vertu morale infuse est bien une vertu ? Nous avons vu au premier chapitre que la vertu est triplement spécifiée : par sa

« désir » et qu'il puisse se scandaliser du contraire, mais ceci n'explique par encore cela (*Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain, 1952, p. 158-159).

⁴³⁰ E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987, p. 315. Il estime en outre, à notre avis témérairement, que cette conclusion est « thomasienne ».

⁴³¹ *Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus; scilicet ex consuetudine praecedente; et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in sui principio: et iterum ex forti inhaesione ad objectum virtutis; et hanc est invenire in virtute infusa statim in sui principio (IV Sent. d.14 q.2 a.2 ad 5^{um}).*

nature, par son principe, la faculté, et par son inclination à son objet⁴³². L'inclination de la vertu morale infuse à l'objet, apparemment l'aspect le moins évident, est malgré tout dans son principe infaillible, présent *in actu primo*, le passage à l'acte dépendant de la coopération des autres habitus. En effet, une vertu morale est un habitus opératif inclinant à l'acte⁴³³, que cette vertu soit acquise ou infuse⁴³⁴. Comme l'acte est spécifié par son objet, si la vertu y est en soi incliné ne serait-ce qu'en son principe, on peut dire que l'essentiel de la vertu au point de vue formel et ontologique, est réalisé. Or c'est bien le cas pour la vertu morale infuse.

*De même que de l'essence de l'âme découlent ses puissances qui sont principes d'opérations, ainsi dérivent de la grâce dans les puissances de l'âme, les vertus par le moyen desquelles les puissances se portent (moventur) à l'acte.*⁴³⁵

Dire que les puissances sont portées à l'acte par les vertus morales infuses signifie qu'elles sont bien principes d'activité par elles-mêmes. La vertu morale infuse n'est donc pas passive même si elle peut paraître telle en quelque cas au niveau expérimental ou phénoménologique. Elle incline bien la puissance à l'acte en le spécifiant infailliblement.

Cet enracinement en nous de la vertu infuse⁴³⁶ et son épanouissement dans les actes se feront, bien entendu, *ex divina influentia*, sous l'influence de la grâce, c'est-à-dire par l'action de l'agent qui cause la vertu infuse. De même que la vertu acquise s'accroît par des actes, car ce sont eux qui sont cause de cette vertu, de même la vertu infuse s'accroît par l'action de Dieu, puisque c'est lui qui est cause de celle-ci. Pour qu'il y ait croissance surnaturelle il faut recourir avant tout aux moyens surnaturels. Cependant nos actes ont aussi leur rôle à jouer, mais seulement par mode de disposition⁴³⁷. Nous y reviendrons longuement plus tard.

⁴³² Cf. I-II q.63 a.4.

⁴³³ « Quant à la fin des vertus, comme il s'agit d'habitus actifs, elle consiste dans l'activité elle-même » (I-II q.55 a.4 ; cf. I-II q.49 a.3 ; q.55 a.2).

⁴³⁴ « Par l'espérance et la charité la volonté acquiert un véritable penchant à ce bien surnaturel auquel la volonté humaine n'est pas suffisamment ordonnée par inclination naturelle » (De virt., q.1 a.10).

⁴³⁵ *Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus* (I-II q.110 a.4 ad 1^{um}).

⁴³⁶ Voir l'article suivant.

⁴³⁷ Cf. De virt. q.1 a.11 et ad 14^{um}.

C. Quelle vertu est la plus efficace, la naturelle ou l'infuse ?

Que l'acte d'une vertu surnaturelle soit d'une valeur supérieure à celui d'un acte de la vertu acquise correspondante, nul n'en doutera. Le premier sera récompensé dans l'éternité, l'autre dans ce monde⁴³⁸. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. L'habitus infus, puisque principe d'actions supérieures, a-t-il une efficacité plus forte, plus grande que la vertu acquise⁴³⁹ ou ne permet-il que de poser des actes surnaturels méritoires pour le ciel mais sans efficacité réel quant à la perfection de la faculté, de l'individu ici-bas ? Autrement dit: quel est son pouvoir de réordination de l'homme ? Pour comprendre cette question il faut avoir en tête un fait expérimental: l'ivrogne se confessant ne devient pas un modèle de sobriété en sortant du confessionnal, sous prétexte qu'il a reçu avec la grâce toutes les vertus morales infuses. « Qui a bu, boira » dit l'adage et on est bien tenté de lui donner raison. Mais alors, quelle est l'efficacité de la vertu morale infuse de tempérance ? A quoi sert-il d'être en état de grâce si l'on reste vicieux ? Rend-elle notre ivrogne moins ivrogne ou tout dépend-il de l'acquisition de la vertu de tempérance ?

a) Pas de contraire

Saint Thomas nous a dit que la vertu morale infuse a un mode d'efficacité infaillible, tant qu'elle est présente⁴⁴⁰. Cette efficacité infaillible de la vertu morale infuse que n'atteint pas la vertu acquise, si ce n'est dans le saint au sens fort, est une marque indéniable de la supériorité d'efficacité de la vertu morale infuse sur la vertu acquise. D'où lui advient cette efficacité ? Les vertus acquises sont toujours empêchées, « sauf miracle », d'avoir leur pleine efficacité à raison des inclinations désordonnées qui sont la suite du péché originel⁴⁴¹. Cette lutte entre l'esprit et la chair n'affecte-t-elle pas aussi les vertus morales infuses ? Nullement. La raison en est que la vertu morale infuse n'a pas de contraire. Cette affirmation peut étonner au premier abord et mérite donc explication. Le péché n'est-il pas son contraire ? La vertu acquise doit s'affirmer à l'encontre du vice opposé, son contraire. Les actes naturels bons augmentent la vertu, les péchés la diminuent⁴⁴². La vertu morale infuse se situe, elle, au niveau surnaturel. Or à ce niveau, c'est-à-dire selon cette

⁴³⁸ Cf. I-II q.109 a.5 ; q.114 a.2; *De ver.* q.12 a.1 ad 7^{um}; *De virt.* q.1 a.10 ad 4^{um}.

⁴³⁹ « *Universalior causa effectum majorem producit* » (II-II q.24 a.3)

⁴⁴⁰ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 14^{um}.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 12^{um}.

nature surnaturelle, elle n'a pas de contraire parce qu'il ne peut y avoir des actes surnaturels mauvais. Le péché est un acte naturel. Ceci est aussi la raison pour laquelle les vertus infuses ne diminuent pas : elles sont ou ne sont pas, et elles peuvent augmenter⁴⁴³. Elle n'a donc pas de contraire à son niveau. En ce sens là aussi, la vertu morale infuse est plus forte que la vertu acquise sujette au plus et au moins. Nous y reviendrons. Mais ce n'est pas tout.

b) Fin ordonnante

Plus intéressante encore est l'affirmation de saint Thomas à laquelle nous donnons volontiers notre assentiment :

*Bien que par un simple et unique acte l'habitus acquis ne se laisse pas corrompre, il n'en reste pas moins vrai que l'acte de contrition, à raison de la force de la grâce, a de quoi corrompre un habitus de vice acquis. Aussi, en celui qui avait un habitus d'intempérance, lorsqu'il se repend, la vertu infuse de tempérance ne reste pas avec l'habitus d'intempérance en tant qu'habitus, mais en tant qu'il est en voie de corruption, comme une certaine disposition. Or la disposition n'est pas contraire à l'habitus parfait.*⁴⁴⁴

Sachant que saint Thomas enseigne qu'un péché mortel ne détruit pas la vertu acquise⁴⁴⁵ il semble qu'on puisse dire que la vertu morale surnaturelle, infusée en un seul acte, a un effet plus « destructeur » envers le vice que le péché mortel envers la vertu (acquise) puisqu'elle met toujours⁴⁴⁶ le vice en « voie de corruption », ne laissant derrière elle que des « dispositions causées par les actes antérieurs, et appelées " restes du péché " »⁴⁴⁷. Comment expliquer cette efficacité de la vertu morale infuse ? C'est qu'elle est de fait intimement liée aux vertus théologales, à celle de charité en particulier. Or celle-ci nous ordonne à Dieu. Par elle, tout l'homme est ordonné à la fin ultime surnaturelle qu'il est. Ceci est vrai non seulement « statiquement » (être en état de grâce) mais aussi dynamiquement : toutes les actions de l'homme en état de grâce sont ordonnés à cette fin ultime par

⁴⁴³ I-II q.53 a.2. Cf. *De malo* q.7 a.2 ; II-II q.24 a.10.

⁴⁴⁴ *Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto* (*De virt.* q.1 a.10 ad 16^{um}).

⁴⁴⁵ Cf. I-II q.63 a.2 ad 2^{um}.

⁴⁴⁶ En ce sens on peut dire que les forces du bien sont plus fortes et efficaces que celles du mal, au moins quant à leurs principes, nonobstant l'adage selon lequel il est plus facile de détruire que de construire.

⁴⁴⁷ III q.86 a.5.

l'adhésion à celle-ci, procurée la charité. C'est que la fin est le vrai principe des actions humaines⁴⁴⁸ et la fin ultime réordonne tout l'homme non seulement quant à son intention mais aussi quant à ses actions, moyens d'obtention de la fin⁴⁴⁹. Cette force ordonnatrice des vertus théologales se comprend si l'on a à l'esprit qu'elles « sont nôtres aussi parfaitement que le sont les vertus humaines »⁴⁵⁰.

*Ce qui fait le lien des vertus surhumaines et infuses, c'est la sainte charité par une prudence à ses ordres. Or ce sont ces deux vertus inspiratrices et dirigeantes qui, en s'insinuant dans toutes les autres, vont nécessairement y imprimer leur marque et leur élan. Ainsi il est bien clair que l'amour de Dieu dans une âme ne supporterait pas qu'aucun point des bonnes mœurs demeurât en souffrance.*⁴⁵¹

L'amour de charité n'est pas un amour platonique. C'est l'homme lui-même qu'elle incline fortement vers Dieu, et pas seulement sa volonté. Pour ce faire elle combat les désordres de « son sujet » qui l'empêcherait d'atteindre ce but, cette union. L'amour de charité « peut s'insinuer dans tous nos autres amours, comme il peut stimuler tous nos vœux et tous nos actes »⁴⁵², parce « toutes les autres vertus dépendent de quelque manière de la charité »⁴⁵³. Le changement de fin ultime n'est donc pas un événement externe, d'une intentionnalité accessoire et théorique. La charité a une force d'ordination interne dont l'un des effets est d'amener à un plus grand perfectionnement « humain », c'est-à-dire l'obtention d'un plus haut degré de l'une ou l'autre vertu acquise⁴⁵⁴. « Les vertus morales infuses nous humanisent si l'on veut, d'une manière spéciale : elles nous christianisent... »⁴⁵⁵.

⁴⁴⁸ Cf. I-II q.1 a.1. « Toutes les vertus dépendent de quelque manière de la charité » (I-II q.62 a.2 ad 3^{um}).

⁴⁴⁹ Cf. I-II q.1 a.6 ; I-II q.63 a.3 aa.1-3.

⁴⁵⁰ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, [23] p. 309. Voir aussi plus loin, p. 322.

⁴⁵¹ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, [76] p. 348.

⁴⁵² R. BERNARD, *Vertu*, t.2, [25] p. 309.

⁴⁵³ I-II q.62 a.2 ad 3^{um}.

⁴⁵⁴ J. INGLIS reconnaît bien que les vertus morales infuses complètent les vertus acquises, dans le sens d'une élévation et d'un perfectionnement, mais il donne pour cause à cet effet la charité, vertu théologale et non vertu morale. ("Aquinas's Replication of the Acquired Moral Virtues: Rethinking the Standard Philosophical Interpretation of Moral Virtue in Aquinas", *Journal of Religious Ethics* 27 (1999), p. 21). Comme on le verra dans la deuxième partie, cet auteur n'a pas une compréhension correcte du jeu des vertus morales infuses et des vertus acquises entre elles.

⁴⁵⁵ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 448.

c) *Approfondissement*

Mais, troisièmement, la vertu morale infuse a un effet propre sur l'homme, sur ses facultés, dans la production même de l'action surnaturelle, en tant qu'elle est le principe immédiat et proportionné à celle-ci. « La vertu infuse va s'étendre jusqu'à des raffinements qu'eût peut-être soupçonnés mais que n'eût pas atteints la vertu acquise »⁴⁵⁶. Qu'est-ce à dire ? Puisque les vertus acquises et morales infuses ont le même objet matériel, l'extension dont il s'agit ne concerne pas la matière morale, c'est toujours l'homme vivant sur cette terre qui en est le sujet. Nous avons vu par contre que la différence entre vertu acquise et vertu infuse se prenait du côté de la mesure, leurs fins étant différentes, l'une terrestre, l'autre « en harmonie avec la vie éternelle »⁴⁵⁷.

*Il faut donc que le bien de l'homme soit envisagé d'après une règle. Cette règle est double, c'est la raison humaine et c'est la loi divine⁴⁵⁸. Et comme la loi divine est une règle supérieure, elle s'étend par là à plus de choses (ad plura), de sorte que tout ce qui est réglé par la raison humaine, l'est aussi par la Loi divine, mais non pas réciproquement.*⁴⁵⁹

Puisque l'objet formel « seul » est différent, l'objet matériel étant le même, on ne peut donner un autre nom à ces vertus infuses, sous prétexte qu'il faille les différencier des vertus acquises. On ne peut que donner des exemples montrant la spécificité du mode d'agir des vertus morales infuses.

L'objet de toute vertu, c'est le bien considéré dans une matière appropriée; ainsi l'objet de la tempérance, c'est le bien dans les plaisirs que recherchent les convoitises du toucher. Dans cet objet, l'aspect formel vient de la raison qui établit une mesure dans ces convoitises, et l'aspect matériel est ce qui vient de la convoitise. Or il est évident que la mesure imposée dans ces sortes de convoitises est d'une autre essence lorsqu'elle est conforme à la règle de la raison humaine, et lorsqu'elle est conforme à la règle divine. Ainsi dans la nourriture, la raison humaine établit pour mesure qu'elle ne nuise pas à la santé du corps et n'empêche pas l'exercice de la raison; mais la règle de la loi divine demande « que l'on châtie son corps et qu'on le réduise en servitude » (1Co 9,27) par l'abstinence du boire, du manger, etc. D'où il est évident que la

⁴⁵⁶ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 457. Cf. J. WEBERT, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 84s.

⁴⁵⁷ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 459.

⁴⁵⁸ Cf. I-II q.19 aa.3-4.

⁴⁵⁹ *Oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur (I-II q.63 a.2).*

*tempérance infuse et la tempérance acquise sont d'espèce différente. Et il en est de même pour les autres vertus.*⁴⁶⁰

Excellente explication qui montre ce que les deux espèces de vertus ont en commun : leur matière, qui est ici la convoitise, et leur différence : l'une a pour règle de la raison naturelle, l'autre la règle divine. D'une certaine manière on peut dire que toutes deux, la vertu acquise comme la vertu infuse, ont pour but d'ordonner leur sujet et celui-ci est le même pour toutes deux, c'est l'homme. Mais la manière ou mesure pour le faire est différente. La vertu morale infuse donne dès l'abord « une plus grande ouverture dans un sens donné et une capacité surélevée »⁴⁶¹. En commentant en I-II q.61 a.5 un texte du platonicien Macrobie⁴⁶², saint Thomas y montre de manière exhaustive et systématique l'application de la règle divine à la matière morale. Il distingue bien, à la suite de Macrobie, pour les vertus cardinales quatre types de vertus, puis les vertus sociales, les vertus purgatives, celles de l'âme purifiées et les vertus exemplaires. Mais il ne se contente pas de les énumérer, il les ordonne entre elles. Il distingue aux extrêmes, d'un côté les vertus exemplaires telles qu'on les trouve en Dieu, et de l'autre les vertus sociales. Il précise explicitement que ces vertus sociales sont celles dont il a parlé jusqu'à présent, celles par lesquelles « on se conduit correctement dans la gestion des affaires humaines », celles qui sont « propres à sa nature », les vertus acquises donc. Il poursuit :

Mais il appartient encore à l'homme de se rapprocher du divin autant qu'il le peut, comme dit même le Philosophe et comme cela nous est recommandé dans la Sainte Écriture de multiples façons, comme avec cette parole (Mt 5,48): « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Aussi est-il nécessaire

⁴⁶⁰ *Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabile in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinenciam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus (I-II q.63 a.4 ; cf. ad 2^{um}). Saint Thomas propose d'autres exemples en I-II q.64 a.1 ad 3, *De virt.* q.1 a.10 ad 8^{um}, ad 10^{um}, ad 11^{um}; q.5 a.4.*

⁴⁶¹ R. BERNARD, *Vertu*, t.1, p. 394.

⁴⁶² *In I super Somnium Scipionis* c. 8.

*de supposer des vertus intermédiaires entre les vertus sociales, qui sont des vertus humaines, et les vertus exemplaires, qui sont des vertus divines.*⁴⁶³

« S'entraîner au divin » voilà le but, et donc la nature de ces vertus intermédiaires qu'il distinguera en vertus « de ceux qui atteignent déjà à la ressemblance divine », les « vertus de l'âme déjà purifiée », et les vertus de « ceux qui sont en marche et en tendance vers la ressemblance divine (...), qu'on appelle purgatives ». Les premières, nous dit-il, sont celles des bienheureux au ciel mais aussi « de quelques-uns qui sont dans cette vie très avancés en perfection », ceux que l'on peut appeler les saints, bien qu'encore ici bas. Les secondes sont les vertus dites purgatives ou purifiantes. Pour ces deux types de vertu, la purgative et celle de l'âme purifiée, saint Thomas donne le formel de chaque vertu cardinale.

Les vertus purgatives ou purifiantes :

*La **prudence** veut mépriser par la contemplation des réalités divines toutes les choses de ce monde et diriger toutes les pensées de l'âme uniquement vers le divin.*

*La **tempérance** pousse à délaisser, autant que la nature le supporte, ce que réclame le soin du corps.*

*La **force** veut enlever à l'âme la frayeur d'avoir à quitter le corps pour accéder aux choses d'en haut.*

*La **justice** vise à ce que, de toute son âme, on consente à s'engager dans cette voie.*

Les vertus de l'âme déjà purifiée, du saint :

*La **prudence** ne voit plus que le divin.*

*La **tempérance** ne sait plus rien des cupidités terrestres.*

*La **force** ignore les passions⁴⁶⁴.*

*La **justice** a partie liée perpétuellement avec l'intelligence divine par son application à l'imiter.*

Bien que distinguées les unes des autres, les vertus purgatives sont en rapport avec les vertus de l'âme purifiée « comme le mouvement l'est à son terme », elles sont

⁴⁶³ *Quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam philosophus dicit, in X Ethic.; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae (I-II q.61 a.5).*

⁴⁶⁴ Parce qu'elles sont parfaitement ordonnées (cf. *De Ver.* q.26 a.8 ad 2^{um} ; R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 413s).

donc de même nature. Il s'agit, on l'a compris, des vertus morales infuses⁴⁶⁵ dont la mesure n'est pas humaine mais divine, ce que saint Thomas explicite dans cet article de manière fort expressive. L'Aquinate ici, ne nomme pas ces vertus « infuses » : c'est qu'il commente une division des vertus cardinales selon une opinion d'école (et non systématique) et qu'il n'abordera explicitement la question des vertus morales infuses que plus loin, à la question 63.

Infailiblement efficace, permettant à l'homme en état de grâce et animé par la charité de poser des actes dans le quotidien adéquats à cette nouvelle « nature » toute divine, élevant la nature et ses facultés à de plus hautes perfections que celle de n'être que bien réglée, les vertus morales infuses permettent à l'homme d'atteindre une dignité dont celle d'être un « honnête homme » paraît en comparaison si ce n'est risible du moins bien en deçà de ce à quoi les enfants de Dieu sont appelés⁴⁶⁶.

Si l'on comprend bien ce qui a été dit dans ce paragraphe, on se rend compte que la vertu morale infuse est un instrument de perfection et d'épanouissement tout à fait à la hauteur de ce que Dieu attend de ses enfants, la sainteté de vie.

§5 L'analogie de la vertu

Vertu acquise et vertu infuse sont-elles les espèces d'un même genre, de telle sorte qu'elles soient toutes deux parfaitement « vertu », comme le chat et le chien sont tout aussi parfaitement mammifère l'un que l'autre, sans que l'on puisse dire l'un plus animal que l'autre ? Ou au contraire, comme leur dissemblance semble l'y inviter, la vertu morale infuse n'est-elle « vertu » que selon par analogie, voire métaphoriquement, de telle sorte que l'on puisse légitimement se demander si elles ne sont pas plutôt équivoques et si c'est à bon escient qu'on leur accorde le même nom de « vertu »⁴⁶⁷ ? Ou, encore, faut-il voir entre elles un autre type d'analogie ?

A. Analogique

Il est vrai que leur dissemblance au niveau de l'efficacité pratique nous inviterait à les appeler de deux noms différents. De fait, et saint Thomas le remarque

⁴⁶⁵ Cf. R. BERNARD, *Vertu*, t.2, [15] p. 305.

⁴⁶⁶ R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 460s.

⁴⁶⁷ On parlerait dans ce cas d'équivocité : les deux réalités n'ayant de commun que le nom (cf. I q.13 a.10).

explicitement, il ne faut pas juger de ces vertus comme si elles étaient univoques, ni même comme deux espèces d'un même genre. Nous avons cependant vu que les vertus morales infuses sont de vraies vertus : la réalisation des propriétés inhérentes à l'habitus (*prompte, facile, delectabiliter*) le souligne indubitablement⁴⁶⁸. Aussi il semble évident que le terme de « vertu » vaut bien pour chacune d'elles, et donc qu'il faut comprendre leur rapport de manière analogique⁴⁶⁹. Elles sont donc semblables et dissemblables selon les points de vue et caractéristiques de l'analogie⁴⁷⁰.

1. Similitudes

Leur similitude fondamentale leur vient de ce qu'elles ont le même objet matériel, l'agir humain moral, que toutes deux ont à régler. En outre, bien que ce ne soit pas toujours évident immédiatement, toutes deux perfectionnent l'être humain en tant qu'humain, j'entends « raisonnablement », afin de le faire agir *humano modo*⁴⁷¹. La définition de la vertu que saint Augustin nous a donnée et qui vaut tant pour les vertus acquises que pour les vertus morales infuses ainsi que nous l'avions signalé, nous invite à une telle conclusion. Saint Thomas lui-même le dit explicitement lorsqu'il distingue les dons du Saint Esprit et les vertus théologales des vertus morales. Ces dernières, qu'elles soient acquises ou infuses, restent « quelque chose que la raison humaine peut comprendre »⁴⁷².

⁴⁶⁸ E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, p. 312.

⁴⁶⁹ On se rappelle que saint Thomas appelle les habitus intellectuels (bons) et les vertus théologales (qui n'ont pas de milieu) aussi « vertu » (cf. I-II q.61 a.1 ad 1. Cf. *De virt.* q.1 a9 ad 7^{um} ; II-II q.23 a.7). E. SCHOCKENHOFF le rappelle à bon escient (*Bonum hominis*, p. 310s).

⁴⁷⁰ Sur l'analogie et ses divisions chez saint Thomas on lira I q.13 a.5 ; I CG c.34 ; *De pot.* q.7 a.7 ; *De ver.* q.2 a.11 ; I *Sent.* d.19 q.5 a.2 et ses commentaires d'Aristote *in V Meta.* l.6 ; *in IV Meta.* l. ; *In I Ethic.* l.1. En outre, notre auteur enseigne que tant les vertus morales infuses que les vertus acquises sont de la même espèce de qualité, l'habitus (IV *Sent.* q.1 a.1 ad 2^{um}). On consultera par ailleurs les classiques en la matière: L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas Aquin*, Paris, 1953² ; C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961, B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Philosophes médiévaux 6, Louvain-Paris, 1963. S. Ramirez quant à lui nous propose une oeuvre monumentale en 4 volumes *De analogia* (Madrid, 1972).

⁴⁷¹ Ceci par opposition aux Dons du Saint Esprit qui nous font agir « *divino modo* » (« les hommes mus par un instinct divin ne doivent pas délibérer selon la raison humaine, mais suivre leur instinct intérieur, parce qu'ils sont mus par un principe meilleur que la raison humaine » (I-II q.68 a.1).

⁴⁷² I-II q.62 a.2 ; q.68 a.2 ; II-II q.52 a.1 ad 1^{um}.

2. Distinction

La distinction est double et, pour nous, phénoménologiquement ambiguë puisqu'elles portent les mêmes noms (tempérance acquise et tempérance infuse,...)⁴⁷³.

a) Leur nature

Leur règle en effet est autre, celle de la vertu morale infuse étant supérieure à celle de la vertu acquise vu que sa fin est supérieure, surnaturelle. C'est ce double aspect corrélatif (règle et fin) qui marque bien sûr l'essentiel de leur différence : les vertus morales infuses appartiennent à l'ordre de la grâce, de la foi et de la charité, nous font membres de la « Cité de Dieu »⁴⁷⁴ et agir comme des enfants de Dieu⁴⁷⁵, il s'agit d'imiter le Christ. Le domaine des vertus acquises est purement de l'ordre de la nature « naturelle », nous sommes en « éthique ». En soi, les vertus acquises sont totalement inadaptées à la vocation de l'homme à la vie de la Béatitude, leur domaine étant, tout comme leur finalité, purement terrestre.

Corrélativement leurs origines sont fort diverses : l'infusion surnaturelle par Dieu pour les vertus morales infuses, la répétition des actes pour les vertus acquises. On comprends dès lors que leur efficacité sera fort différente.

b) Leur efficacité

L'efficacité *pratique* des vertus morales infuses dépend, d'une part, des vertus acquises. Celles-ci, quant à leur rôle vis-à-vis des vertus morales infuses, ont une fonction dispositive *removens prohibens*⁴⁷⁶, enlever les obstacles qui pourraient perturber l'action des vertus morales infuses. Pourtant, d'autre part et paradoxalement, les vertus morales infuses ont une efficacité infaillible, nous

⁴⁷³ Cessario a un excellent petit chapitre sur la distinction entre vertus morales infuses et vertus acquises : *The Moral Virtues and the Theological Ethics*, Notre Dame, 1991, p. 109-113.

⁴⁷⁴ Cf. *III Sent.* d.3 q.1 a.4.

⁴⁷⁵ *Virtutes acquisitae et infusae differunt specie, scilicet fortitudo a fortitudine, et temperantia a temperantia, et sic de aliis: quia, ut dictum est, fines sunt sicut principia in operativis. Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur. Unde cum fines virtutum infusarum non praeexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie. Unde et in alia vita hominem perficiunt, acquisitae quidem in vita civili, infusae in vita spirituali, quae est ex gratia, secundum quam homo virtuosus est membrum ecclesiae (III Sent. d.33 q.1 a.2 qa.4).*

⁴⁷⁶ Cf. *De ver.* q.24 a.4.

l'avons mentionné ; ce qui n'est pas le cas la vertu acquise⁴⁷⁷. L'efficacité de cette dernière dépend de son degré de perfection qui peut très largement varier, allant de son absence complète à une perfection qui donne à l'accomplissement de leur acte promptitude, facilité et délectation, en passant par différents degrés de disposition plus ou moins stable. La vertu morale infuse, bien que pouvant croître en corrélation avec la croissance de la charité dont elle dépend étroitement, est en soi toujours parfaite, parfaitement vertu, d'où cette infaillibilité.

Semblables et différentes tout à la fois vertus morales infuses et vertus acquises « composent une unité organique »⁴⁷⁸.

B. La « vraie » vertu

Au vu de ces différences il est légitime de se poser la question : l'une est-elle plus réellement « vertu » que l'autre ou le sont-elles à part égale ? Pour la résoudre il faut se poser la question suivante: A quelle espèce de l'attribution font-elles partie ? Si ces deux vertus sont comme deux espèces d'un même genre, à « part égale », leur analogie serait celle de l'attribution. Si par contre l'une est comme le premier analogué par rapport à l'autre leur relation les ferait appartenir à l'analogie de proportionnalité, l'une serait plus « vertu » que l'autre⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ Bien que différentes, ces deux types de vertu appartiennent ontologiquement à la même espèce d'accident (IV *Sent.* d.4 q.1 a.1 ad 2).

⁴⁷⁸ CESSARIO, *The Moral Virtues*, p. 109.

⁴⁷⁹ « Il peut y avoir proportion et par suite convenance et analogie entre deux choses en raison de ce qu'il existe entre elles une relation de degré, de distance, de mesure, toutes choses qui impliquent une relation réelle et réciproque, comme par exemple le nombre 2 est en proportion avec l'unité dont il est le double. Mais on peut affirmer aussi une convenance entre deux choses qui n'auraient pas une proportion directe, en raison de ce que l'une d'elles est à une autre ce que la seconde est à une quatrième. C'est ainsi que le nombre 6 se rencontre avec le nombre 4 en ceci que le premier est le double de 3 comme le second est le double de 2. Le premier genre de convenance est une convenance de proportion directe [analogie de proportion], le second une convenance de proportionnalité [analogie d'attribution]. Il se trouve que selon le premier mode, certaines notions sont appliquées à deux choses en tant que l'une a un rapport direct avec l'autre, comme l'être se dit de la substance et de l'accident à cause de leur rapport... Dans d'autres cas, une notion est attribuée analogiquement selon le second mode de convenance : ainsi le mot voir s'entend de l'organe de la vue et de l'intelligence, parce que l'intelligence est à l'âme ce que l'oeil est au corps. (...) Donc le premier mode d'analogie requiert un rapport direct et déterminé entre les choses qui sont dites analogues (...), dans le second mode d'analogie, il n'est pas requis qu'il y ait un rapport direct et déterminé entre les choses qui par analogie participent à une notion commune...» (*De ver.* q.2. art. 11).

E. Schockenhoff, avions nous mentionné, reconnaît qu'il y a analogie entre les deux types de vertus mais estime que c'est la vertu acquise qui est la vraie vertu, celle-ci ayant la « caractéristique de la joie expérimentable »⁴⁸⁰. Il argumente ainsi :

Quel sens y a-t-il à désigner par le même concept de « vertu », la vertu don de Dieu et celle qui est acquise lorsque manque à la « vertu infuse » précisément l'élément d'interprétation⁴⁸¹ (Deutungselement) qui est le produit pratiquement expérimentable de la « virtus acquisita » ?⁴⁸²

La question est évidemment légitime. Il y répond par la négative, taxant la vertu morale infuse de « *virtus incompleta* ». Le point formel de sa réponse est que cette « joie expérimentable » serait non seulement une propriété de la vertu acquise mais bien « l'indice certain de la vertu morale » en tant que telle⁴⁸³. Il semble reconnaître implicitement que cette « joie expérimentable » se limite à l'« expérimentation pratique »⁴⁸⁴, ce qui semble montrer que l'auteur est bien conscient de la limite de son point de vue. Pourtant il ne se pose jamais la question fondamentale du rôle de cette joie expérimentable dans la structure de l'être de la vertu, j'entends, si elle est vraiment l'élément essentiel sans lequel une vertu n'est pas une vertu ni, autrement, ce qui fait qu'une vertu est une vertu. Pourtant il reconnaît, en suivant fidèlement l'Aquinat « qu'un habitus, selon sa structure métaphysique, obtient fermeté et constance non pas par l'intensité de son inhésion dans le sujet mais par l'indestructibilité de sa cause et de sa finalité »⁴⁸⁵. Nonobstant cela il affirme toujours qu'il manque à la vertu morale infuse cette joie expérimentable, du moins si elle n'est pas accompagnée de la vertu acquise⁴⁸⁶.

Saint Thomas est d'un avis radicalement contraire. En parlant de la prudence et des autres vertus morales (et non des vertus théologiques) il conclut explicitement :

⁴⁸⁰ « *Die erfahrbare Freudigkeit* » (*Bonum hominis*, p. 315).

⁴⁸¹ La joie ressentie.

⁴⁸² « *Welchen Sinn hat es, die von Gott geschenkte und die vom Menschen erworbene Tugend mit dem gleichen Begriff der ‚virtus‘ zu bezeichnen, wenn der ‚virtus infusa‘ gerade das Deutungselement abgeht, das den praktisch erfahrbaren Ertrag der ‚virtus acquisita‘ ausmacht?* » (*Bonum hominis*, p. 315, 327).

⁴⁸³ p. 315, 317.

⁴⁸⁴ « *Die eingegossne Tugend erreicht im Hinblick auf die praktische Erfahtheit noch nicht den vollen Begriff der ‚virtus‘* » (p. 317).

⁴⁸⁵ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 14^{um}.

⁴⁸⁶ Il estime aussi que la vertu acquise n'est pas un « pré-supposé indispensable » à la vertu infuse. Il cite les textes du *De virt.* q.1 a.10 ad 14^{um} et du *IV Sent.* d.14 q.2 a.2 ad 5^{um} que nous avons analysés plus haut à l'occasion des trois propriétés de la vertu (*prompte, facile, delectabiliter*).

*Seules les vertus infuses sont vraiment parfaites et doivent être appelées absolument vertus, parce qu'elles ordonnent bien l'homme à la fin absolument ultime. Quant aux autres, c'est-à-dire les vertus acquises, elles sont vertus relativement mais non pas absolument, car elles ordonnent bien l'homme en vue d'une fin ultime dans un genre, mais non en vue de la fin ultime absolument.*⁴⁸⁷

Dire de la vertu morale infuse qu'elle est absolument (*simpliciter*) une vertu, et que la vertu acquise ne l'est que relativement (*secundum quid*) nous invite à reprendre la question de la vertu à la base : qu'est-ce qu'une vertu ? Pour saint Thomas la réponse est simple : c'est ce qui perfectionne l'être humain selon sa nature⁴⁸⁸ et donc selon sa fin⁴⁸⁹. Or comme la perfection la plus haute de l'homme est sa béatitude, la vertu qui la lui obtient fait d'elle d'être « pleinement et véritablement la vertu »⁴⁹⁰. Telle est la nature et la vraie valeur de la vertu. Son efficacité phénoménologique n'est donc qu'une caractéristique aléatoire et certains aspects de l'efficacité de la vertu infuse peuvent échapper à une perception immédiate et « ressentie ».

* * * * *

En cet article Nous avons pu montrer, en suivant saint Thomas, que la vertu morale infuse est bien une vertu, même qu'elle est LA vertu (morale) au sens fort. L'infaillibilité de l'inclination à son objet faisant foi. Il reconnaît aux vertus morales infuses la véritable efficacité qu'« exige » une vertu digne de ce nom.

Mais comme d'autre part son passage à l'acte dépend bien souvent de la vertu acquise correspondante, se pose la question de l'enracinement de la vertu morale infuse dans son sujet, ce qui est – rappelons-le – l'objet de notre recherche, et donc la question de la nature du sujet immédiat que la vertu morale infuse est sensé perfectionner.

⁴⁸⁷ *Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter* (I-II q.65 a.2).

⁴⁸⁸ La nature d'un être dit ou inclut son mode d'agir, à l'inverse de l'essence qui est un concept plus statique.

⁴⁸⁹ Le P. Bernard traduit, dans le corps de l'article ci-commenté, « *operativae boni* » par « réalisatrices d'une perfection ».

⁴⁹⁰ I-II q.65 a.2.

Art. 2 : Le sujet des vertus morales infuses

Les vertus acquises ont pour sujet les différentes facultés de l'âme, l'intelligence, la volonté, l'irascible et le concupiscible⁴⁹¹. Au premier abord il semble logique et évident que les vertus morales infuses aient les mêmes sujets puisqu'elles doivent perfectionner ces mêmes facultés, bien que selon une règle différente. A. Michel dans son article « Vertu » du *DTC*, abordant la question du siège des vertus morales, reconnaît:

*Question facile à résoudre en ce qui concerne les vertus acquises, plus obscure quant aux vertus infuses.*⁴⁹²

La source du problème est que la vertu morale infuse est une entité, un habitus purement surnaturel. N'est-il pas nécessaire que son sujet soit surnaturel lui aussi ?

§1 «*Virtutes infusae a gratia fluunt*»

Lorsque saint Thomas parle de l'origine des vertus infuses il propose généralement cette analogie: de même que les puissances ou facultés découlent de l'essence de l'âme, de même les vertus infuses découlent de la grâce sanctifiante.

*De cette grâce, procèdent toutes les vertus surnaturelles, comme toutes les facultés de l'âme découlent de son essence ...*⁴⁹³

Cette analogie pourrait nous induire à penser que, puisque les puissances ont l'essence de l'âme comme sujet et en sont des accidents⁴⁹⁴, les vertus infuses auraient comme sujet la grâce sanctifiante. Est-ce le cas ? Apparemment, il semblerait que cette conclusion soit celle de l'Aquinate car, tout en reconnaissant que les puissances sont essentiellement différentes de l'âme, comme l'accident l'est du sujet, il insiste sur leur unité: « tous sont unis en l'essence de l'âme comme en

⁴⁹¹ I-II q.50 et lieux parallèles.

⁴⁹² T. 15, col. 2781.

⁴⁹³ *Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuita, sicut ex essentia animae fluunt omnes potentiae* (III q.89 a.1). Cf. *II Sent.* d.26 q.1 a.4; *III Sent.* d.36 q.1 a.2; *IV Sent.* d.1 q.1 a.4 ad 5^{um}; I-II q.110 a.4; III q.62 a.2.

⁴⁹⁴ Cf. *II Sent.* d.26 q.1 a.2, explicitement.

leur racine»⁴⁹⁵, « parce que les puissances de l'âme sont des propriétés naturelles dérivant de l'espèce, l'âme ne peut exister sans elles. »⁴⁹⁶

On ne peut dire plus fortement l'unité essentielle entre l'âme et ses facultés. Le terme de « tout potentiel »⁴⁹⁷ que l'Aquinate utilise dans le cas de la relation des vertus à la grâce⁴⁹⁸ va dans le même sens, analogiquement, et favorise le sentiment d'unité entre grâce sanctifiante et vertus; la grâce habituelle semble bien être le sujet des vertus infuses.

Pourtant telle n'est pas l'opinion de notre Docteur, car cette théorie est tout simplement impossible.

*Sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte. Si l'essence de l'âme était le principe immédiat de l'activité, l'être qui possède une âme aurait donc toujours en acte les opérations vitales, de même qu'il est toujours vivant en acte. Car l'âme, en tant que forme, n'est pas un acte ordonné à un acte ultérieur : elle est le terme dernier de la génération. Aussi être encore en puissance à un autre acte ne lui convient pas sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire comme forme, mais sous le rapport de sa puissance. Aussi l'âme, en tant que sujet de sa puissance d'opération, est-elle appelée un acte premier ordonné à un acte second.*⁴⁹⁹

L'essence de l'âme est quelque chose d'achevé et, en tant que tel, un acte. Si les vertus, mêmes infuses, l'avaient comme sujet elles seraient comme elle toujours en acte puisque les accidents – ce que sont les vertus infuses – sont l'expression de la forme substantielle. Aussi, puisque l'essence de l'âme n'est pas et ne peut être principe immédiat d'activité, tout accident qui lui advient, comme la grâce sanctifiante, ne peut changer cette « incapacité ». La grâce est une qualité de l'âme qui la spécifie dans son être déjà existant. Elle est « *ad esse* » et non « *ad operandi* », sous peine d'être une vertu⁵⁰⁰. Bien plus, nous avons vu que la grâce étant éduite de l'essence de l'âme en tant que telle, elle l'a spécifie donc « en tant qu'essence ». Mais

⁴⁹⁵ *Tamen omnes uniuntur in essentia animae ut in radice (Ibid.).*

⁴⁹⁶ I-II Qu.110 a.4.

⁴⁹⁷ Cf. note 172.

⁴⁹⁸ Cf. III Sent. d.36 q.1 a.2.

⁴⁹⁹ *Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum (I q.77 a.1).*

⁵⁰⁰ Cf. I-II q.50 a.2 ad 3; q.110 a.3.

si la vertu infuse était un accident de l'accident⁵⁰¹ « grâce », le fait de découler d'elle, signifierait que la vertu serait dans le même ordre que la grâce, c'est-à-dire entitatif et non opératif. Or ceci serait une contradiction dans les termes, la vertu étant « *ad operationem* », « *ad actum* »⁵⁰².

Aussi donc il ne faut pas comprendre l'analogie de saint Thomas (âme/puissance et grâce/vertu infuse) selon le rapport « sujet-accident », mais plutôt selon celui de l'ordre d'efficacité. De même que les puissances sont issues de l'essence de l'âme, celle-ci étant antérieure à ceux-là, de même les vertus infuses suivent la grâce sanctifiante⁵⁰³.

*La grâce se ramène à la première espèce de qualité. Elle n'est pourtant pas la même chose que la vertu: elle est un certain état habituel présupposé aux vertus infuses, comme leur principe et leur racine.*⁵⁰⁴

C'est la raison pour laquelle saint Thomas ajoute généralement le terme « *quodammodo* » lorsqu'il dit que les vertus découlent de la grâce. L'émanation n'est pas identique dans l'un et l'autre cas, il n'est pas selon la relation sujet-accident.

Mais si l'essence de l'âme n'est pas le sujet des vertus morales infuses, quel est-il ?

§2 Le sujet *in genere* de la vertu morale infuse

Le siège de la vertu *acquise*, la chose est claire, c'est la puissance (cf. I-II q.50 a.2). En va-t-il donc de même pour les vertus morales infuses ? Saint Thomas, quant à lui, n'a jamais traité de la question qui nous intéresse de manière formelle et explicite. C'est généralement le signe que cette question soit est sans intérêt parce qu'évidente, soit qu'elle est traitée ailleurs et autrement, implicitement.

⁵⁰¹ Un accident peut être sujet d'un autre accident, bien que non pas en lui-même, *per se*. Seul un sujet-substance peut être sujet d'accidents, car lui seul peut « soutenir » un accident. Néanmoins un accident peut être dit sujet d'un autre accident en tant que moyen. Ainsi l'accident « quantité » peut être sujet de la couleur ou une puissance sujet d'un habitus (cf. *De anima* a.13 ad.8; *III Sent.* d.33 q.2 a.4; *De virt.* q.1 a.3: I q.77 a.1 ad 4^{um}, a.7: I-II q.50 a.2 ad 2^{um}; q.56 a.1 ad 3^{um}). En *I Sent.* d.8 q.5 a.2 ad 4^{um}, saint Thomas fait remarquer que les accidents qui ont pour sujet un accident sont des accidents qui déterminent l'individu en tant que tel, alors que les accidents qui ont le sujet lui-même comme sujet immédiat, sont de la nature.

⁵⁰² *Gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi* (*De virt.* q.1 a.3 ad 2^{um}).

⁵⁰³ « La grâce, puisqu'elle est antérieure à la vertu, a aussi un sujet antérieur aux puissances de l'âme » (I-II q.110 a.4)

⁵⁰⁴ *Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix* (I-II q.110 a.3 ad 3^{um}).

Qu'une vertu *infuse* puisse avoir une puissance pour sujet, le cas des vertus théologiques le montre. Le sujet de la charité et de l'espérance est la volonté⁵⁰⁵, celui de la foi l'intelligence⁵⁰⁶.

A l'article 2 de I-II q.50⁵⁰⁷ saint Thomas se pose la question du sujet des *habitus*, de tous les *habitus*. Il y distingue deux types d'*habitus*, ceux qui sont ordonnés à la nature — il y mentionne ainsi la grâce, entre autres — et ceux qui sont ordonnés à l'opération, *tertium quid non habet*. Pour ces derniers il ne propose qu'une seule solution: les puissances de l'âme. En I-II q.56 a.1 il se pose la même question, mais cette fois-ci pour les *habitus bons*, les vertus.

*Que la vertu appartienne aux puissances de l'âme, c'est un point qui peut être rendu évident par trois raisons. 1 Par la notion même de vertu qui implique la perfection d'une puissance. 2 Par le fait que la vertu est un habitus actif : toute activité vient de l'âme par le moyen d'une puissance. 3 Par le fait que la vertu est une disposition au meilleur ; or, le meilleur, c'est la fin qui est soit l'activité même d'un être, soit le résultat obtenu par l'activité émanant de la puissance. La vertu humaine a donc bien pour siège les puissances de l'âme.*⁵⁰⁸

Nous avons vu tous ces aspects de la relation puissance-habitus-acte à l'article premier de ce chapitre. La vertu morale infuse peut-elle avoir un autre sujet que la puissance ? Saint Thomas ne distingue pas vertu acquise et vertu morale infuse: elles ont toutes deux raison de vertu. La conséquence semble donc s'imposer : toutes deux ont les mêmes sujets. La vertu perfectionne la puissance afin que celle-ci puisse poser un acte déterminé avec facilité. La vertu infuse a la même fonction. Elle a donc, aux yeux de saint Thomas, le même sujet, la puissance. Ceci ne fait pas de doute⁵⁰⁹.

Pour revenir à la question de la relation âme/facultés et grâce/vertus morales infuses, on doit donc dire que

⁵⁰⁵ Cf. II-II q.18 a.1 et q.24 a.1.

⁵⁰⁶ Cf. II-II q.4 a.2.

⁵⁰⁷ Cf. aussi *II Sent.* d.26 a.3, et ad 4^{um} et 5^{um}.

⁵⁰⁸ *Quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, ex ipsa ratione virtutis, quae importat perfectionem potentiae, perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo, ex hoc quod est habitus operativus, ut supra dictum est, omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio, ex hoc quod disponit ad optimum, optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto (cf. *De virt.* q.1 a.3; *III Sent.* d.33 q.2 a.4 q^a 1).*

⁵⁰⁹ Cf. TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, t.2/1, Rome, 1934-1935, p. 10.

*... la substance est pour les facultés dont elle est le principe un support immédiat et nécessaire, tandis que les vertus ne sont pas inhérentes dans la grâce, mais dans les puissances naturelles de l'âme qu'elles perfectionnent en vue de leurs opérations.*⁵¹⁰

Si les vertus infuses découlent de la grâce, c'est afin de perfectionner les puissances de l'âme (« *ad perficiendum potentiae animae* »⁵¹¹, « les habitus sont dans l'âme selon ses puissances »⁵¹²) et non pas afin de perfectionner la grâce.

§3 L'irascible et le concupiscible peuvent-ils être sujets des vertus morales infuses ?

Que les facultés spirituelles d'intelligence et de volonté soient sujets de vertus morales infuses⁵¹³, respectivement la prudence et la justice surnaturelles, ne pose pas de problème. Est-ce aussi le cas pour les facultés de l'irascible et du concupiscible, sièges des passions et qui sont des puissances sensibles liées au corps, essentiellement matérielles ? Peuvent-elles être sujet de vertus infuses ?

A. Saint Thomas

« Qu'il y en ait effectivement, c'est évident »⁵¹⁴, dit-il en parlant des vertus acquises de tempérance et de force. Pourquoi ? En va-t-il de même pour les vertus morales infuses ?

1. Les vertus cardinales acquises de force et de tempérance

L'irascible et le concupiscible peuvent être considérés de deux façons. En soi, en tant qu'ils sont des fonctions de l'appétit sensible. A cet égard il ne leur appartient pas d'être sièges de la vertu. Mais ils peuvent aussi être considérés en tant qu'ils participent de la raison, parce qu'il leur est naturel de lui obéir. A ce point de vue l'irascible, comme le concupiscible, peut être le siège de la vertu humaine, car ces puissances sont le principe de l'action humaine dans la

⁵¹⁰ J.-B. TERRIEN, *La grâce et la gloire*, t.1, Paris, 1897, p. 182.

⁵¹¹ « Et de même que les puissances de l'âme découlent de son essence, ainsi de la grâce découlent certaines perfections pour les puissances de l'âme; ce sont les vertus et les dons qui perfectionnent les puissances en vue de leurs actes » (III q.62 a.2; cf. IV Sent. d.1 q.1 a.4; II Sent. d.26 q.1 a.4).

⁵¹² I-II q.50 a.2.

⁵¹³ Il en va aussi de même des vertus théologiques.

⁵¹⁴ I-II q.56 a.4.

*mesure où elles participent de la raison. Et dans ces puissances il est nécessaire de mettre des vertus.*⁵¹⁵

En soi et pris comme telles, les puissances d'irascible et de concupiscible ont leur objet propre vers lequel elles tendent. « Si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire comme mouvements de l'appétit irrationnel, il n'y a en elles ni bien ni mal moral, car cela dépend de la raison »⁵¹⁶. A ce niveau là, il n'y a pas de désordre, les facultés sensibles n'ont pas besoin d'être réglées. C'est qu'« être réglé » présuppose un ordre saisissable par la faculté, ce qui n'est pas le cas puisqu'elles sont irrationnelles, seule l'intelligence est capable de saisir l'ordre. C'est la raison pour laquelle on ne parle pas de désordre dans les modes de vie des animaux, eux qui ont les mêmes puissances sensibles que les hommes⁵¹⁷. Aussi donc ces puissances ne peuvent être siège de la vertu « qu'en tant qu'elles participent d'une certaine manière à la raison.

Le motif de cette exigence de vertus en ces facultés est la nécessité pour l'homme de vivre raisonnablement, c'est-à-dire vertueusement. Or au moins à partir de la chute originelle il y a en l'homme un « foyer de corruption »⁵¹⁸. Les puissances gardent bien, d'une part, « leurs mouvements propres », c'est-à-dire qu'elles tendent naturellement vers leur objet, mais d'autre part ces mouvements « de temps en temps s'opposent à la raison »⁵¹⁹. Il faut donc que ces facultés soient mues et dirigées par la raison, lui obéissent⁵²⁰, devenant de bons instruments⁵²¹ en ses mains, afin qu'il y ait une « habituelle conformité de ces puissances » avec elle⁵²².

⁵¹⁵ *Irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae, sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtute* (I-II q.56 a.4; cf. aussi *De virt.* q.1 a.10 ad 10^{um} et ad 11^{um}).

⁵¹⁶ I-II q.24 a.1.

⁵¹⁷ I-II q. 56 a.4 ad 1^{um}; q.24 a.1 ad 1^{um}.

⁵¹⁸ I-II q. 56 a.4 ad 2^{um}.

⁵¹⁹ I-II q. 56 a.4 ad 3^{um}.

⁵²⁰ I-II q. 56 a.4 ad 1^{um}.

⁵²¹ I-II q. 56 a.4 ad 2^{um}.

⁵²² I-II q. 56 a.4.

Alors elles participeront à la raison et « le bien de la vertu morale vient s'engendrer en elles »⁵²³ : l'acte vertueux sera bien leur enfant, il proviendra d'elles.

Plus radicalement, la nécessité de vertus en une puissance se tire du fait que toute puissance qui est principe d'un acte humain doit être sujet de vertu⁵²⁴. Or les actes passionnels s'ils sont en soi amoraux ne le restent pas quand ils sont « humanisés » par la raison⁵²⁵. Une ou des vertus doivent donc bien avoir leurs sièges en ces facultés sensibles.

La doctrine des vertus cardinales acquises étant reconnue par tous les moralistes, nous ne nous étendrons pas⁵²⁶.

2. Y a-t-il des vertus cardinales infuses de force et de tempérance ?

Comme nous l'avons mentionné, saint Thomas n'accorde à cette question aucun article particulier⁵²⁷ parce que ce serait superflu. Pour lui, il est manifeste que le domaine des vertus morales infuses recouvre parfaitement celui des vertus acquises et qu'elles ont donc le même sujet⁵²⁸.

En montrant que leur règle est différente, saint Thomas énumère les quatre vertus cardinales infuses à raison de leur activité formelle:

Si bien que la prudence veut mépriser par la contemplation des réalités divines toutes les choses de ce monde et diriger toutes les pensées de l'âme uniquement vers le divin. La tempérance⁵²⁹ pousse à délaisser, autant que la nature le supporte, ce que réclame le soin du corps. La force veut enlever à l'âme la frayeur d'avoir à quitter le corps pour accéder aux choses d'en haut ; enfin, la justice vise à ce que, de toute son âme, on consente à s'engager dans cette voie.⁵³⁰

Il fait de même dans l'un ou l'autre cas particuliers, pour la virginité par exemple:

⁵²³ I-II q. 56 a.4 ad 2^{um}.

⁵²⁴ *De virt.* q.1 a.4.

⁵²⁵ Cf. I-II q.50 a.3.

⁵²⁶ L'article 4 du *De virt.* q.1 est plus complet.

⁵²⁷ Cf. TH. GRAF, *De subjecto*, p. 11.

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ Cf. I-II q.63 a.4 ad 2^{um}.

⁵³⁰ *Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam (I-II q.61 a.5; cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 8^{um}).*

*Il en est de la virginité et de la pauvreté comme de la magnanimité. La virginité s'abstient en effet de tous les plaisirs sexuels, et la pauvreté de toutes les richesses, pour le motif qu'il faut et comme il faut, c'est-à-dire selon le commandement de Dieu et pour la vie éternelle.*⁵³¹

...pour le boire et le manger :

*Ainsi dans la nourriture, la raison humaine établit pour mesure qu'elle ne nuise pas à la santé du corps et n'empêche pas l'exercice de la raison; mais la règle de la loi divine demande « que l'on châtie son corps et qu'on le réduise en servitude » (1Co 9,27) par l'abstinence du boire, du manger, etc. D'où il est évident que la tempérance infuse et la tempérance acquise sont d'espèce différente. Et il en est de même pour les autres vertus.*⁵³²

En montrant que les vertus morales infuses sont nécessaires pour que les actes des vertus morales soient méritoires pour le ciel, il donne l'exemple de la force dont le siège est l'irascible:

*Comme il n'existe aucun mérite sans la charité, l'acte de la vertu acquise ne peut être méritoire sans la charité. Mais avec la charité, sont infusées les autres vertus; aussi l'acte de la vertu acquise ne peut-il être méritoire que par l'intermédiaire de la vertu infuse. Car la vertu ordonnée à une fin inférieure ne produit pas un acte ordonné à une fin supérieure, si ce n'est par l'intermédiaire d'une vertu supérieure, comme la force, qui est une vertu de l'homme en tant qu'homme, n'ordonne son acte au bien politique que par l'intermédiaire de la force qui est une vertu de l'homme en tant que citoyen.*⁵³³

Il est donc bien clair pour saint Thomas qu'il y a des vertus aussi infuses en ces facultés sensibles puisqu'il y a nécessité de perfectionner la puissance en vue d'une fin surnaturelle, et donc selon une règle surnaturelle.

⁵³¹ *Eadem ratio est de virginitate et paupertate, quae est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet; idest secundum mandatum Dei, et propter vitam aeternam (I-II 64 a.1 ad 3^{um}).*

⁵³² *Putat in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus (I-II 63 a.4).*

⁵³³ *Cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae, non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actus ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis (De virt. q.1 a.10 ad 4^{um}).*

B. Objection

1. Faculté organique

C'est ici que quelques thomistes et autres théologiens ont vu un problème⁵³⁴, Louis Billot s.j. en particulier: « Comment une vertu infuse, d'ordre proprement surnaturel, donc réalité spirituelle en elle-même, peut-elle avoir pour siège une faculté organique⁵³⁵ ? »⁵³⁶. Il en conclut qu'il n'y a pas de vertus infuses de tempérance ni de force⁵³⁷, ni en les passions ni en la volonté⁵³⁸.

A considérer la question selon ce point de vue, à savoir que le concupiscible et l'irascible ne seraient que des facultés organiques, on peut légitimement se demander si l'argument ne vaudrait pas aussi pour les vertus acquises ou en quoi l'argument ne vaudrait pas pour elles⁵³⁹. Et puisque Billot répond par la négative, reconnaissant la nécessité de vertus acquises dans les passions, pourquoi l'argument qui vaut pour l'un ne vaudrait-il pas pour l'autre ?

2. La différenciation des *habitus*

Pour saint Thomas, selon la doctrine sur la différenciation des *habitus* que nous avons vue, la nécessaire corrélation entre puissance et objet formel, fait que de l'un on peut conclure à l'autre. Aussi, si l'objet de la vertu est le sensible en tant que tel comme désirable, la puissance concernée ne peut être qu'un appétit sensible.

⁵³⁴ Cf. TH. GRAF, *De subjecto psychico gratiae et virtutum*, t.2/1, Rome, 1934-1935, p. 16s.

⁵³⁵ Par « faculté organique » Billot entend les puissances corporelles de l'irascible et du concupiscible.

⁵³⁶ L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905², p. 127. A. MICHEL est à peu près du même avis: « La seule solution acceptable semble être de considérer la volonté elle-même comme le sujet des vertus infuses de tempérance et de force » (*Vertu*, col. 2782). Dépit, il reconnaît que saint Thomas n'en parle pas.

⁵³⁷ Billot ne nie pas la nécessité des vertus de tempérance ou de force pour l'homme en état de grâce — il parle de la nécessité d'un « *complementum virtutum infusarum* » — mais il estime, surtout quand elles manquent manifestement comme chez un intempérant, qu'elles doivent être acquises par l'exercice des vertus infuses (« *acquirendum per infusi habitus exercitium* » (*De virtutibus infusis*, p. 129s).

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 128s.

⁵³⁹ Cf. GRAF, *De subjecto*, p. 11.

3. L'«animation» du corps par l'âme humaine

a) L'âme intellectuelle est forme substantielle du corps

Nul ne met en doute le fait que les vertus acquises qui ont les passions comme objets aient comme sujet les puissances de tempérance et du concupiscible. Etant donné que la vertu est par définition une « *qualitas mentis* », elle ne peut pas être une habitude quasi mécanique, fruit d'une « éducation » à la Pavlov. Aussi ne la considérer que comme un « organe corporel », comme quelque chose de purement matériel, ce que pense Billot, semble être une erreur de l'analyste intellectuel. Disons-le tout de suite: la querelle n'aurait que peu d'intérêt si elle ne mettait pas en cause la compréhension de l'âme spirituelle en tant que forme du corps.

Saint Thomas rappelle d'abord qu'il faut bien distinguer entre abstraction logique et réalité.

Il ne faut pas concevoir que les êtres de la nature sont distincts de la même manière que les abstractions logiques qui tiennent à notre façon de comprendre. Car la raison peut comprendre une seule et même réalité à l'aide de divers concepts. On a dit que l'âme intellectuelle contenait virtuellement toute la réalité de l'âme sensitive, et quelque chose de plus. La raison peut donc considérer à part ce qui appartient à l'âme sensitive comme un élément matériel et imparfait. Elle constate que cet élément est commun à l'homme et aux animaux, et elle en forme le concept du genre. Quant au degré de perfection par lequel l'âme intellectuelle est supérieure à l'âme sensitive, elle le considère comme l'élément formel qui achève l'être humain, et elle en forme la différence spécifique de l'homme.⁵⁴⁰

Nous autres hommes, à raison de notre faible intelligence nous distinguons diverses fonctions de l'âme, les unes d'animation du corps, d'autres d'ordre purement spirituel. La question qui se pose donc est celle-ci: est-ce que l'âme intellectuelle, qui est le siège de la grâce sanctifiante, peut être aussi en tant qu'âme intellectuelle, forme des organes et des puissances sensibles en particulier ? Ou faut-il distinguer plusieurs âmes ou formes qui animent les différentes parties corporelles et organiques de l'homme ?

⁵⁴⁰ *Non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere, quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis (I q.76 a.3 ad 4^{um}).*

*Un être agit en tant qu'il est en acte, et ce par quoi il agit, c'est cela même par quoi il est en acte. Or le principe immédiat de la vie du corps, c'est l'âme. Et comme la vie se révèle par des activités qui varient selon le degré d'être des vivants, le principe immédiat de chacune des activités vitales en eux, c'est l'âme. L'âme est le principe qui nous fait nous développer physiquement, sentir, nous mouvoir dans l'espace, et pareillement penser. Ce principe de notre pensée, qu'on l'appelle intelligence ou âme intellectuelle, est donc la forme du corps.*⁵⁴¹

Il n'y a pas deux âmes en l'homme, mais une seule, puisque la forme est ce qui fait que quelque chose est ce qu'il est. L'homme n'étant pas plusieurs substances mais une seule, il n'a nécessairement qu'une seule forme, l'âme. Mais comment intégrer ces différentes fonctions, corporelles et spirituelles ?

*L'âme sensitive, intellectuelle et végétative, ne forme donc dans l'homme qu'une seule et même âme. On comprendra aisément comment cela peut se faire en considérant les différentes espèces ou formes des êtres de la nature. Elles se distinguent les unes des autres par des degrés de perfection croissante, les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux plus que les plantes, les hommes plus que les animaux. Et il y a encore des degrés à l'intérieur de chacun de ces genres. (...) L'âme intellectuelle contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes. (...) Semblablement, Socrate n'est pas homme par une âme, et animal par une autre, mais par une seule et même âme.*⁵⁴²

Il n'y a pas plusieurs âmes ni donc plusieurs formes animatrices dans l'homme – sous peine que l'homme ne soit plus « un » – mais une seule qui est l'âme spirituelle. Cette âme spirituelle « contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes » et c'est donc elle

⁵⁴¹ *Nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis (I q. 76 a.1). Cette doctrine apparemment très philosophique, l'Eglise l'a fait explicitement sienne (cf. les Conciles oec. de Vienne, a.D.1311, DS 902 et de Latran V, a.D.1515, DS 1440).*

⁵⁴² *Eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII Metaphys., assimilât species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II de anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum (...) Ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem (I q.76 a.3 ; cf. a. 6 et l'ad 1^{um}).*

qui anime tous les organes. Les organes ne sont donc pas des êtres indépendants ayant un principe d'animation propre autre que l'âme spirituelle⁵⁴³. Ils ne peuvent donc pas non plus, être considérés comme des entités « purement matérielles » si ce n'est dans une analyse logique, mais comme parties intégrantes d'un unique tout parfaitement, substantiellement unifié par une unique âme, l'âme spirituelle: ils sont « l'appétit sensible d'un être humain »⁵⁴⁴. Les facultés appétitives du sensible que sont l'irascible et le concupiscible sont des entités vivifiées et animées par l'âme spirituelle; et peuvent donc être sujets de vertus tant naturelles que surnaturelles, car ce n'est pas la matière en tant que telle⁵⁴⁵ qui est sujet des habitus⁵⁴⁶.

b) La « vie » des facultés appétitives sensibles

Selon saint Thomas donc, les facultés appétitives sensibles peuvent être sujet de vertu « en tant qu'elles participent de la raison », et il ajoute souvent « parce qu'il leur est naturel de lui obéir ». Sont-elles de purs instruments « passifs » sous la direction maîtresse de la volonté ou, comme nous l'avions dit de manière provocatrice: le fruit d'une « éducation » à la Pavlov ? Pour saint Thomas ceci n'est pas le cas. Il leur reconnaît une activité propre, parfois rebelle:

Comme dit Aristote: " il faut considérer dans cet animal qu'est l'homme, un pouvoir despotique et un pouvoir politique. L'âme domine le corps par un pouvoir despotique; l'intellect domine l'affectivité par un pouvoir politique et royal. "Le pouvoir despotique est celui par lequel quelqu'un commande à des esclaves qui n'ont pas la faculté de résister à l'ordre du chef, car ils n'ont rien à eux. Le pouvoir politique et royal est celui par lequel on commande à des hommes libres qui, bien que soumis à l'autorité du chef, ont cependant quelque pouvoir propre qui leur permettent de résister à ses ordres. Ainsi donc, l'âme domine le corps par un pouvoir despotique; car les membres du corps ne peuvent aucunement résister à son commandement mais, suivant son appétit, la main, le pied, et tout membre qui peut recevoir naturellement une impulsion de la volonté, se meuvent aussitôt. Mais on dit que l'intelligence, c'est-à-dire la raison, commande à l'irascible et au concupiscible par un pouvoir politique, car l'affectivité sensible a un pouvoir propre qui lui permet de résister au commandement de la raison. L'appétit sensible en effet, peut entrer naturellement en action sous l'impulsion non seulement de l'estimative chez les animaux et chez l'homme, de la cogitative que la raison universelle dirige, mais

⁵⁴³ Cf. I q.76 a.8.

⁵⁴⁴ BULLET, *Vertu*, p. 147.

⁵⁴⁵ On sait que la distinction corps et âme est une distinction imparfaite car qui dit « corps » dit nécessairement « corps animé », sauf si l'on parle d'un cadavre qui n'a plus d'unité substantielle (cf. I q.76 a.8). Il en va de même pour les organes.

⁵⁴⁶ On distinguera donc simplement entre les puissances qui ont l'âme spirituelle en tant que telle comme sujet, à savoir l'intelligence et la volonté, de celles qui ont le composé « corps animé » comme sujet, à savoir l'irascible et le concupiscible.

encore sous celle de l'imagination et des sens⁵⁴⁷. Nous savons par expérience que l'irascible et le concupiscible s'opposent à la raison. Quand nous sentons ou imaginons une chose agréable que la raison interdit, ou une chose attristante que la raison prescrit. Ainsi, le fait que ces deux facultés s'opposent parfois à la raison n'empêche pas qu'elles lui obéissent.⁵⁴⁸

La faculté sensible est donc quelque chose de vivant et ayant des inclinations propres pas toujours maîtrisées, l'une des suites du péché originel⁵⁴⁹. C'est justement cette indétermination qui justifie et exige la présence d'habitus déterminants non seulement extérieurs comme ce serait le cas par la raison, mais internes. Ils ne peuvent être des carcans externes comme des béquilles pour une jambe cassée, vision qui ne serait justifiée que si l'on considérait ces facultés comme des organes purement matériels.

En toute puissance qui est principe d'une opération humaine il doit y avoir un habitus de vertu par lequel son opération est rendu bon ; les autres choses ne peuvent perfectionner l'homme de manière suffisante. Le principe de l'acte humain est en effet toute puissance dans laquelle la raison y a quelque part, par laquelle l'homme est homme. Aussi puisque l'irascible et le concupiscible qui sont des parties de l'appétit sensible participent de quelque manière à la raison puisqu'elles peuvent lui obéir – ce qui n'est pas le cas des puissances de la partie nutritive – il faut qu'il y ait dans l'irascible et le concupiscible des vertus qui y sont comme dans leur sujet, par lesquelles il advient que ces puissances, dans lesquelles elles sont, obéissent facilement à la raison, ce qui se réalise en tant qu'elles répriment les passions afin qu'elles ne perturbent pas la raison.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Il s'agit des différents sens internes (cf. I q.78 a.4).

⁵⁴⁸ *Sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquid delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant (I q.81 a.3 ad 2^{um}). Cf. De ver. q.24 a.1 ad 19^{um}.*

⁵⁴⁹ Cf. I-II q.74 a.3 ad 1^{um}; q.85 a.3; III q.69 aa.1-3.

⁵⁵⁰ *In omni potentia quae est principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus ejus bonum redditur: alias non esset sufficienter homo per virtutem perfectus. Principium autem humani operis est omnis potentia in qua aliquid rationis invenitur, a qua homo habet quod homo sit. Unde cum in irascibili et concupiscibili, quae sunt partes sensibilis*

Les vertus sont des qualités qui perfectionnent leur sujet propre et deviennent pour elles principe de vie spontané, nonobstant le rôle impérant de la volonté. Sont-elles, lorsqu'elles ont essentiellement besoin de participer à la raison, des vertus au même titre que celles qui ont leur sujet dans les facultés sensibles ? En se demandant si une vertu peut-être dans plusieurs puissances à la fois, saint Thomas répond par l'affirmative dans la mesure où il y a un ordre entre elles.

*En ce sens une vertu peut appartenir à plusieurs puissances, de telle sorte qu'elle soit dans l'une à titre principal, et s'étende aux autres par mode de diffusion ou par mode de préparation, selon qu'une faculté est mue par une autre, et selon qu'une faculté est tributaire d'une autre.*⁵⁵¹

Par mode de diffusion, c'est-à-dire en raison de sa force propre, de manière « impérialiste ». Par mode de préparation quand une autre vertu ou un habitus est présupposé à son action, on pourrait dire en raison de l'indigence de cette vertu pourtant principale⁵⁵². A l'article de 3 de la même question 56, en faisant une application, il dira:

[Certains habitus] ne sont pas appelés vertus de façon absolue parce qu'ils ne rendent pas les oeuvres bonnes, si ce n'est par une certaine capacité, et parce qu'ils n'assurent pas non plus d'une manière absolue le bien de celui qui les possède.

Est-ce que la dépendance quasi absolue des vertus des facultés sensibles de la raison les range dans cette catégorie de vertus « relatives » ? Eh bien non! Par deux fois dans ce même article et dans les mêmes termes saint Thomas dira:

Le siège de l'habitus qui est appelé vertu dans le sens absolu ne peut être que la volonté, ou une autre puissance en tant qu'elle est mue par la volonté. La raison en est que la volonté meut à leurs actes toutes les autres puissances qui de quelque manière sont rationnelles (...) Aussi, lorsqu'une vertu porte à bien agir en acte, c'est qu'on ne l'a pas seulement comme une capacité. Il faut qu'on l'ait ou dans la volonté elle-même, ou dans une puissance en tant que cette puissance est mue par la volonté.

appetitus, sit aliquid rationis participative, inquantum rationi obedire possunt, quod non est de potentiis nutritivae partis; oportet quod in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes sicut in subjecto, quibus efficitur ut facile rationi obediant illae potentiae in quibus sunt; quod quidem contingit inquantum passiones reprimuntur, ut non rationem perturbent (III Sent. d.33 q.2 a.4 qa.2. Cf. I-II q.50 a.1).

⁵⁵¹ *Potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia (I-II q.56 a.2).*

⁵⁵² Cf. R. BERNARD, *Vertu*, t.1, note [65], p. 350.

De fait, saint Thomas rangera dans les vertus relatives les habitus des puissances sensibles de connaissance, ils sont présupposés à l'action plénière de la vertu principale, par exemple la vertu de prudence⁵⁵³. Les habitus des facultés sensibles appétitives sont considérés par saint Thomas comme de vraie vertu, même si elles sont sous la puissance de la volonté auxquelles elle s'étend par mode de diffusion. Ainsi donc les vertus de l'irascibles et du concupiscibles seront-elles d'un autre type que la vertu d'une faculté purement spirituelle. Mais elles n'en seront pas moins vertus à part entière, « absolument » comme le dit saint Thomas.

Bernard de conclure:

*Spiritualiser la sensualité humaine en la rendant raisonnable, tel est le rôle de la vertu dans ces puissances dites du concupiscible et d'irascible d'où sortent nos passions.*⁵⁵⁴

4. La spécificité de l'acte vertueux

Cette « participation à la raison » de la puissance sensible dans l'acte vertueux, que celui-ci soit naturel ou surnaturel, signifie que l'acte sensible est impéré par la volonté. Ne faudrait-il pas dire en conséquence, qu'un tel acte n'est qu'accidentellement de la faculté sensible et essentiellement, formellement, de la volonté ?

En réponse à l'objection selon laquelle un acte vertueux qui est impéré par une autre vertu serait de fait un acte de cette dernière vertu, saint Thomas donne une solution au problème que nous pouvons appliquer par analogie à celui qui nous concerne:

L'acte d'un habitus, pour autant qu'il est commandé par cet habitus, reçoit son espèce morale, à parler formellement, de l'acte lui-même. Aussi, lorsque quelqu'un fornique en vue de voler, cet acte, bien qu'il soit matériellement un acte d'intempérance, est cependant formellement un acte d'avarice. Mais bien que l'acte d'intempérance reçoive d'une certaine façon son espèce pour autant qu'il est commandé par l'avarice, l'intempérance ne reçoit cependant pas son espèce par le fait que l'acte est commandé par l'avarice. Du fait qu'un acte de tempérance ou de force est commandé par la charité qui les ordonne à la fin ultime, ces actes mêmes reçoivent formellement leur espèce, car, à parler formellement, ils deviennent des actes de charité; toutefois il n'en découlerait pas que la tempérance ou la force en reçoivent leur espèce. La tempérance et la force infuses ne diffèrent donc pas spécifiquement de [la tempérance et de la force] acquises par le fait que leurs actes sont commandés par la charité, mais

⁵⁵³ A.5.

⁵⁵⁴ BERNARD, *Vertu*, t.1, note [69], p. 353.

*par le fait que leurs actes sont établis selon la raison dans un milieu, consistant en ce qu'ils peuvent être ordonnés à la fin ultime qui est l'objet de la charité.*⁵⁵⁵

Bien qu'impérés, les actes des facultés sensibles ont premièrement leur spécificité propre d'acte vertueux de ces facultés. Ensuite, et saint Thomas ici aussi est formel, les actes des facultés sensibles sont formellement différents s'ils sont produits par une puissance surnaturalisée ou sont au contraire le fruit d'une vertu acquise, la charité étant, bien qu'impérante, externe quant à l'acte de ces puissances.

R. Cessario donnera la clé de la solution de ce désaccord entre thomistes en mettant à jour un principe sous-jacent et peut-être inconscient, spirituel, du problème:

*La considération chrétienne [de saint Thomas] sur la manière de vivre une vie morale ne suppose jamais un crypto-spiritualisme dans laquelle la volonté aurait (explicitement ou de manière cachée) une prédominance exagérée dans la vie morale. La raison en est que la vie chrétienne ne doit pas seulement incarner un idéal spirituel, le réalisme moral refuse de manière non équivoque toutes les formes de dualisme anthropologique. En outre, une doctrine morale saine, parce qu'elle affirme que l'existence humaine personnelle comprend une unité de l'âme et du corps, rappelle que les appétits sensible, irascible et concupiscible ont la capacité de réaliser une formation vertueuse vraie ordonnée à une finalité authentique tant de la nature que de la grâce.*⁵⁵⁶

Concédonc cependant que les vertus morales, selon leur siège, sont analogiques entre elles: parfaites en elle-même pour les vertus cardinales de prudence et de justice dont le siège est l'intelligence et la volonté, facultés purement spirituelles, moins parfaites lorsque leur siège sont les puissances sensibles qui doivent être mues par la volonté pour que leur acte soit vertueux (cf. I q.56 a.6).

⁵⁵⁵ *Actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliquantulum speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus. Ex hoc ergo quod actus intemperantiae vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur: nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiantur. Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperantur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis obiectum (De virt. q.1 a.10 ad 10^{um}).*

⁵⁵⁶ R. CESARIO, *The Virtues, or, The Examined Life*, Münster-Hamburg-Berlin-London, 2002, p. 163.

§4 La vertu morale infuse est-elle éduite de la puissance ?

Lorsque nous avons parlé de la grâce nous avons vu cette thèse originale de saint Thomas qui enseignait que la grâce était éduite de l'âme. Elle nous permettait de comprendre combien l'enracinement de la grâce était profond en nous, puisque cette grâce ne nous était pas infusée de l'extérieur mais tirée, éduite par Dieu de comme de l'intérieur de notre être même. Nous rendant ainsi la grâce et la sanctification plus intime à nous mêmes que nous ne l'aurions sinon imaginé.

Est-il possible de dire par analogie que cette éducation de la grâce au niveau entitatif connaît un parallèle au niveau opératif, j'entends: que les vertus morales infuses soient elles aussi éduites de leur puissance propre⁵⁵⁷ ?

C'est en tout cas l'enseignement du Maître:

*Lorsque ce qui est passif est destiné à recevoir diverses perfections de divers agents ordonnés, il existe dans ce qui est passif une différence et un ordre entre les puissances passives, conforme à la différence et à l'ordre des puissances actives, car la puissance active correspond à la puissance passive. Ainsi, il est clair que l'eau ou la terre possèdent une certaine puissance qui les destine à être mues par le feu, une autre selon laquelle elles sont destinées à être mues par un corps céleste, et une autre encore selon laquelle elles sont destinées à être mues par Dieu. En effet, de même que quelque chose peut être fait à partir de l'eau ou de la terre par la puissance d'un corps céleste, qui ne peut être réalisé par la puissance du feu, de même quelque chose peut être réalisé par la puissance d'un agent surnaturel, qui ne peut être accompli par la puissance d'un agent naturel. Pour cette raison, nous disons qu'en toute créature, existe une certaine puissance obédientielle, au sens où toute créature obéit à Dieu pour recevoir en elle tout ce que Dieu voudra. Ainsi donc, il existe aussi dans l'âme quelque chose en puissance, qui est destiné à être amené à l'acte par un agent connaturel, et, de cette manière, les vertus acquises existent en puissance en elle. D'une autre manière, il existe dans l'âme quelque chose qui n'est destiné à être amené à l'acte que par la puissance divine, et ainsi existent dans l'âme les vertus infuses.*⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Cf. M. F. Johnson, « St. Thomas, Obediential Potency, and the Infused Virtues : *De Virtutibus in Comuni*, a.10 ad 13 », RTMA, supplementa I, 1995.

⁵⁵⁸ *Quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentialium activarum in agentibus, est differentia et ordo potentialium passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum*

Le principe matériel sous-jacent qui permet cette éducation, c'est la « puissance obédientielle »⁵⁵⁹. Tout comme la grâce sanctifiante, la vertu infuse n'est ni une entité substantielle ni préexistante. Accident, elle vient du sujet qui la soutient, elle détermine ce sujet selon la possibilité de celui-ci.

*Car les perfections acquises sont dans la nature de l'âme même, dans une puissance non purement matérielle mais aussi active, selon ce qui est dans les causes séminales. Il est clair que toute science acquise est dans la connaissance des premiers principes, qui sont connus naturellement ; il en est de même dans les principes actifs par lesquels on peut conclure. Et de la même manière les vertus morales sont dans la rectitude de la raison et dans l'ordre, comme dans un principe séminal. C'est pourquoi le philosophe dit (Éthique, VII, 5) qu'il y a des vertus naturelles qui sont comme les semences des vertus morales. Et c'est pourquoi les opérations de l'âme se comportent pour les perfections acquises non seulement par mode de disposition, mais comme des principes actifs. Mais les perfections sont infusées dans la nature de l'âme même, comme dans une puissance matérielle et en aucune manière active, puisqu'elles élèvent l'âme au-dessus de toute son action naturelle. C'est pourquoi les opérations de l'âme se comportent vis-à-vis des perfections infuses seulement comme des dispositions. Il faut donc dire que la mesure selon laquelle la charité est donnée, est la capacité même de l'âme qui est par nature et en même temps par une disposition qui vient de l'effort dans les œuvres ; et parce que selon ce même effort la nature est plus disposée à être meilleure ; aussi celui qui a les meilleures [qualités] naturelles recevra plus de perfections infuses, et qui a des qualités naturelles plus mauvaises il recevra quelquefois plus, si est présent un plus grand effort.*⁵⁶⁰

Cette possibilité d'éducation est cependant purement matérielle et en aucun cas active. Le sujet n'y incline en aucune manière – d'où l'expression de « concrétion » –, au contraire de la vertu acquise qui est appelée, c'est-à-dire désirée par le sujet en raison de sa propre nature, comme envers sa perfection naturelle. Nous avons vu que le sujet de la vertu morale infuse est une faculté. C'est donc d'elle que Dieu éduite la vertu infuse, nous allions presque dire « arbitrairement », en fait « en toute

educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae. (De virt. q.1 a.10 ad 13^{um}).

⁵⁵⁹ Pour l'analyse de ce texte, nous renvoyons le lecteur au Ch. 2 Art.2 §3.

⁵⁶⁰ *Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia, non pure materiali sed etiam activa, qua aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali. Unde philosophus, dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem (I Sent d.17 q.1 a.3).*

liberté », parce que par grâce, comme un don⁵⁶¹ et non comme un dû de la nature. Par contre il y a une certaine nécessité ou un certain dû à l'existence de la vertu morale infus, tant la grâce sanctifiante que la vertu théologale de charité l'exigent ». Elles en ont besoin pour être elles-mêmes perfectionnées, c'est-à-dire pour pouvoir passer à l'acte, la grâce parce qu'elle est entitative et nullement opérative, si ce n'est comme principe éloigné⁵⁶², la charité pour que l'inclination qu'elle nous donne soit suivie d'actions proportionnées⁵⁶³.

Cet enseignement rend inutile d'autres solutions qui n'arrivaient pas à voir comment la grâce actuelle mouvait la puissance sensible⁵⁶⁴. Or nous avons vu dans l'article précédent que les puissances sensibles pouvaient être sujets de vertus morales infuses. L'éduction d'une vertu infuse de l'irascible ou du concupiscible ne pose plus de difficulté si l'on reconnaît que c'est de l'âme que la vertu morale infuse est éduite et que c'est cette même et unique âme qui anime aussi les puissances sensibles⁵⁶⁵.

⁵⁶¹ « La nature ne fait de ce côté aucune avance, elle n'offre à proprement parler aucune aptitude positive, mais seulement sa pure puissance obédientielle, c'est-à-dire une matière à la grâce divine et une possibilité à recevoir les libéralités d'en haut » (R. BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 445).

⁵⁶² Cf. I q.77 a.1.

⁵⁶³ Cf. l'analyse que nous avons faite, p. 27 (cf. I-II q.63 a.3). La charité en elle-même n'a bien sûr aucun besoin des vertus morales infuses ni pour exister ni pour poser un acte élicite de charité.

⁵⁶⁴ Cf. BRINKTRINE qui cite Suarez et les molinistes. Ils pensaient que c'était l'Esprit Saint qui directement mouvait les facultés sans le moyen d'une qualité « introuvable chez les Pères et les Conciles » (*De divina gratia* III 4, in: BRINKTRINE, *Die Lehre von der Gnade*, Paderborn, 1957, p. 58). La réponse proposée est l'élévation de la puissance même à l'état de surnature (cf. *Ibid.* ; VAN DER MERSCH, *De divina gratia*, 1924). Cette querelle entre jésuites molinistes et thomistes dominicains sur la causalité de Dieu dans l'acte surnaturel s'est poursuivie à l'occasion du livre de H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*, Paris, 1944, avec la lumineuse réponse de M. CORVEZ, « Motion divine et grâce actuelle », *RT* 49 (1949), p. 225-241.

⁵⁶⁵ G. BULLET, *Vertus*, p. 142. En écrivant cependant que « le sujet immédiat de la vertu infuse sera donc la puissance obédientielle » Bullet est maladroit. Il est vrai qu'il se corrigera aussitôt. C'est à raison de la puissance obédientielle de l'âme tout comme des puissances qui en découlent, que la vertu morale infuse est éduite. Mais son sujet est bien la puissance « psychologique », la faculté, et non la puissance obédientielle. Celle-ci n'est pas quelque chose mais une capacité purement passive de la nature, ainsi que le texte du *I Sent* d.17 q.1 a.3 le confirme, un peu comme la matière première. S'il est vrai que Bullet se corrige c'est pour tomber dans une autre inexactitude. « La puissance obédientielle ici n'est pas autre chose que la puissance naturelle en tant qu'elle est capable, d'une capacité purement passive, de recevoir une motion surnaturelle et d'être habilitée à produire des actes surnaturels. Du reste, c'est de cette potentialité de la puissance que Dieu va tirer l'habitus surnaturel de la vertu morale ».

Acquis

Ce chapitre nous a fait découvrir une vertu infuse à la nature surprenante. Alors qu'on l'aurait pu croire si ce n'est vertu superflue du moins simple vertu d'à point parce que perfectionnant d'une certaine manière la vertu acquise, elle s'est révélée non seulement vertu à part entière mais encore comme la vertu parfaite, parce que seule proportionnée à la fin ultime. Alors que la plupart des théologiens ne lui accordaient quasiment aucune efficacité si ce n'est de rendre l'acte humain capable d'être élevé, la vertu morale infuse s'est dévoilée redoutablement efficace, infailliblement efficace même, selon saint Thomas, puisqu'elle n'a pas de contraire. Et, finalement, alors qu'on se l'imaginait descendant du trésor céleste pour être infusée dans l'âme, dans les puissances de celle-ci plus précisément, nous avons découvert qu'elle était éduite, à l'instar de la grâce sanctifiante, des puissances pour sa part. D'annexe et de secondaire qu'elle semblait être, la vertu morale infuse s'est retrouvée sous nos yeux propulsée au premier rang. On pressent dès lors que son rôle dans l'acte humain concret pourrait bien devenir prépondérant, ce sera l'objet de la deuxième partie de notre dissertation.

Dans l'optique de notre thèse, dont le but est de montrer l'enracinement ontologique de la grâce en général et des vertus morales infuses en particuliers, de telles « révélations » s'avèrent primordiales. En remarquant d'une part que le sujet des vertus morales infuses ce sont les puissances « qui découlent de l'essence de l'âme », et que d'autre part les vertus morales infuses sont éduites de ces mêmes puissances ainsi surnaturalisées, on constate que cet enracinement de l'organisme surnaturel, après avoir atteint le plus profond de l'être humain en sanctifiant l'essence même de son âme par la grâce gagne ou atteint aussi les puissances qui en découlent. Autant dire que tout l'être spirituel de l'homme, dans son être comme dans le principe immédiat de son agir, c'est-à-dire ce qui fait qu'il est un chrétien et qu'il peut agir en tant que tel⁵⁶⁶, est radicalement, ontologiquement surnaturalisé. Non seulement il est ordonné à Dieu par les vertus théologales et fondamentalement sanctifié par la grâce, mais par les vertus morales infuses toute son activité humaine est, en ses principes d'actions immédiats, tout aussi nécessairement surnaturalisée de telle sorte qu'agir « saintement » devrait être pour lui comme

⁵⁶⁶ Il est bien évident que ni le corps ni les organes, sens externes et internes, ni les facultés végétatives ne peuvent être sujet ni de la grâce ni des vertus infuses puisque la raison n'y a pas de part (cf. les textes de saint Thomas que nous avons vu concernant les facultés sensibles de l'irascible et du concupiscible, et explicitement I-II q. 50 a.1, *III Sent.* d. 23 q.1 a.1 et le commentaire J. RAMIREZ, *De habitibus*, t.1, p. 131s).

« naturel ». L'organisme surnaturel, puisqu'éduit de la nature par Dieu, lui est devenu comme une seconde nature, et a été intégré en lui au plus profond de son intimité.

*Les dons que Dieu met à notre disposition pour mener à bien la vie surnaturelle ne sont pas moins abondants ni moins riches dans leur ordre que ne le sont dans leur ordre les dons de la nature : si l'homme est bien doué par nature, par grâce il l'est encore beaucoup mieux.*⁵⁶⁷

Nous avons atteint ici le centre de notre thèse. Il nous reste à voir les conséquences pratiques de cette surnaturalisation des principes d'action humains, à savoir la question de l'amplitude de cette emprise de la grâce sur l'activité humaine et le rôle des vertus acquises, de l'organisme purement naturel de l'homme sous la présence de la grâce.

⁵⁶⁷ BERNARD, *Vertu*, t.2, p. 445.

DEUXIEME PARTIE : L'AGIR SURNATUREL

Si l'« être » est régi par les causes matérielle et formelle, l'« agir » l'est par les causes finale et efficiente.

L'acte humain étant un mouvement c'est la fin qui le détermine. En morale « surnaturelle » c'est à la charité qu'il incombe d'ordonner toute chose à la fin ultime. Quelle va être son rôle quant aux actes des vertus morales infuses ?

« *Quidquid movetur, ab alio movetur* »⁵⁶⁸. Qu'est-ce qui meut les vertus morales infuses à poser leur acte, sachant que celui-ci est surnaturel ? Ce ne peut être qu'une cause surnaturelle. Laquelle ?

CHAPITRE 4 : LE ROLE UNIFIANT DE LA CHARITE

§1 La charité, forme des vertus

« La vertu », avions nous vu avec saint Augustin, « est une qualité bonne de l'esprit, qui assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous ». Nous avons remarqué que cette définition valait d'abord pour les vertus infuses, et en particulier pour les vertus morales. « Infuses » parce que données par Dieu qui seul peut les produire. Voilà la cause de leur existence, leur origine. Quant à leur usage, saint Augustin nous disait qu'il ne peut être mauvais, qu'elle assure une rectitude d'action. Les actes de telles vertus (infuses), commentait l'Aquinate, sont les moyens par lesquels l'homme atteint sa fin ultime⁵⁶⁹. Sans doute les vertus morales infuses présupposent-elles toujours l'existence de la vertu de charité, puisqu'elles sont infusées avec elle⁵⁷⁰ et qu'à la suite d'un péché mortel elles disparaissent aussi avec elle⁵⁷¹. Il est vrai aussi et surtout que les vertus théologales, la vertu de charité en particulier, sont les règles de l'agir moral surnaturel⁵⁷². Nonobstant cela, puisque ce qui règle n'est pas ce qui

⁵⁶⁸ Toute chose se mouvant est mue par un autre (*In V Meta.* 1.14 n.2).

⁵⁶⁹ I-II q.63 a.3.

⁵⁷⁰ I-II q.65 a.2.

⁵⁷¹ Cf. I-II q.71 a.4.

⁵⁷² I-II q.63 a.3. Sur ce point on notera l'ouvrage de M. SHERWIN, *By Knowledge and by Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington, 2005.

est réglé, il est bien clair que les vertus morales infuses sont distinctes des vertus théologales. De ce fait il semblerait que l'on puisse conclure que les vertus morales infuses, ayant une existence propre et une nature spécifique, se suffisent à elles-mêmes pour que leur acte soit bon, surnaturel et méritoire.

Ce n'est pourtant pas l'avis de saint Thomas.

En morale, la forme d'un acte se prend principalement de la fin; la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, dont l'objet, et pour ainsi dire la forme, est la fin. Or, la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en une telle matière ce qui donne à un acte son ordre à la fin lui donne aussi sa forme.

Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment⁵⁷³, que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Ainsi, elle donne aussi à ces actes leur forme. Et c'est pour cela qu'elle est dite forme des vertus, car les vertus elles-mêmes ne sont telles que par rapport aux actes formés.⁵⁷⁴

La vie morale n'est pas une juxtaposition d'actes moraux qui se suivent les uns les autres, indépendamment les uns des autres. La vie morale est unifiée par le but, par la fin. Celle-ci donne un sens (ou forme) aux actes moraux particuliers. Aussi est-il légitime de se poser la question : Qu'est-ce qui rend un acte humain concret, réel, moralement bon et méritoire (surnaturellement)⁵⁷⁵ ? Alors qu'il nous avait semblé pouvoir dire « qu'il soit émis par une vertu morale infuse », saint Thomas

⁵⁷³ Cf. II-II q.23 a.7.

⁵⁷⁴ *In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos (II-II q.23 a.8). De même en II Sent. d.26 a.4 ad 5^{um}; d.23 q.3 a.1 q^a1; d.27 q.2 a.4 q^a3; De ver. q.14 a.5; De malo q. 8 a.2; De car. a.3 (Nous rappelons que nous nommons « De car » ce que d'aucuns citent comme « De virt. q.2 »). Il faut comprendre « actes formés » par analogie aux vertus de foi et d'espérance qui sont dites formées ou informes selon qu'elles le sont (ou non) par la présence ordonnante de la charité. Cette thèse que la charité est la forme des vertus n'est pas propre à la Somme théologique, saint Thomas l'enseigne tout au cours de sa carrière. Cf. II Sent. d. 26 a.4 ad 5^{um}; d.23 q.3 a.1 q^a1; d.27 q.2 a.4 q^a3; De ver. q.14 a.5; De malo q.8 a.2; De car. a.3.*

⁵⁷⁵ V. URMANOWICZ fait remarquer que saint Thomas aborde la question de la charité comme forme des vertus par le biais de leurs actes puisque rien n'est connu s'il n'est en acte (cf. I q.87 a.1), « nihil cognitur nisi secundum est actu » (De formatione virtutum a caritate seu de caritate, qua forma virtutum secundum doctrinam sancti Thomae Aquinatis, Vilna, 1931, p. 43). C'est ce que saint Thomas précise lui-même en De car. a.3: « Sciendum est, quod de habitibus oportet nos secundum actus iudicare ». G. GILLEMANN, dont nous parlerons plus loin, aura égard à cette distinction dans son plan, mais sans en mentionner la raison (Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique, Louvain-Bruxelles-Paris, 1952, p. 41s).

enseigne dans ce texte que l'ordination de cet acte à la fin ultime exige la charité sans laquelle les actes des vertus ne seraient pas réellement vertueux!

Analysons l'argumentation d'un peu plus près.

A. C'est l'agent qui donne à l'acte sa forme

1. La forme en morale

Pour un être naturel « la forme est ce qui le caractérise en propre et le distingue de tout autre »⁵⁷⁶, c'est ce qui fait qu'il est tel, c'est ce qui lui donne sa nature essentielle. Dans les actions et mouvements — qui ne sont pas des « choses »⁵⁷⁷ - et donc aussi en morale, puisque la morale a pour matière les actes humains, êtres transitifs, saint Thomas rappelle que leur forme leur est donnée par la fin qui est l'objet de l'acte volontaire⁵⁷⁸. La majeure du raisonnement est donc tout ce qu'il y a de plus classique et n'entraîne aucune difficulté.

2. L'influence de l'agent quant à la forme

La mineure que saint Thomas avance — « la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent qui produit cet acte » - est la conséquence du principe philosophique qui veut que pour tout être agissant l'agent agisse conformément à sa nature⁵⁷⁹. Bien que ce principe soit apparemment très banal c'est dans son application que saint Thomas montre son réalisme : il nous renvoie à l'observation de l'acte non pas comme abstraitement saisi par l'intelligence analytique, comme si un acte était une réalité perdue dans la nature ou dans le monde des esprits, mais dans sa réalité absolue: tel qu'il est quand un homme le pose. La raison ou nécessité de ce retour à la réalité est qu'un acte n'est pas un être naturel dont l'existence est continue et dont toute la substance pourrait être saisie abstraitement sans que sa nature soit changée. Une action est au contraire essentiellement transitive, fluente et n'existe, n'a de réalité, que « posée ». Pour saisir cet élément dynamique qui fait partie de l'essence de l'action il est nécessaire de considérer l'acte tel qu'il est, ce qui ne peut

⁵⁷⁶ H.-D. GARDEIL, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La charité*, Paris-Tournai-Rome, 1967, [34] p. 271.

⁵⁷⁷ Par « choses » j'entends ici les êtres naturels, comme le sont un cheval ou une rose, soit des « étants substantiels ».

⁵⁷⁸ Cf. I-II q.8 a.1.

⁵⁷⁹ *Quid quid agit, agit sibi simile* (cf. I-II q.54 a.2).

se faire qu'en l'observant tel qu'il est dans la réalité. Or ceci exige d'inclure l'agent qui produit l'acte puisque c'est *son* acte. En effet, un acte analysé de manière abstraite, c'est-à-dire hors de sa situation dans le concret réel, est spécifié immédiatement par son objet propre⁵⁸⁰, en abstrayant le sujet. Mais son existence dans la réalité – sa réalisation – il le doit au suppôt qui le produit. Par suppôt nous voulons dire l'agent dans sa réalité existentielle entière, c'est-à-dire tel homme concret, Pierre. Un acte n'existe pas en tant que tel. Ce qui « existe » dans la réalité c'est « Pierre jeûne », « Pierre danse », « Pierre range sa chambre »... Ceci par opposition à l'unique considération du sujet immédiat de l'acte, qui est une puissance ou un habitus, réalités considérées abstraitement et qui justement ne sont pas la vertu concrète de Pierre, par exemple. Dans la réalité, c'est le sujet concret et réel, Pierre, qui agit, qui pose l'acte, et c'est lui que nous devons considérer ici.

Or il se trouve que cet acte concret n'est que le moyen d'expression de celui qui le produit, Pierre. Ce que nous voulons dire, c'est que Pierre a un but, un objectif, et que pour atteindre ce but il pose tel acte qui n'est donc qu'un moyen pour obtenir ce qu'il intentionne réellement. Par le fait même, le sens (la forme) véritable de cet acte ne se prend pas de l'objet immédiat de la vertu impérée, mais bien de la fin pour laquelle il est produit, à laquelle il est ordonné. Et cette fin ultérieure, en soi « extérieure » à l'acte immédiatement spécifié par son objet propre, est celle de l'agent⁵⁸¹. « Quand une puissance est motrice d'une autre », nous dit saint Thomas, « les actes correspondants ne font qu'un d'une certaine manière »⁵⁸². Quoique l'agent, considéré en lui-même, soit différent de son acte, considéré lui aussi en lui-même, dans la réalité par contre, l'acte est nécessairement celui de l'agent au point que ces deux termes, agent et acte, sont absolument indissociables l'un de l'autre: il n'y a qu'un seul acte posé: « l'acte du moteur et celui du mobile ne font qu'un »⁵⁸³.

Dès lors se pose la question de la moralité de l'action, prise dans son ensemble, dans sa totalité⁵⁸⁴: L'acte, qui a une spécification propre, garde-t-il sa moralité

⁵⁸⁰ Cf. I-II q.18 a.2 et a.5.

⁵⁸¹ Cf. I-II q.18 a.4 et a.6.

⁵⁸² I-II q.17 a.4 ad 1^{um}.

⁵⁸³ I-II q.17 a.4 ad 1^{um}.

⁵⁸⁴ Car si dans « l'ordre de la nature l'acte extérieur et l'acte intérieur sont divers, ces deux actes concourent à former un seul acte dans l'ordre moral » (I-II q.20 a.3; cf. I-II q.17 a.4;

« abstraite » sans être influencé par la moralité de l'acte volontaire de l'agent qui le produit ou, au contraire, reçoit-il une information de celui-ci ? A raison de l'unité de l'acte du moteur et du mobile il semblerait évident que la moralité de l'intention de l'agent doive être communiquée à l'action posée, dans son entier⁵⁸⁵.

*Dans tous les actes volontaires ce qui est du côté de la fin est formel ; la raison en est que tout acte reçoit sa forme et son espèce selon la forme de l'agent, comme le fait de chauffer vient de la chaleur.*⁵⁸⁶

« Sa forme et son espèce » : l'acte ne reçoit pas simplement une ordination extérieure, « par-dessus ». Qu'est-ce à dire ? Sachant que la fin du mouvement est sa forme et que cette fin est celle de l'agent, puisqu'il n'y a de fait qu'un acte du moteur et du mobile, c'est la fin de l'agent qui prévaut sur celle que l'acte a, selon sa spécification abstraite, et c'est celle-là qui donne à tout le mouvement sa véritable fin. Et cet acte du moteur, la cause efficiente dont nous parlons, n'est rien d'autre que l'acte intérieur de volonté.

*Lorsque plusieurs actes spécifiquement divers sont rapportés à une même fin, il y a bien diversité d'espèce dans les actes extérieurs; mais du côté de l'acte intérieur, il y a unité spécifique.*⁵⁸⁷

L'acte concret, et donc moral, est essentiellement un acte de la volonté, donc un acte immanent, essentiellement intérieur, dont le but est de perfectionner le sujet qui le produit. Il n'y a donc bien qu'un acte de la volonté pour le « tout » de l'action⁵⁸⁸. Cette unité de l'acte intérieur de la volonté, implique une unité morale de l'acte puisque c'est à raison de la volonté, et d'elle seule, qu'une action obtient sa moralité et est morale.

En tant que reçue dans la matière, la forme est postérieure à celle-ci dans l'ordre de la génération, quoique par nature elle passe avant elle. Mais en tant

q.18 a.6 ad 3^{um}).

⁵⁸⁵ Nous reviendrons, en son temps, sur ce point essentiel à la juste compréhension de la structure psychologique de l'acte humain.

⁵⁸⁶ *In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale : quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem (De car. a.3).*

⁵⁸⁷ *Quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum; sed unitas speciei ex parte actus interioris (I-II q.18 a.6 ad 3^{um}).*

⁵⁸⁸ Ces actes des autres vertus, saint Thomas les nomme « actes extérieurs » (cf. I-II q.111 a.2), c'est-à-dire extérieurs à la volonté ou au moins à l'acte de volonté dont l'objet est la fin ultérieure (ou relativement ultime). Ces actes ne sont donc pas forcément purement externes, i.e. des actifs dits transitifs, mais peuvent être des actes eux aussi immanents, ce qu'ils sont généralement (cf. I-II q.18 a.6).

*qu'elle se trouve dans la cause agissante, elle a priorité sous tous les rapports. Or, la volonté est cause efficiente de l'acte extérieur. Par suite, la bonté de l'acte de la volonté est la forme de l'acte extérieur, comme faisant partie de la cause agissante (sicut in causa agentis existens).*⁵⁸⁹

C'est donc bien l'intention interne de l'agent qui donne à tout l'acte moral sa raison d'être, son véritable sens, et donc sa forme parce que tout acte moral est dans son essence immanent⁵⁹⁰.

3. Objection

Saint Thomas répond à l'objection classique qu'il se fait aussi à lui-même, à savoir que la finalité immédiate de chaque acte ou vertu serait alors remplacée formellement par la finalité de la charité, en ce sens que l'acte ou la vertu perdrait sa forme spécifique. Pour y répondre saint Thomas ne renie aucunement ce qu'il avait dit précédemment sur ce point⁵⁹¹ : « La charité n'est pas appelée forme des

⁵⁸⁹ *Forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior in via generationis quam materia, licet sit prior natura, sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens* (I-II q.20 a.1 ad 3^{um}). « L'action transitive [un acte extérieur] est réellement intermédiaire entre l'agent et le sujet qui reçoit l'action; tandis que l'action immanente n'est intermédiaire entre l'agent et l'objet que selon notre manière de parler, non pas réellement. En réalité l'action immanente est consécutive à l'union de l'agent et de l'objet. » (I q.54 a.1 ad 3^{um}) « L'objet joue un rôle différent dans l'action immanente et dans l'action transitive. Dans l'action transitive, l'objet ou la matière sur laquelle s'exerce l'action est séparé de l'agent: ce qui est chauffé est distinct de ce qui chauffe, et ce qui est construit de celui qui construit. Mais dans l'action immanente pour que l'action se produise, il faut que l'objet soit uni à l'agent, le sensible doit être uni au sens pour qu'il y ait sensation en acte. L'objet joue alors, quand il est uni à la puissance le rôle de la forme qui, dans les autres agents, est principe de l'action: car de même que la chaleur est, dans le feu, principe formel de l'échauffement, l'espèce de la chose vue est, dans l'oeil, principe formel de la vision » (I q.56 a.1).

⁵⁹⁰ Le Card. J. E. VAN ROEY avait estimé au contraire que cette forme de la charité était une forme purement externe (*De virtute charitatis quaestiones selectae*). Nous avons montré le contraire et, nous l'espérons, de manière probante. On verra dans le même sens la réponse de TH. DEMAN au cardinal publiée dans le *Bulletin thomiste*, VII-X (1930-1933), p. 80-81.

⁵⁹¹ « La bonté ou la malice de l'acte intérieur et celle de l'acte extérieur sont parfois la même, et parfois différentes. En effet, ces deux bontés ou malices sont subordonnées entre elles, nous l'avons dit. Or, parmi les choses ainsi ordonnées l'une à l'autre l'une, quelquefois, n'est bonne que par suite de son rapport à l'autre; une potion amère par exemple, n'est bonne que parce qu'elle rend la santé; aussi n'y a-t-il pas une bonté différente de la potion et de la santé. C'est une seule et même bonté. Parfois au contraire la chose qui est ordonnée à une autre possède, outre la bonté de ce rapport, une raison de bien qui lui est propre; ainsi un remède agréable au goût a cette bonne qualité, outre celle de guérir. Donc, lorsque la bonté ou la malice de l'acte extérieur ne provient que de son rapport avec la fin, il y a identité parfaite entre la bonté ou la malice de l'acte intérieur de volonté qui vise la fin par lui-même, et de l'acte extérieur qui vise la fin par l'intermédiaire de l'acte de la volonté. Mais quand l'acte extérieur est bon ou mauvais par lui-même, dans sa matière ou dans ses circonstances, autre est la bonté de l'acte extérieur, et autre la bonté

autres vertus de façon exemplaire ou essentielle, mais plutôt *par mode d'efficience*, en tant qu'elle impose sa forme à toutes »⁵⁹². La forme immédiate ou spécifique de l'acte reste bien telle qu'elle et celui-ci conserve sa moralité « première »⁵⁹³. En d'autres termes, tous les actes moraux ne deviennent pas exclusivement de purs actes de charité⁵⁹⁴. Jeûner, même par amour de Dieu reste un acte de la vertu de tempérance quoiqu'impéré par la charité. Nonobstant cela, l'intention de l'agent est prépondérante pour la moralité de l'acte lui-même (nous en traiterons très bientôt) puisque sans ce vouloir spécifié par une finalité ultérieure — ce que le sujet veut réellement - l'acte-moyen ne serait pas posé⁵⁹⁵.

Ceci — la forme de l'action lui est communiquée par l'agent - est la conclusion du premier syllogisme.

B. La charité donne aux vertus leur forme

La conclusion que nous venons de vérifier devient la majeure du second syllogisme qui n'est qu'une application au cas particulier de la charité: quand la charité est en jeu — et c'est toujours le cas lorsque l'homme est en état de grâce, comme nous le verrons par la suite — celle-ci est cause efficiente de *tous* les actes humains posés, hormis le péché, puisqu'elle « ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin

que la volonté tire de la fin. Cependant, la bonté que la volonté tire de la fin rejaillit sur l'acte extérieur, et la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière ou de ses circonstances rejaillit aussi sur l'acte de la volonté. » (I-II q.20 a.3. Cf. aussi I-II q.62 a.2 ad 3^{um}).

⁵⁹² I-II q.23 a.8 ad 3^{um}. M. Sherwin a montré l'évolution de la pensée de l'Aquinat sur ce point. Tributaire de l'opinion commune saint Thomas laissait entendre dans ses commentaires des *Sentences* ou dans le *De veritate* (q.14 a.5) qu'il y avait une participation de l'acte vertueux à la charité elle-même, celle-ci devenant comme une forme intérieure de l'acte impéré. Dans ses œuvres postérieures, il ne reconnaît plus à la charité que la causalité efficiente et finale, comme le montre le texte que nous commentons. Sherwin estime donc que le *De caritate* est une œuvre du premier enseignement parisien (*By Knowledge*, p. 199-200, note 192). Par le fait même Sherwin corrige les thèses d'URMANOWICZ (*De formatione virtutum*, p. 59-60), de FALANGA (*Charity the form of the virtues*, Washington, 1949, p. 47) et de GILLEMANN (*Le primat*) qui n'avaient pas remarqué cette évolution chez saint Thomas.

⁵⁹³ « La bonté première d'un être naturel provient de la forme qui le spécifie, de même la bonté première d'un acte moral résulte de l'objet qui lui convient » (I-II q.18 a.2). Rappelons que tout acte concret a toujours et nécessairement une moralité, seuls les actes considérés *in abstracto*, c'est-à-dire tiré hors de la réalité peuvent être sans spécificité morale (cf. I-II q.18 a.8).

⁵⁹⁴ Cf. R. CESSARIO, *Virtues, or, The Examined Life*, Münster-Hamburg-Berlin-London, 2002, p. 73.

⁵⁹⁵ Cessario a tout un chapitre, quoique bref, sur la « Charité forme des vertus morales infuses » (*Virtues*, p. 73-75).

ultime »⁵⁹⁶. Or, dans les actions, qui dit « fin » dit « forme ». Expliquons. La charité n'est pas que la vertu qui nous unit à Dieu, son objet propre⁵⁹⁷, elle est aussi celle qui nous fait tendre vers Dieu par des actes adéquats, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre⁵⁹⁸. Son « omnipotence » - saint Thomas dit: « on doit dire que la charité est la fin des autres vertus, parce qu'elle les ordonne *toutes* à sa fin propre »⁵⁹⁹ - n'est pas de l'ordre du volontarisme, j'entends comme si elle se les assujettissait à l'instar d'un despote jaloux, ni du simple fait qu'elle est la vertu la plus proche de la grâce sanctifiante⁶⁰⁰. Cette caractéristique découle au contraire de son être propre⁶⁰¹, spécifié par son objet même qui est Dieu, Bien suprême. En effet Dieu n'est pas que l'objet de la charité en tant que vertu (abstraite de son sujet), il est la finalité ultime de l'homme en tant que tel⁶⁰². Or la fin de l'homme, sa perfection ultime, est justement ce à quoi tend la charité.

*La vertu ou l'art qui se rapporte à la fin ultime commande les vertus ou les arts qui se rapportent à des fins secondaires ; ainsi l'art militaire a-t-il autorité sur l'art équestre, selon Aristote. C'est pourquoi, parce que la charité a pour objet la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude, elle s'étend à tous les actes de cette vie, non point en produisant elle-même de façon immédiate tous les actes des vertus, mais en les impérant.*⁶⁰³

Certains actes moraux peuvent être de pure charité, bien sûr. Ils peuvent cependant aussi et généralement concerner des actes d'autres vertus, des vertus morales infuses en particulier, dont l'objet propre n'est pas la fin ultime mais les biens « terrestres », serait-ce l'homme lui-même⁶⁰⁴. Elles sont, avons-nous vu, des moyens pour obtenir la fin. Mais pour que leurs actes soient proportionnés à la fin ultime, il faut que l'agent qui les cause ait cette même finalité (ultime) comme intention. C'est justement le cas de la charité (et d'elle seule). Il appartient donc en

⁵⁹⁶ Ceci est la mineure du deuxième syllogisme.

⁵⁹⁷ Cf. II-II q.23 a.4.

⁵⁹⁸ Cf. I-II q.63 a.3; q.65 a.3.

⁵⁹⁹ II-II q.23 a.8 ad 3; cf. *De car.* a.3.

⁶⁰⁰ Cf. *De ver.* q.14 a.5.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² Cf. I-II q.1.

⁶⁰³ *Virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I Ethic. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum* (II-II q.23 a.4 ad 2^{um}). Cf. *III Sent.* d.23 q.3 a.1 sol.1.

⁶⁰⁴ « Ces vertus ont trait à des biens créés » (*De car.* a.3).

propre à la charité d'impérer de tels actes. « Parce que la charité a pour objet la fin dernière, elle meut les autres vertus à l'action. Car l'habitus qui a pour objet la fin commande toujours les habitus qui regardent les moyens »⁶⁰⁵. Or puisque l'agent donne sa fin et donc sa forme à tout le mouvement, l'acte particulier recevra par mode d'efficacité la forme de l'acte de l'agent⁶⁰⁶, nonobstant le fait qu'il conserve sa spécificité propre.

§2 Les fins intermédiaires et la fin ultime

L'« omnipotence » de la charité qui ordonne tout à elle-même, et par là à la béatitude éternelle, est-elle philosophiquement et psychologiquement soutenable ? L'expérience, d'autre part, nous montre bien que nous ne pensons pas systématiquement à Dieu dans toutes nos actions, en tous nos choix. Or en une matière si importante, et si d'autre part nous sommes vraiment mus par la charité, comment démontrer la réalité de cette toute puissance dont nous ne sentons pas empiriquement la présence, dont nous n'avons même pas conscience ?

Cette objection, saint Thomas se la fait lui-même⁶⁰⁷ mais en étendant la question à celle de la fin en général, celle de la béatitude et de la charité qui y est ordonnée n'en étant qu'une application, bien que d'importance incomparable!

*La finalité est incontestablement une dimension prédominante de l'agir humain, aux yeux de saint Thomas. Elle forme la structure qui soutient le mouvement de l'homme vers la béatitude et régit l'ensemble de la morale.*⁶⁰⁸

Mais avant de voir la réponse *ad hoc*, il nous donne à son habitude le fondement théorique pour y répondre. A la question « l'homme ordonne-t-il toute chose à la fin ultime ? »⁶⁰⁹, il propose deux arguments dans sa réponse.

Tout ce que l'homme veut ou désire, il est nécessaire que ce soit pour sa fin ultime, et deux raisons le montrent. D'abord, tout ce que l'homme désire, il le désire comme un bien, et si ce n'est comme le bien parfait, qui est la fin ultime,

⁶⁰⁵ I-II q.114 a.4 ad 1^{um}. De même en I-II q.65 a.3 ad 1^{um}: « La vertu concernant la fin joue le rôle de principe et de moteur à l'égard de celles qui regardent les moyens ».

⁶⁰⁶ On notera que toutes les vertus impérantes, comme par exemple la vertu de religion pour des actes d'obéissances, donnent aussi et selon le même raisonnement leur forme aux actes des vertus impérées. Cependant c'est la charité seule qui peut impérer toute autre vertu (cf. M. LABOURDETTE, *La charité. Cours dactylographié*, Toulouse, 1960, p. 60s).

⁶⁰⁷ I-II q.1 a.6 obj.3.

⁶⁰⁸ S. PINCKAERS, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Béatitude*, (I-II QQ. 1-5), Paris-Tournai-Rome, 2001, p. 333.

⁶⁰⁹ I-II q.1 a.6.

il faut que ce soit comme tendant au bien parfait; car toujours le commencement d'une chose incline vers son achèvement, comme on le voit dans les ouvrages de la nature et dans ceux de l'art. Ainsi, tout commencement de perfection se dirige vers la perfection consommée, réalisée par la fin ultime.

*En second lieu, la fin dernière se comporte dans le mouvement qu'elle imprime à notre appétit, comme fait le premier moteur dans les motions d'un autre genre. Or il est manifeste que les causes secondes motrices n'exercent leur action qu'en étant mues elles-mêmes par le premier moteur. Ainsi, le désirable second ne peut mouvoir l'appétit qu'en raison de son rapport avec le désirable premier, qui est la fin ultime.*⁶¹⁰

L'homme tend naturellement à son bonheur. Le bonheur consiste en la possession d'un bien, supposé procurer ce bonheur, et vers lequel on tend donc, dans la mesure où on le désire. Mais l'homme ne désire pas des bonheurs limités, il souhaite le bonheur parfait qui correspond à sa soif quasi infinie que lui « permet » sa nature spirituelle; il désire le bien universel.

*La volonté tend naturellement vers sa fin ultime, car tout homme veut naturellement la béatitude. De cette volonté naturelle dérivent tous les autres vouloirs; car tout ce que veut l'homme, il le veut pour la fin.*⁶¹¹

Dans la mesure où l'on comprend que tout homme concret souhaite atteindre son bonheur plénier qui est unique, il semble évident qu'il se proposera de poser des actes qui lui permettront de l'atteindre. De l'unité d'être découle l'unité d'action, toutes deux ayant une seule et même finalité qui se les subordonne.

*Parce que la charité a pour objet la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude, elle s'étend à tous les actes de cette vie, non point en produisant elle-même de façon immédiate tous les actes des vertus, mais en les impérant.*⁶¹²

⁶¹⁰ *Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis (I-II q.1 a.6).*

⁶¹¹ *Voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem (I q.60 a.2). Cf. I q.82 aa.1-2; q.83 a.4; I-II q.9 a.3; q.10 a.1.*

⁶¹² *Quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum (II-II q.23 a.4 ad 2^{um}).*

C'est donc dans la mesure où ce bien particulier est considéré comme ordonné au bonheur ultime que l'homme le désirera, le choisira et s'efforcera de l'obtenir par les moyens adéquats, ceux des autres vertus que la charité impèrera⁶¹³.

Le point formel de l'argumentation ne consiste pas en la réponse à la question « comment se fait-il que l'homme tende vers le Bien parfait ? » ni au « pourquoi » d'une telle inclination, mais dans la nécessité intrinsèque que tout acte humain tende nécessairement au Bien parfait, serait-il subjectivement erroné⁶¹⁴. Il n'y a pas de « vacances » morales, où selon les temps ou circonstances l'homme vaquerait à d'autres activités a-morales⁶¹⁵, parce que « tout agent, tout être mû, agit ou est mû en raison d'une fin »⁶¹⁶ :

*Parmi les actions accomplies par l'homme, celles-là seules sont appelées proprement "humaines" elles appartiennent en propre à l'homme selon qu'il est homme. Et l'homme diffère des créatures privées de raison en ce qu'il est maître de ses actes. D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines les seules actions dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes, ce qui fait que le libre arbitre est appelé "une faculté de la volonté et de la raison". Il n'y a donc de proprement humaines que les actions qui procèdent d'une volonté délibérée (...) Or, il est manifeste que toute action procédant d'une puissance est produite par cette puissance selon le caractère de son objet et l'objet de la volonté c'est la fin et le bien. Il est donc nécessaire que toutes les actions humaines soient faites pour une fin.*⁶¹⁷

⁶¹³ On ne sera pas étonné de remarquer que ces deux arguments ont déjà été proposés tout au début de la *Somme théologique*. Il s'agissait alors de la « démonstration de l'existence de Dieu » (I q.1 a.3). Et comme Dieu est Celui envers qui nous tendons, comme notre béatitude, on comprend sans peine que saint Thomas propose la même argumentation. Le premier argument est celui des degrés de perfection qui correspond à la quatrième voie, le deuxième celui des causes efficientes ou des moteurs qui correspond à la deuxième voie.

⁶¹⁴ Cf. I q.1 a.7.

⁶¹⁵ Concernant les jeux et autres choses « peu sérieuses » : « Si ces jeux ne se proposent pas de fin extrinsèque, ils tendent au bien du sujet, qui y trouve un plaisir ou un repos. Or le bien de l'homme porté à la perfection, c'est sa fin ultime » (I-II q.1 a.6 ad 1^{um}).

⁶¹⁶ I-II q.6 a.1.

⁶¹⁷ *Actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint* (I-II q.1 a.1).

Dès qu'une action est posée de manière délibérée, c'est-à-dire par l'intelligence (mais pas nécessairement prudemment) et volontairement, c'est-à-dire en vue d'un bien, alors l'homme qui la pose en est le « maître », et l'action en question est nécessairement morale, quel qu'en soit l'objet. Cette universalité de la « présence » de la morale en toute action humaine fait toute notre dignité mais nous rend aussi « effroyablement » *responsable*.

A l'objection donc que nous ne pensons pas toujours à Dieu en toutes nos actions, saint Thomas répond:

*Il n'est pas nécessaire pour [tendre à la fin ultime] qu'on ait sans cesse à l'esprit la fin ultime, quand on désire ou fait quelque chose. L'influence active d'une intention première visant la fin ultime persiste en chaque mouvement de l'appétit en toute matière, alors même qu'actuellement on ne songe pas à l'ultime fin. Un homme en chemin ne pense pas au terme du voyage à chacun de ses pas.*⁶¹⁸

La raison contraignante, nous l'avons vu, est que tout acte humain est nécessairement finalisé et que toute fin est nécessairement une fin intermédiaire, c'est-à-dire intrinsèquement ordonnée⁶¹⁹ à la fin ultime.

Saint Thomas tirera d'ailleurs volontiers une analogie entre la fin ultime prise abstraitement et la fin ultime surnaturelle: « la charité tend vers la fin ultime considérée comme telle »⁶²⁰.

Si nous nous sommes permis de parler ici de l'ordination des fins⁶²¹ - ce qui pour l'un ou l'autre aura pu paraître comme un détour -, c'est que nous en aurons bientôt besoin dans notre démonstration.

§3 L'unité de l'acte humain

La charité est forme des autres vertus en tant qu'elle est leur cause efficiente et finale. La charité joue alors le rôle de puissance ou vertu impérante alors que l'acte de la vertu mue est dit impéré, comme on l'a dit plus haut⁶²². Comme ce couple –

⁶¹⁸ *Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quando cumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine* (I-II q.1 a.6 ad 3^{um}).

⁶¹⁹ Non pas quant à l'objet en tant que tel, mais quant à l'agent, l'homme.

⁶²⁰ II-II q.26 a.6 ad 1^{um}. Cf aussi I q.60 a.5; I-II q.109 a.3; II-II q.26 a.3.

⁶²¹ Pour une vue plus complète du sujet on pourra consulter J. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus. Opera omnia*, t.III/1, Madrid, 1972, p. 465-490.

⁶²² Cf. II-II q.23 a.4; a.8 ad 3^{um}.

acte impéré-acte impérant – aura un rôle important dans la suite de notre thèse nous en donnons ici déjà la théorie qui nous permettra plus tard de l'appliquer à l'un ou l'autre cas.

Au niveau expérimental tout homme posant un acte humain ou moral est bien conscient de ne poser qu'un seul acte. Quand je veux laver la vaisselle par amour de Dieu, je n'ai pas l'impression de poser d'abord un acte de charité puis, celui-ci étant consciemment achevé, de poser l'acte extérieur de « laver la vaisselle ». Mais en est-il bien ainsi au niveau de la structure psychologique (philosophique⁶²³) ? Ici, chaque acte est spécifié par son objet formel propre, et il est évident qu'un acte d'amour n'est pas un acte de tempérance. Bien plus, lorsque le voleur commet son vol dans une église, son acte est à la fois un vol et un sacrilège⁶²⁴. Il semble donc bien qu'un acte perçu psychologiquement comme unique est de fait multiple selon la spécification des diverses puissances mises en branle pour le poser.

Voyons ce qu'en pense saint Thomas.

*Rien n'empêche que des choses soient multiples sous un point de vue, et ne fassent qu'un sous un autre point de vue. Toutefois, il faut bien faire la différence entre ce qui est multiple absolument, et un relativement. Et à l'inverse entre ce qui est un absolument, et multiple relativement. En ce dernier cas, il en va de l'un comme de l'être. Or l'être envisagé absolument est substance, tandis que s'il est envisagé de façon relative, il n'est qu'accident ou même être de raison. C'est pourquoi tout ce qui est un substantiellement est absolument un, et relativement multiple. (...) Or, de même que dans la nature il existe un tout composé de matière et de forme, par exemple l'homme composé d'une âme et d'un corps, qui ne constitue qu'un seul être naturel malgré la multiplicité de ses parties. Ainsi, dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure se comporte comme une matière par rapport à l'acte d'une puissance supérieure, en tant que la partie inférieure agit sous l'influence de la puissance supérieure qui la meut; c'est aussi de cette manière que l'acte d'une cause principale se comporte comme une forme à l'égard de l'acte d'un instrument. Il est donc clair que commandement et acte commandé ne font qu'un acte humain, à la manière d'un tout qui comme tel est un, bien que multiple en raison de ses parties.*⁶²⁵

⁶²³ ... par opposition à la psychologie expérimentale.

⁶²⁴ Cf. I-II q.18 a.10.

⁶²⁵ *Nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. cap. de Div. Nom. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, quaedam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum*

Il y a analogie entre l'action humaine et la nature d'un être. Non seulement le composé d'un acte impérant et celui d'un acte impéré est un, mais l'unité de l'acte humain est semblable dans sa cohésion interne à l'unité de l'être humain composé d'une âme et d'un corps, c'est-à-dire à celle constituée par une forme et une matière. Or une telle unité est substantielle, puisque l'être constitué est une substance. Le type d'unité de l'action humaine est donc semblable à celle de l'être substantiellement un, elle est absolue. « C'est pourquoi tout ce qui est un substantiellement est absolument un, et relativement multiple ». Saint Thomas en conclut que l'unité de l'acte humain n'est pas de l'ordre qualitatif, accidentel, mais du même type que celle d'une substance pour les être. En d'autres termes l'acte humain, en tant qu'il est impéré par l'acte d'une autre puissance, est un acte d'une composition non accidentelle mais, à l'exemple de l'union des composés que sont le corps et l'âme, unité substantielle, per se⁶²⁶. « L'acte intérieur et l'acte impéré sont inséparables en réalité, sous peine de destruction »⁶²⁷. En ce cas, l'acte de la volonté, l'acte impérant, nous dit-il, joue le rôle de cause principale, et l'acte impéré de cause instrumentale. Or la double causalité ne produit au total qu'une seule action, essentiellement une, fondamentalement une.

*Chaque fois qu'un grand nombre d'éléments sont requis pour une action déterminée, l'un d'eux est nécessairement le principal, et tous les autres y sont ordonnés. Aussi y a-t-il dans chaque tout une partie formelle et dominante, d'où le tout reçoit son unité.*⁶²⁸

secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa (I-II q.17 a.4).

⁶²⁶ J. M. RAMIREZ, *De actibus humanis in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio* (QQ. VI-XXI), Opera omnia, t. IV, Madrid, 1972, p. 417.

⁶²⁷ S. PINCKAERS, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains*, t.1, Paris-Tournai-Rome, 1962, p. 396.

⁶²⁸ *Quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde et in quolibet toto necesse est esse unam partem formalem et praedominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiae, quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte (II-II q.49 a.6 ad 1^{um};*

De même que la matière est subordonnée à la forme qu'elle reçoit, ainsi en va-t-il aussi pour la cause instrumentale qui est essentiellement subordonnée à la cause principale qui l'informe. Cette unité de l'acte humain, dans le cas de la composition qui nous occupe, se fait en effet *per modum causae efficientis*. Des deux causes qui se trouvent mises en corrélation, c'est l'acte impérant qui est l'acte principal puisque c'est lui qui est la puissance motrice, celle qui meut la puissance inférieure. Dans cette relation l'acte impéré est ordonné intrinsèquement, transcendentement — dit Ramirez⁶²⁹ — à l'acte impérant, et c'est de ce dernier que « le tout reçoit son unité ». S'il n'en était pas ainsi, « si des puissances différentes n'[étaient] pas subordonnées entre elles, leurs actes [seraient] purement et simplement différents »⁶³⁰. Ce serait le cas si les deux actes n'avaient rien à voir à faire l'un avec l'autre, si ce n'est selon une relation accidentelle. Or la volonté impérante veut utiliser la puissance inférieure pour atteindre son but et de fait la meut, comme le fait une puissance motrice. Mais puisque la forme, dans toute action, vient de la fin qui est l'objet de la volonté, une telle relation ne peut être accidentelle et l'action est alors nécessairement une.

*Quand une puissance est motrice d'une autre, les actes correspondants ne font qu'un d'une certaine manière, car, dit Aristote, "il n'y a qu'un acte du moteur et du mobile" .*⁶³¹

Une telle conclusion a une plus grande portée qu'on pourrait le croire au premier abord. Le texte latin est encore plus expressif: « **idem** est actus moventis et moti ». Ceci est une dénégation absolue de notre impression imaginative selon laquelle les actes sont successifs. Ceci n'exclut pas que les parties du composé soient séparables en soi⁶³² puisque leurs objets spécifiques propres sont différents⁶³³, et par le fait même il faut en conclure qu'elles sont en soi réellement différentes. A l'occasion du commentaire d'un passage du livre des Physiques d'Aristote⁶³⁴, saint Thomas explique que la passion et l'action sont un même mouvement, mais qu'on

cf. I q.77 a.7).

⁶²⁹ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 417.

⁶³⁰ *Si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi* (I-II q.17 a.4 ad 1^{um}).

⁶³¹ *Quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus, nam idem est actus moventis et moti* (I-II q.17 a.4 ad 1^{um}).

⁶³² Cf. I-II q.17 a.4 ad 2^{um}.

⁶³³ Cf. I-II q.18 a.6.

⁶³⁴ *III Physic.*, lect.5 n.13. (205^b).

ne peut conclure pour autant qu'elles soient une même chose. Elles sont bien, en raison de leurs spécificités différentes, en soi réellement différentes. Mais dans l'acte posé, dans la réalité de l'action elles ne peuvent être qu'un⁶³⁵ et inséparables⁶³⁶. C'est dans la mesure où l'on comprend qu'il n'y a qu'un seul mouvement dans la réalité que l'on comprend aussi que les deux causes qui sont liées pour produire ce mouvement ne peuvent être qu'une, *per se*. « L'unité est plus profonde que la diversité des parties »⁶³⁷. Le commandement qui produit cette unité « naturelle », fait remarquer Pinckaers, « n'est pas le fait d'une pression extérieure ». Le commandement de la volonté « atteint les actes impérés de l'intérieur et leur imprime une ordonnance et une impulsion comme naturelles à la fin qui régit tout le processus de l'action humaine »⁶³⁸.

§4 Moralité abstraite et moralité concrète

Pour pouvoir répondre à la question que nous avons posé — qu'est-ce qui fait qu'un acte concret et réel est moralement bon et méritoire pour la vie éternelle ? — il faut considérer l'acte humain dans sa réalité concrète et non abstraitement.

A. La moralité de l'acte humain concret

Sans doute, tout acte humain et moral est spécifié par sa bonté propre qui lui vient de sa fin spécifique. Mais ceci n'est vrai qu'abstraitement.

*L'acte d'une vertu particulière (...) ne se prête pas seulement à être ordonné à la fin dernière pour en recevoir une valeur plus haute, il l'appelle, il en a besoin; cette ordination fait partie de ses exigences comme acte vertueux à qui il doit appartenir de rendre bon le sujet lui-même, de le qualifier en dépendance de sa fin, dans son orientation vers elle.*⁶³⁹

Pour qu'un acte de vertu soit vertueux en tant que tel (*reduplicative*) saint Thomas exige la charité. Ceci ne veut pas dire que les actes humains ne tirent pas leur moralité première de leur objet ou fin propre⁶⁴⁰ mais que, s'il est vrai que l'on puisse considérer un acte abstraitement et par là lui trouver une moralité tout aussi

⁶³⁵ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 421.

⁶³⁶ PINCKAERS le défend avec véhémence (*Les actes humains*, [96] p. 396).

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ PINCKAERS, *Les actes humains*, p. 397.

⁶³⁹ LABOURDETTE, *Charité*, p. 61.

⁶⁴⁰ Cf. II-II q.23 a.7.

abstraite et que, sous ce rapport, l'acte puisse être dit bon, mauvais ou ... indifférent « selon son espèce »⁶⁴¹, tout acte humain concret et réel, « considéré individuellement » (*in individuo consideratum*)⁶⁴² a, lui, toujours une valeur morale réelle. J'entends: il est soit bon et – pour un homme en état de grâce – surnaturellement méritoire soit un péché⁶⁴³. Mais la moralité de l'action, dans le cas d'un acte impéré, lui vient de la bonté ou malignité de l'acte de volonté qui l'engendre. Or la volonté est fondamentalement bonne ou mauvaise selon qu'elle s'est ordonnée à la fin dernière qu'est Dieu, ou non⁶⁴⁴. Pour un homme en état de grâce, c'est le cas qui nous intéresse, tout acte de volonté qu'il posera, hormis le péché, sera ordonné à la fin ultime. Mais ceci est aussi vrai pour tout acte impéré par elle, hormis le péché.

*Il appartient à la raison de la charité d'aimer Dieu de telle sorte qu'on veuille se soumettre à lui en toute chose, et qu'en toute chose on suive la règle de ses commandements.*⁶⁴⁵

Un acte vertueux⁶⁴⁶ est donc toujours et nécessairement l'acte d'une personne humaine qui aime Dieu par-dessus tout et dont l'agir, tout comme son être par la grâce sanctifiante, doit être aussi intrinsèquement surnaturellement amoureux.

*S'il lui manque l'ordination à la fin dernière, l'acte reste acte de jeûne, mais il ne reste pas vertueux simpliciter (...) C'est quelque chose d'intrinsèque à l'acte vertueux que l'ordination à la fin dernière, et donc la charité, vient apporter.*⁶⁴⁷

« Etre formé », comme le demandait saint Thomas dans le premier texte de ce chapitre⁶⁴⁸, signifie pour un acte non seulement qu'il soit ordonné extérieurement par la charité à la fin ultime, mais surtout qu'il soit lui-même comme informé de l'intérieur⁶⁴⁹. La bonté propre qu'il a, car il en a une, est celle que saint Thomas

⁶⁴¹ I-II q.18 a.8.

⁶⁴² I-II q.18 a.9.

⁶⁴³ Cf. I-II q.18 a.9 (cf. I-II q.114 a.3).

⁶⁴⁴ De cela il ne faudrait pas conclure qu'un homme en état de péché mortel ne pourrait pas poser des actes moralement bons mais seulement des péchés.

⁶⁴⁵ *Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et praeceptorum eius regulam in omnibus sequi* (II-II q.24 a.12). Cf. J. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus. Opera omnia*, t.III/1, Madrid, 1972, p. 487.

⁶⁴⁶ L'état de grâce est – rappelons-le – le cadre présupposé !

⁶⁴⁷ RAMIREZ, *De beatitudine*, p. 487.

⁶⁴⁸ Cf. II-II q.23 a.8.

⁶⁴⁹ GILLEMAN, *Le primat*, p. 49. Nous ne le suivrons pas, par contre, lorsqu'il dit : « Pas d'objet moral sans ordination intrinsèque à la fin dernière, dont témoigne la syndérèse » (*Ibid.*). L'objet moral est une chose, autre chose la relation de l'acte à la fin.

appelle « générique »⁶⁵⁰ ou « espèce naturelle »⁶⁵¹. L'acte de « jeûner » est, considéré en soi et abstraitement, sans la moindre moralité réelle. Il ne sera moral *in re* que lorsqu'un acte de volonté l'impèrera. Pinckaers, à l'instar de Labourdette⁶⁵², exprime cette même pensée en disant qu'il faut que de tels actes « soient 'moralisés' par la volonté »⁶⁵³. C'est cette relation intrinsèque de l'acte à la fin dernière qui le moralise, qui le fait être vertueux absolument parce qu'ordonné à la fin ultime. Or cette ordination ne lui est donnée que par la charité exclusivement⁶⁵⁴. G. Gilleman résume nous semble-t-il adéquatement le tout ainsi:

*Sans la bonté formelle qui vient de l'ordination à la fin, et dont on prétendrait « l'abstraire », l'objet particulier de l'acte de vertu ne constituerait qu'une réalité physique sans valeur morale.*⁶⁵⁵

Qu'on le comprenne bien: Cette relation à la fin dernière n'est ni de raison ni externe mais bien intrinsèque⁶⁵⁶, dans le sens où nous l'avons montré ci-dessus⁶⁵⁷.

B. L'apport de la charité à l'acte impéré

La question qui se pose alors est de savoir si un tel type d'ordination modifie de quelque manière l'acte en soi déjà vertueux. Labourdette répond par l'affirmative et catégoriquement: « il est clair que cette *information* met dans ces actes particuliers quelque chose de tout-à-fait réel ». ⁶⁵⁸ Qu'il en soit ainsi semble être la conséquence logique de la nécessaire unité de l'acte, puisque « la forme d'un acte suit toujours la

⁶⁵⁰ Cf. I-II q.18 aa.2 et 4.

⁶⁵¹ Cf. I-II q.3 ad 3^{um}; q.72 a.6.

⁶⁵² LABOURDETTE, *Charité*, p. 61.

⁶⁵³ *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains*, t.2, Paris-Tournai-Rome, 1966, [14] p. 176.

⁶⁵⁴ « Or il est manifeste que la charité, en tant qu'elle ordonne l'homme à la fin ultime, est le principe de toutes les oeuvres bonnes qui peuvent être ordonnées à cette fin » (I-II q.65 a.3).

⁶⁵⁵ GILLEMAN, *Le primat*, p. 44 (cf. I-II q.89 a.6 et ad 3^{um}).

⁶⁵⁶ Ici va se greffer toute la question du mérite. Il n'est pas inutile de savoir que pour un Vasquez le mérite n'exige pas la présence formelle de la charité ou, plus exactement, que tout acte de vertu infuse est en soi et à part entière méritoire de la vie éternelle, indépendamment de l'influence de la charité, et que la formation des actes moraux par la charité n'est qu'une « *quaestio esse non rerum, sed vocum* » (*In Iam-IIae*, t.1, disp. 88, n.4). Cité par J. ABEL, « l'influence de la charité dans la vie morale. Une controverse entre commentateurs de saint Thomas », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 27 (1970), p. 56-74). Cet article vaut le détour.

⁶⁵⁷ Chapitre 4^e §1 A. 2.

⁶⁵⁸ *La charité*, p. 62.

forme de l'agent qui produit cet acte »⁶⁵⁹ et que c'est la forme qui donne la spécification à toute action. L'acte ne pourra pas ne pas avoir été modifié. Etre spécifié par sa fin propre ou être élevé intérieurement à une fin autre, sachant que c'est la fin qui donne la forme à ce même acte, contraint à conclure à un changement interne. N'oublions pas que l'influence de la charité, comme celle de toute cause efficiente, est antécédente à l'acte vertueux concret et à ce titre communique sa forme à l'acte selon une priorité de nature.

*On doit dire que la charité est la fin des autres vertus, parce qu'elle les ordonne toutes à sa fin propre. Et, parce qu'une mère est celle qui conçoit en elle-même par un autre, on peut dire que la charité est la mère des autres vertus parce que, à partir de l'appétit de la fin ultime, elle conçoit les actes des autres vertus, en les impérant.*⁶⁶⁰

Les actes de vertus morales infuses ne sont pas causes d'eux-mêmes, c'est une cause « extérieure » qui leur donne l'existence, un acte de volonté, un acte de charité. Mais qu'elle est l'influence de la cause principale sur la cause instrumentale ? Est-elle purement extérieure, matérielle, mécanique ?

*Dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure se comporte comme une matière par rapport à l'acte d'une puissance supérieure, en tant que la partie inférieure agit sous l'influence de la puissance supérieure qui la meut; c'est aussi de cette manière que l'acte d'une cause principale se comporte comme une forme à l'égard de l'acte d'un instrument.*⁶⁶¹

La charité n'est pas que première dans l'intention, comme l'est toute cause finale, elle est aussi cause efficiente par rapport à l'action qui en découle. Mais cette efficacité est elle-même déjà formée par son but propre qui est son objet propre et adéquat. En « agissant », c'est-à-dire en causant, il est impossible que l'acte impère en « sorte indemne ».

⁶⁵⁹ II-II q.23 a.8.

⁶⁶⁰ *Caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos* (II-II q.23 a.8 ad 3^{um}).

⁶⁶¹ I-II q.17 a.4. Comme nous l'avons vu au §1 de ce même Article, saint Thomas appliquera ce principe général à la charité : « En morale, la forme d'un acte se prend principalement de la fin; la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, dont l'objet, et pour ainsi dire la forme, est la fin. Or, la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en une telle matière ce qui donne à un acte son ordre à la fin lui donne aussi sa forme. Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment⁶⁶¹, que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Ainsi, elle donne aussi à ces actes leur forme. Et c'est pour cela qu'elle est dite forme des vertus, car les vertus elles-mêmes ne sont telles que par rapport aux actes formés » (II-II q.23 a.8).

C. La qualité de l'information

Mais quelle est cette réalité qui vient modifier son être et qui lui advient de la charité ?

Labourdette, qui pourtant reconnaît que cette information implique un élément « tout-à-fait réel », n'y voit pourtant qu'une modalité⁶⁶².

Gilleman, quant à lui, va beaucoup plus loin. Il reconnaît explicitement, d'une part, que ce que la charité donne aux autres vertus est quelque chose d'« accidentel dans l'ordre de la nature » de la vertu elle-même, cette nature qui lui fait être telle vertu. Mais d'autre part, quant à son acte concret, la charité ajoute quelque chose d'« essentiel dans l'ordre de la moralité, *quantum ad genus moris* »⁶⁶³, à savoir ce qui lui fait d'être vertu⁶⁶⁴. Il explique cette « modification » ainsi : elle ne serait rien de moins qu'une participation de l'acte vertueux à la charité *elle-même* au point que « ces vertus et leurs actes sont des vertus de charité d'un degré inférieur »⁶⁶⁵. Il pense pouvoir tirer cette conclusion des textes mêmes de saint Thomas. De fait, les textes qu'il cite sont de la première jeunesse de l'Aquinate. Or, comme nous l'avions mentionné, Sherwin⁶⁶⁶ a montré que saint Thomas a abandonné sa première manière de voir, celle qui laissait entendre que la forme que donne la charité aux actes impérés était aussi du type de la cause formelle en tant que telle. Dans ses textes plus tardifs il ne reconnaît l'influence de la charité sur les autres vertus qu'en tant qu'elle est cause efficiente⁶⁶⁷.

Nonobstant cela saint Thomas enseigne bien, même dans ses toutes dernières œuvres, que

*la forme d'un acte se prend principalement de la fin; la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, dont l'objet, et pour ainsi dire la forme, est la fin. Or, la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en une telle matière ce qui donne à un acte son ordre à la fin lui donne aussi sa forme.*⁶⁶⁸

⁶⁶² Il suit apparemment les *Salmanticenses* (*De carit.*, d.7 dub.3, nos 48, 50, 52, 64).

⁶⁶³ *De ver.* q.14 a.6 ad 1^{um}.

⁶⁶⁴ *De car.* a.3 ad 9^{um} et ad 10^{um}.

⁶⁶⁵ *Le primat*, p. 48.

⁶⁶⁶ SHERWIN, *By knowledge*, p. 192-202.

⁶⁶⁷ «La charité n'est pas appelée forme des autres vertus de façon exemplaire ou essentielle, mais plutôt par mode d'efficience, en tant qu'elle impose sa forme à toutes» (II-II q.23 a.8 ad 3^{um}).

⁶⁶⁸ II-II Qu.23 a.8.

En conclure, comme il l'avait fait dans les *Sentences*, que « tous les habitus, qui sont dans les puissances mues par la volonté parfaite, participent à la forme de la charité »⁶⁶⁹, ne nous semblerait alors pas forcément exagéré.

Avec Ouwerkerk, dans la critique qu'il fait à Gilleman, nous concluons pourtant:

On peut lui concéder que la charité est déjà présente dans l'essence et conséquemment dans la définition de chaque vertu infuse spéciale, mais alors en ce sens que la vertu infuse par sa propre essence implique un ordre, une proportion à la charité, une réceptivité envers elle, qui est la condition pour que l'information par la charité soit intrinsèque à cette vertu; dans ce sens la vertu infuse est essentiellement une participation à la charité. Si Gilleman, au contraire, veut pousser plus avant⁶⁷⁰, nous ne pouvons le suivre.⁶⁷¹

Nous laissons à d'autre le loisir de creuser la question plus à fond et, en ce qui nous concerne, nous nous contenterons de reconnaître à l'acte vertueux impéré par la charité une modification interne qui lui permet d'être vertueux absolument, parce qu'ordonné concrètement et réellement à la fin ultime, ordination qui ne lui vient que de la charité.

Acquis

L'acte moral est un. Cette affirmation qui peut sembler d'une banalité sans pareille est à prendre très au sérieux, au sens fort. De fait nous remarquons que nos actes sont complexes et il est parfois difficile pour nous de distinguer si notre agir est pluriel ou un. C'est à raison de la réalisation de l'ordination de l'acte humain surnaturel à la fin ultime que la charité a ce rôle unitif puisqu'elle seule peut le faire. Rien n'atteint Dieu hors d'elle. En « intervenant » la charité ne fait pas que pousser à l'acte ni qu'ordonner à la fin ultime de l'extérieur, mais elle informe l'acte humain, lui donnant son sens ultime. Puisqu'elle seule peut ordonner à Dieu, elle est nécessaire omniprésente, c'est-à-dire nécessairement présente par son action à tout acte surnaturel posé. Cet acte humain composé d'un acte impérant et d'un acte impéré est donc tout aussi nécessairement un. Cette conclusion, on s'en rend compte, est d'importance. Elle touche non seulement notre travail mais la

⁶⁶⁹ *Ibid.* Cf. aussi *II Sent.* d.41 q.1 a.2.

⁶⁷⁰ Ce qu'il fait.

⁶⁷¹ *Caritas*, p. 50s.

compréhension de la morale elle-même, celle que l'on pourrait écrire avec un grand « M ».

Dans ce premier chapitre nous avons abordé en fait ici la « reconstruction » de l'acte humain, passant de l'analyse qui dépèce tout, distingue tout, sépare tout à la synthèse qui rend compte de la réalité concrète et plénière de l'acte humain, un⁶⁷². De fait, cette thèse synthétique est bien celle de saint Thomas.

*La vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, qui unit l'âme à Dieu (...) C'est pourquoi la perfection de la vie chrétienne entendue au sens absolu tient à la charité et, au sens relatif seulement, aux autres vertus. Et parce que l'être qui existe absolument a valeur de principe envers tout le reste, la perfection de la charité est le principe de cette perfection relative qui tient aux autres vertus.*⁶⁷³

L'interaction des vertus infuses et de la charité et la prépondérance donnée à celle-ci dans la vie morale surnaturelle, sans laquelle il n'y aurait pas de vie surnaturelle concrète, nous oblige à toujours lui reconnaître non seulement prééminence mais surtout omniprésence et omnipotence⁶⁷⁴. C'est elle qui donne à l'acte humain d'être réellement vertueux puisque c'est elle qui l'ordonne à la fin ultime de laquelle découle toute moralité. C'est elle qui unit tous les éléments constitutifs de l'acte moral concret pour qu'il soit un. Et c'est elle qui rend l'acte méritoire pour l'éternité.

⁶⁷² Ce manque de synthèse et de vue unitive est l'un de ceux dont le p. S. Pinckaers se plaignait au début des années soixante (*Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains*, t.1, Paris-Tournai-Rome, 1962, p. 396, 408).

⁶⁷³ *Vita autem Christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur (...). Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio Christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principium et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principium respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes* (II-II q.184 a.1 ad 2^{um}). C'est, on l'a remarqué, l'une des toutes dernières questions de la partie dite « morale » de la *Somme théologique* et qui peut en ce sens être considérée aussi comme une conclusion de celle-ci.

⁶⁷⁴ Ce dernier point sera tout spécialement l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE 5 : L'ACTION DES MOTEURS

Après avoir vu combien l'acte humain même dans la complexité de sa structure garde une unité qui lui vient de son ordination à la fin ultime, il nous faut considérer de manière plus approfondie le rôle de la cause efficiente, la nature de son activité.

On vient de le voir la charité a aussi cette fonction de cause efficiente. Mais de quelle efficence s'agit-il ? Faudra-t-il l'interpréter comme on l'a fait lorsqu'on lui a attribué le rôle de forme des vertus ou est-elle une vraie cause efficiente ? Ne serait-ce pas plutôt la grâce actuelle qui serait la cause efficiente adéquate de l'acte humain surnaturel ? Et si les deux, charité et grâce actuelle, étaient causes efficientes, quel serait leur type de relation ?

Art. 1 : L'efficience de la charité

§1 Charité et volonté

A raison de la finalité, et en particulier de la béatitude, qui est l'objet de la volonté et, en conséquence, de la charité, nous avons vu quel rôle unifiant celle-ci jouait pourtt acte humain. Elle attire tout à elle et subordonne tout acte humain à la finalité ultime, à Dieu. Mais cette unité de l'agir humain ne se prend pas que du côté de la fin. La charité est, avons-nous vu, aussi cause efficiente. C'est cette causalité que nous allons considérer de plus près maintenant, en particulier son mode d'action à raison cette fois de son sujet ou siège, à savoir la volonté.

Il y a deux manières de causer le mouvement. La première comme le fait une fin: on dit en effet que la cause finale meut la cause efficiente⁶⁷⁵. C'est ainsi que l'intelligence meut la volonté; car le bien connu est l'objet de la volonté, et la meut à titre de fin. La seconde manière de mouvoir est celle de l'agent; de même que le principe d'altération meut ce qui est altéré, le principe d'impulsion meut ce qui est mis en branle.

Et c'est ainsi que la volonté meut l'intelligence, et toutes les facultés de l'âme, comme dit S. Anselme dans le livre des Similitudes. En voici le motif: dans une série ordonnée de puissances actives, la puissance qui tend à une fin universelle meut les puissances qui ont pour objet des fins particulières (...). Or l'objet de la volonté est le bien et la fin pris en général. Chacune des autres

⁶⁷⁵ On reconnaît à la cause finale d'être *causa causarum*, la cause de toutes les autres causes (*In V Meta.* 1.3 n.6 ; *De ver.* q.28 a.7 ; *III SCG* c.17).

*puissances a rapport à un bien propre qui lui convient, par exemple, la vue tend à percevoir la couleur, l'intelligence à connaître la vérité. Et c'est pourquoi la volonté, à la manière d'une cause efficiente, met en activité toutes les facultés de l'âme, à l'exception des puissances végétatives, qui ne sont pas soumises à notre décision.*⁶⁷⁶

*C'est pourquoi, parce que la charité a pour objet la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude, elle s'étend à tous les actes de cette vie, non point en produisant elle-même de façon immédiate tous les actes des vertus, mais en les impérant.*⁶⁷⁷

Ces deux textes évoquent la cause efficiente des actes humains, de tout acte moral. Tous deux proposent le même argument pour justifier l'universalité de l'action de la volonté et de la charité : leur objet est le bien universel et la fin ultime. La conséquence en est la même : la volonté et la charité sont les principes de toutes les puissances et de tous les actes vertueux puisque leurs biens sont particuliers et donc ordonnés au bien ultérieur, le bien ultime et universel. Si saint Thomas peut tirer un tel parallèle strict entre volonté (état de grâce présupposé) et charité, c'est parce que la charité d'une part n'est qu'une vertu perfectionnant la faculté de volonté⁶⁷⁸ et d'autre part qu'elle seule, entre les différentes vertus qui ont leur siège dans la volonté, a le même objet que celle-ci: le bien universel qui est la fin ultime. Ouwerkerk remarque avec acuité « que tous les termes [que saint Thomas utilise pour l'activité de la charité] sont empruntés au traité général des actes humains et que la doctrine qui y est contenue est un simple prolongement de ce qui a été exposé sur la motion des facultés par la volonté »⁶⁷⁹. Parallélité ne veut pas dire

⁶⁷⁶ *Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares (...). Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur (I q.82 a.4).*

⁶⁷⁷ *Quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum (II-II q.23 a.4 ad 2^{um}). Cf. III Sent. d.23 q.3 a.1 sol.1.*

⁶⁷⁸ II-II q.24 a.1 (cf. I-I q.56 a.6 ; *De virt.* q.1 a.5). De plus, même quand elle est impérante, elle a pour sujet uniquement la volonté (*De car.* a.5 ad 6).

⁶⁷⁹ *Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin*, Nimègue, 1956, p. 39-40.

univocité: une faculté n'est pas un habitus ni vice versa⁶⁸⁰. Sans vouloir pousser la comparaison trop loin contentons-nous de prendre conscience du rôle nécessaire de cause efficiente qu'est la charité pour tout acte humain, serait-il simplement impéré.

Mais comment faut-il comprendre ce rôle « géniteur »⁶⁸¹ de la charité ? Comme accompagnateur (*concomitans*), par sa simple présence radicalement ordonnante (*in caritate*) ou comme vraie cause efficiente (*ex caritate*) ?

D'autre part, est-ce que la charité est le seul principe actif dans l'ordre de l'efficience ? On sait en effet que Dieu est l'agent premier et principal de toute chose et qu'il est donc nécessairement à l'origine de tout mouvement, ceux de la charité inclus. C'est donc lui qui va la mouvoir. Or cette action divine dans l'ordre surnaturel, Dieu la produit par le moyen de la grâce, précisons: non de la grâce sanctifiante mais de la grâce actuelle.

§2 « *In caritate* » ou « *ex caritate* » ?

L'une des manières d'aborder le type d'efficience de la charité est de la considérer dans son rôle de principe du mérite.

A. Pas de charité, pas de mérite

*Personne ne peut mériter sans qu'il n'ait dès le début la charité car le mérite sans la charité est impossible.*⁶⁸²

Pas de charité, pas de mérite – mérite surnaturel, s'entend⁶⁸³. La nécessité de la charité pour qu'un acte soit méritoire surnaturellement⁶⁸⁴ est pour saint Thomas absolue.

⁶⁸⁰ Nous avons mentionné au chapitre précédent l'« omnipotence » de la charité envers tous les actes des vertus morales, celles-ci conservant cependant leur spécificité propre. Le texte ci-dessus le rappelle: la charité n'élécite pas ces actes, elle les impère. En va-t-il de même pour la volonté? Oui, évidemment. S'il est vrai que la faculté de volonté en tant que telle est encore *ad multa*, dès que l'homme est en état de grâce elle est perfectionnée par la charité de sorte que tout acte de volonté délibéré est nécessairement un acte de charité, hormis le péché. Quant à savoir si elle est capable d'impérer des actes purement naturels alors qu'elle est perfectionnée par la charité, nous en traiterons dans le prochain chapitre.

⁶⁸¹ En *De car.* a.3 saint Thomas la nomme « mère de toutes les vertus ».

⁶⁸² *Nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest* (*De virt.* q.1 a.11 (cf. *II Sent.* d.17 q.1 a.3; *II Sent.* d.24 a.4 ad 4^{um}; *II-II* q.2 a.9 ad 1^{um}).

⁶⁸³ Nous rappelons que nous ne considérons ici que l'homme en état de grâce et

La réciproque est-elle vraie ? « Tout acte d'un homme possédant la charité est soit méritoire soit un péché, jamais il n'est indifférent »⁶⁸⁵ nous répond saint Thomas. Ainsi donc un homme en état de grâce, d'une part, peut bien pécher et son acte ne alors sera pas surnaturellement méritoire⁶⁸⁶ mais, d'autre part, si cet acte procède par contre de la charité il sera nécessairement surnaturellement méritoire.

*Tout acte procédant d'une volonté délibérée ne peut être que bon ou mauvais (...); et par conséquent il ne peut y avoir, en celui qui possède la grâce, d'acte procédant d'une volonté délibérée qui ne soit méritoire.*⁶⁸⁷

De même que tout acte humain concret ne peut être que bon ou un péché, de même en va-t-il sous le point de vue du mérite: il ne peut être que surnaturellement méritoire ou méritoire de peine s'il est peccamineux. En ce sens là, dire d'un acte qu'il est bon ou (surnaturellement) méritoire, charité présupposée, est parfaitement équivalent.

1. Les vertus morales infuses

Le mérite de l'acte bon provient-il exclusivement de la charité ou peut-il avoir d'autres sources ou principes concomitants à la présence de la charité ? Ne se pourrait-il pas que les vertus morales infuses aient elles aussi, à raison de leur surnaturalité intrinsèque, cette capacité de mérite ? Ce sont bien elles qui élicitent des actes vertueux (moraux⁶⁸⁸) qui sont en soi et par elles surnaturels !

Le fait que, manifestement, nous ne pensions pas toujours à Dieu tendrait à favoriser cette manière de voir. En un tel cas, puisque tout acte moral bon est méritoire, il suffirait qu'un tel acte soit posé « *in caritate* », en état de grâce, pour qu'il soit méritoire ce qui semblerait plus conforme à notre expérience

qu'un tel principe n'est à comprendre que dans sous cette condition. Qu'un homme en état de péché mortel puisse poser des actes naturellement bons et donc *naturellement* méritoires est devenu une trivialité depuis la condamnation de Baïus (« Toutes les oeuvres des infidèles sont des péchés, et les vertus des philosophes sont des vices » - DS 1925).

⁶⁸⁴ Un acte naturellement bon d'une personne en état de péché mortel est lui aussi méritoire en justice mais d'un mérite *naturel* (cf. *II Sent.* d.24 q.4 a.4 ad 4^{um}; I q.22 a.2 ad 5^{um}; *De malo* q.2 a.5 ad 7^{um}; II-II q.78 a.1 ad 2^{um}; q.110 a.4 ad 3^{um} et ad 4^{um}; q.11. a.1. ad 1^{um}). Ce n'est pas le cas qui intéresse notre thèse.

⁶⁸⁵ *Omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus indifferens* (*De malo* q.2 a.5 obj.11^{um}). A cette objection que d'aucun pose, saint Thomas répond : « *Concedimus* ».

⁶⁸⁶ « Sinon les péchés véniels seraient méritoires » (*De malo* q.2 a.5 ad 7^{um}).

⁶⁸⁷ *II Sent.* d.40 q.1 a.5.

⁶⁸⁸ Par opposition aux actes des vertus théologiques dont l'objet est Dieu.

psychologique. Saint Thomas ne dit-il pas: « pour qu'un acte soit méritoire, il n'est pas nécessaire que celui qui possède la grâce le réfère explicitement (*actu*) à Dieu »⁶⁸⁹ ? S'il suffisait de poser un acte vertueux quelconque, charité présupposée, mais sans que l'acte soit explicitement référé à Dieu pour que l'acte soit méritoire c'est que la simple présence (habituelle) de la charité par concomitance serait suffisante. Péchés exclus, évidemment.

De fait saint Thomas ne tient pas un tel enseignement. L'affirmation présentée ci-dessus (*De malo* q.2 a.5 ad 11^{um} ⁶⁹⁰) n'est en fait qu'une concession partielle. Saint Thomas ne répond là qu'au formel de l'objection qui voulait qu'il ne soit pas nécessaire de penser explicitement à Dieu pour qu'un acte soit méritoire, ce que saint Thomas concède. Une thèse importante, nous y reviendrons, mais qui n'est pas la réponse à l'ensemble de la question.

2. La grâce sanctifiante

Ne pourrait-on pas objecter que la grâce sanctifiante pourrait tout aussi bien jouer ce rôle de cause méritoire de l'acte puisque tout homme en état de grâce mérite le ciel ? Saint Thomas ne dit-il pas que « le Saint-Esprit qui habite en nous par la grâce, est une cause suffisante de vie éternelle »⁶⁹¹ et *a contrario* que qui ne l'a pas ne peut y accéder ?

Personne en état de péché ne peut mériter la vie éternelle s'il n'est réconcilié d'abord avec Dieu, si sa faute ne lui est pas pardonnée. Or tout ceci est l'oeuvre de la grâce. Car ce qui est dû au pécheur en tant que tel ce n'est pas la vie mais la mort⁶⁹².

Il est donc bien clair que sans grâce sanctifiante personne ne peut mériter le ciel. Dans le même article (I-II q.114 a.3) saint Thomas précise le rôle de la grâce sanctifiante: c'est à elle qu'il revient de donner à l'acte la capacité, le pouvoir d'être ordonné à Dieu:

Nul acte n'est ordonné par Dieu à un objet disproportionné à la faculté dont il procède; car il est établi par la Providence divine que nul être n'agit au delà de

⁶⁸⁹ *Ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum* (*De malo* q.2 a.5 obj. 11). A cette objection qu'il se pose, saint Thomas répond : «*Concedimus*».

⁶⁹⁰ Nous renvoyons, quant à la matérialité du texte incriminé, à la note précédente.

⁶⁹¹ I-II q.114 a.3 ad 3^{um}.

⁶⁹² Cf. I-II q.114 a.2.

*son pouvoir. Or, la vie éternelle est un bien sans proportion avec le pouvoir de la nature créée, car elle transcende même sa connaissance et son désir (...). Voilà pourquoi aucune nature créée n'est principe suffisant de l'acte méritoire de la vie éternelle, tant qu'elle n'a pas reçu en surcroît ce don surnaturel qu'on appelle la grâce.*⁶⁹³

La grâce sanctifiante est donc sans aucun doute plus qu'une simple condition *sine qua non* de la vie éternelle mais elle n'est malgré cela « que » proportionnante, qu'on nous pardonne ce « que » réductif. Etant un accident entitatif⁶⁹⁴ elle surélève la nature de l'homme la possédant et en fait un être surnaturel. Mais elle n'est « que » principe éloigné de l'agir, même s'il est vrai que les vertus morales infuses découlent d'elle. Le rôle de la charité est ordonnant, actuellement et activement, non seulement pour elle-même mais pour tout acte⁶⁹⁵.

B. Le mérite des vertus par la charité (*ex caritate*)

D'abord, saint Thomas nous rappelle simplement que « tout acte qui est posé par la charité [*ex caritate*] est méritoire »⁶⁹⁶. Il a toute une série de textes qui affirment avec force et comme une évidence qu'il en est ainsi⁶⁹⁷. Nous avons vu le motif de cette évidence dans le chapitre précédent:

*Dès lors que toutes les vertus sont ordonnées à la fin de la charité, celle-ci impère les actes de toutes les vertus; et c'est pourquoi on la nomme leur moteur, leur mère et leur racine.*⁶⁹⁸

Nous avons vu que la charité était forme des vertus. Mais cette « information » disions-nous, se fait non pas uniquement par la charité-fin ordonnante mais bien aussi et plus immédiatement par la charité cause efficiente, c'est-à-dire prise du côté de la faculté qui en est son siège, la volonté. De même que les principes

⁶⁹³ *Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius (...). Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur (I-II q.114 a.2 ; cf. II Sent. d.26 q.1 a.6).*

⁶⁹⁴ Cf. I-II q.110 aa.3 et 4.

⁶⁹⁵ Cf. *supra* I-II q.114 a.4.

⁶⁹⁶ *Sed verum est quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius (De malo q.2 a.5 ad 7^{um}).*

⁶⁹⁷ En plus de ceux que nous avons déjà mentionné, en particulier I-II q.114 a.4 et objections: II-II q.23 a.4 ad 2^{um}; *De car.* a.5 ad 3^{um}, ad 7^{um} et ad 9^{um}.

⁶⁹⁸ *Unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor (et mater et radix) earum (De car. a.3).*

généraux sur la fin peuvent être appliqués de manière analogique à la charité dans son rôle ordonnant à Dieu, de même aussi pouvons-nous appliquer de manière analogique les principes réglant la subordination des facultés entre elles à celle régnant entre la volonté et les autres facultés⁶⁹⁹. Impérer et commander, être moteur, sont bien les actes propres de la volonté⁷⁰⁰.

Pas de charité, pas de mérite.

Cela veut-il dire que seul un acte de vertu posé *ex caritate* peut être méritoire ? Saint Thomas répond indubitablement par l'affirmative⁷⁰¹, estimant que la simple présence de l'habitus ou vertu de charité est insuffisante. Le motif qu'il invoque est que « c'est l'acte qui rapporte un être à sa fin »⁷⁰². « L'ordination habituelle d'un acte vers Dieu ne suffit *aucunement*, car c'est par l'*opération* que l'on mérite, et *non* par l'habitus. »⁷⁰³

Il faut que l'acte *lui-même* soit méritoire. Or ce n'est le cas que s'il l'est dans son *être même*. Mais pour l'être, il faut qu'il soit ordonné à Dieu. Or seule la charité ordonne à Dieu et est par là cause de mérite.

*En effet, il faut considérer que la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu. Or le mouvement de l'âme humaine vers la fruition du bien divin est l'acte propre de la charité, et par lui les actes des autres vertus sont ordonnés à cette fin pour autant qu'elles sont soumises à l'impulsion [imperantur] de la charité.*⁷⁰⁴

⁶⁹⁹ Cf. C. VAN OUWERKERK, *Caritas*, p. 40.

⁷⁰⁰ Cf. I-II q.9 a.1; q.16 a.1; q.17 a.1^{um}.

⁷⁰¹ Cf. *II Sent.* d.17 q.1 a.3; *II Sent.* d.40 q.1 a.5; I-II q.114 a.4 et ad 3^{um}; *De malo* q.2 a.5 ad 7^{um}).

⁷⁰² *Unumquodque ordinatur ad finem per actum suum* (I-II q.21 a.1 ad 3^{um}).

⁷⁰³ *Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum caritatis exire in actum: quia quandocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi* (*II Sent.* d.40 q.1 a.5 ad 6^{um}).

⁷⁰⁴ *Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate* (I-II q.114 a.4).

Pour être méritoire il faut que l'acte soit ordonné à Dieu. Or ceci est l'« activité » propre de la charité, et d'elle seule.

P. de Letter résume le tout ainsi:

De même que les actes humains impérés par la volonté sont volontaires et ordonnés à la fin de la volonté, ainsi de même les actes des vertus impérés par la charité sont-ils méritoires puisqu'ils sont ordonnés à la fin de la charité qui est la fin surnaturelle ultime (...) Rien d'autre n'est requis, pas même que l'ordination à la fin de la charité ne soit exprimée autrement que par ce que l'ordination de l'acte à la fin propre de la vertu par laquelle il a été élicité n'implique. Par le fait que l'acte est ordonné à la fin propre de la vertu il est aussi ordonné à la fin de la charité puisqu'il est impéré par la charité, ce qui est présupposé pour l'acte infus.⁷⁰⁵

On comprend dès lors l'affirmation de saint Thomas:

C'est pourquoi le mérite de la vie éternelle appartient premièrement à la charité, et secondairement aux autres vertus pour autant que leurs actes se fassent sous l'impulsion de la charité.⁷⁰⁶

Tout surnaturels que soient les actes des vertus morales infuses ils n'ont pas en eux-mêmes, c'est-à-dire à raison de leur objet spécifique, la cause de leur mérite. Mais impérés par la charité qui ainsi les informe, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ces actes posés réellement deviennent méritoires, à raison de la charité.

§3 Efficience actuelle ou virtuelle ?

La simple *présence* de la charité étant insuffisant pour justifier le mérite des actes humains elle doit donc avoir sur eux une action impérante, plus active, qu'ils soient posés *ex caritate*. Mais la charité doit-elle être la cause efficiente immédiate, actuelle de chaque acte, ou peut-elle n'être que le principe d'une série d'actes, son action étant alors en quelque sorte virtuelle⁷⁰⁷ ?

⁷⁰⁵ *Sicut igitur actus humani, a voluntate imperati, sunt voluntarii et ordinati in finem voluntatis; ita etiam actus virtutum a caritate imperati sunt meritorii, quia sunt ordinati in finem caritatis, qui est ultimus finis supernaturalis hominis (...). Neque aliud quid requiritur, neque etiam ordinatio in finem caritatis exprimi debet alio modo ab eo quem implicet ordinatio actus ad finem proprium virtutis a qua est elicitus. Ipso enim facto quod actus est in finem virtutis ordinatus, cum sit, ut de actu infusae supponitur, a caritate imperatus, in finem etiam caritatis ordinatur* ("De ratione meriti sec. s. Thomam", *Analecta gregoriana*, vol. XIX (sectio B; n.9), 1939, p. 108).

⁷⁰⁶ *Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur.* (I-II q.114 a.4).

⁷⁰⁷ Par virtuel nous entendons l'acte de charité actuel et psychologiquement conscient, c'est-à-dire posé avec attention, duquel s'ensuivra intentionnellement un ou des

A. L'attention à la fin ultime, à Dieu

Qu'on ne pense pas à Dieu explicitement lors de chaque acte que l'on pose est affaire d'expérience. Mais comment justifier alors l'activité de la charité puisque celle-ci a justement Dieu pour objet ?

*Il n'est pas nécessaire qu'une intention actuelle ordonnant l'acte à la fin ultime soit conjointe à toute action qui se propose une fin prochaine et intermédiaire.*⁷⁰⁸

En d'autres termes: « un homme en chemin ne pense pas au terme du voyage à chacun de ses pas »⁷⁰⁹, ce qui n'empêche pas que tout pas le fasse se rapprocher du but et finalement qu'il l'atteigne. La force intentionnelle qui découle du désir ou vouloir du but est telle qu'elle ordonne de fait tout acte qui n'y tendrait pas par lui-même.

Mais dans ce cas, quel est le mode de l'efficiencia de la charité ?

B. L'effet d'un acte de charité dans le sujet

1. Une fois suffit, car il ordonne tout

*L'ordination habituelle d'un acte vers Dieu ne suffit aucunement, car c'est par l'opération que l'on mérite, et non par l'habitus. Il n'est cependant pas nécessaire qu'une intention actuelle ordonnant à la fin ultime soit conjointe à toute action qui se propose une fin prochaine ; il suffit qu'une fois, et d'une manière actuelle, toutes ces fins prochaines soient référées à la fin ultime. C'est ce qui se passe quand, par la pensée, l'on se règle tout entier sur l'amour de Dieu ; à partir de ce moment en effet, tout ce qui a rapport à soi se trouve ordonné à Dieu. A quelque moment que l'habitus de charité passe à l'acte, il se fait une ordination de tout l'homme vers la fin, et par conséquent aussi de toutes les opérations en lesquelles il poursuit son bien propre.*⁷¹⁰

actes qui en dépendent mais qui seraient posés quant à eux sans référence consciente explicite à ce premier acte, avec une certaine inattention actuelle.

⁷⁰⁸ *Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum* (II Sent. d.40 q.1 a.5 ad 6^{um}; cf. aussi *De malo* q.2 a.5 ad 11^{um}).

⁷⁰⁹ I-II q.1 a.6 ad 3^{um} (cf. *De malo* q.2 a.5 ad 11^{um}).

⁷¹⁰ *Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum caritatis exire in actum: quia quandocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius*

Ainsi donc, pour saint Thomas, l'ordination à la fin ultime que confère l'état de grâce et qui est accompagné de la vertu de charité, est en soi et à elle seule insuffisante pour que des actes qui seraient posés soient par le fait même surnaturels. Pour qu'un acte soit en lui-même surnaturel et méritoire il faut qu'il soit produit par un acte de charité. Nonobstant cela, saint Thomas estime que pour qu'un acte d'une vertu quelconque soit ordonné à la fin ultime un acte de charité actuel visant la fin ultime explicitement n'est pas nécessaire. De cela il s'en suit qu'une intention visant l'objet formel d'une vertu quelconque, c'est-à-dire se portant sur une fin particulière, est suffisante. Quant à la charité qui accompagne un tel acte se pose la question de son type d'« activité ». Saint Thomas répond ici que tout acte de charité ordonne nécessairement tout l'homme et donc toutes ses activités humaines vers Dieu quel que soit le bien immédiat qu'il se propose, péché exclus évidemment. Bien plus, il estime qu'un seul acte de charité posé une seule fois suffit pour que se réalise cette ordination⁷¹¹. En choisissant Dieu par un acte actuel de volonté ou de charité, comme fin ultime de son existence, l'homme ordonne conséquemment toute sa vie, toute son activité à Dieu. C'est ce que nous avons nommé un acte de charité virtuel⁷¹². Au chapitre précédent nous avons rappelé la nécessaire subordination des fins particulières ou intermédiaires à la fin ultime, exigée par la logique interne de l'activité humaine⁷¹³. Nous avons ici une application particulière de ce principe fondamental.

Cette assertion de saint Thomas sur l'ordination des fins intermédiaires à la fin ultime est aussi vraie lorsque l'on considère le corrélatif de l'acte dans son sujet, la volonté.

Dans une série ordonnée de puissances actives, la puissance qui tend à une fin universelle meut les puissances qui ont pour objet des fins particulières (...). Or l'objet de la volonté est le bien et la fin pris en général. Chacune des autres puissances a rapport à un bien propre qui lui convient, par exemple, la vue tend à percevoir la couleur, l'intelligence à connaître la vérité. Et c'est pourquoi la volonté à la manière d'une cause efficiente, met en activité toutes les facultés

hominis in finem ultimum, et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi (II Sent. d.40 q.1 a.5 ad 6^{um}).

⁷¹¹ Quand saint Thomas dit qu'il suffit d'« une seule fois », il ne le prend pas comme réponse à la question du casuiste qui se demande combien de fois il faut poser un acte de charité dans sa vie. Evidemment. Il s'agit ici d'une question de principe de la psychologie philosophique.

⁷¹² Cf. *De car.* a.11 ad 2^{um}.

⁷¹³ Cf. I-II q.1 a.6.

*de l'âme à l'exception des puissances végétatives qui ne sont pas soumises à notre décision.*⁷¹⁴

La volonté étant fixée sur son objet ultime qui est le bien universel et qui n'est autre que la fin universelle, c'est-à-dire qui renferme en soi tout bien, toute fin, meut aussi nécessairement toutes les autres puissances qui n'ont pas cette fin pour objet. La volonté utilisant leurs fins particulières pour atteindre cette fin ultime, les ordonnent à elle, nécessairement, car c'est tout l'homme, son et leur sujet, qui s'ordonne à Dieu par elle, « *se et omnia sua* »⁷¹⁵. Impérer ou commander les actes des vertus ou des puissances c'est pour la volonté évidemment la même chose puisque les actes ne peuvent être élicités que par une puissance.

*La charité est comme dans un sujet, en une puissance seulement, à savoir dans la volonté, qui par son pouvoir met en mouvement les autres puissances, et selon cela nous sommes obligés d'aimer Dieu de tout notre esprit et de toute notre âme, pour que toutes les forces de notre âme soient appelées en déférence à l'amour divin.*⁷¹⁶

Et ici, qui dit volonté, dit charité⁷¹⁷.

2. ... car l'intention persiste

La difficulté psychologique que nous avons lorsque nous parlons d'un acte humain, est que nous le concevons toujours comme fondamentalement transitif, fugitif. Aussitôt posé, aussitôt terminé. Ce n'est vrai que quant à l'impulsion dynamique. Pour le comprendre, le cas du mariage peut être fort éclairant. Les canonistes distinguent le mariage *in fieri* et le mariage *in facto esse*. Le premier constitue le mariage, c'est le consentement actuel que se donnent les époux; le deuxième est l'état de mariage qui s'en suit. Le premier est bref, transitif, il consiste dans le double oui. Pourtant, il est au principe de l'état de mariage et en fait partie comme

⁷¹⁴ *In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares (...). Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur* (I q.82 a.4).

⁷¹⁵ *De malo* q.2 a.5 ad 11^{um}.

⁷¹⁶ *Caritas est, sicut in subiecto, in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias; et secundum hoc Deum iubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris* (*De car.* a.5 ad 6^{um}).

⁷¹⁷ Cf. I-II q.114 a.4.

le premier point de la ligne marque le début de cette ligne, et en fait pourtant partie. Eh bien, il en va aussi ainsi de l'acte humain!

*L'influence active [virtus] d'une intention première visant la fin ultime persiste en chaque mouvement de l'appétit en toute matière, alors même qu'actuellement on ne songe pas à l'ultime fin.*⁷¹⁸

Ceci vaut bien sûr quand il s'agit d'une fin particulière qui subordonne tous les actes nécessaires à l'accomplir, « comme c'est le cas si quelqu'un voulant faire un pèlerinage en l'honneur de Dieu achète à cet effet un cheval, sans penser à Dieu actuellement, mais seulement au moyen qu'il avait de fait déjà ordonné à Dieu; et ceci est méritoire »⁷¹⁹. Mais bien plus:

*Il faut considérer que si la vertu de la cause première demeure dans les causes subordonnées, l'intention de la fin principale demeure aussi virtuellement dans toutes les fins secondaires ; et voilà pourquoi quiconque poursuit une fin secondaire, par le fait même dirige virtuellement son intention vers la fin principale. Lors donc qu'un homme s'est ordonné lui-même à Dieu, comme à sa fin dernière, l'intention de cette fin qui est Dieu , la bonté souveraine, demeure virtuellement dans tout ce qu'il fait pour lui-même et par conséquent, il peut mériter en tout , s'il a la charité.*⁷²⁰

Ce n'est pas que l'intention première qui demeure — notons le terme et comprenons-le au sens fort — en elle-même ou pour elle-même. Dans un tel cas, les actes dits en soi indifférents, comme acheter un cheval, reçoivent leur moralité de l'intention principale. Dans ce dernier texte, saint Thomas va plus loin. Ce sont aussi des actes moraux « complets », c'est-à-dire ayant en eux-mêmes leur moralité comme payer ses dettes et embrasser son enfant, qui sont ordonnés à la fin ultime en raison de cette intention prédominante de la volonté. Elle demeure dans toutes les fins secondaires, dans toutes les causes secondes qui lui sont subordonnées, qu'elle s'est subordonnée. L'ordination à la fin ultime, à Dieu, est alors dite virtuelle

⁷¹⁸ *Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur (I-II q.1 a.6 ad 3^{um}; cf. De malo q.2 a.5 ad 11^{um}).*

⁷¹⁹ *De malo q.2 a.5 ad 11^{um}.*

⁷²⁰ *Sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur, aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo apostolus praecipit quod omnia in Dei gloriam referantur (De car. a.11 ad 2^{um}).*

parce que sa « force » (*virtus* en latin) d'intention et de subordination demeure en son sujet, l'homme en état de grâce⁷²¹.

3. La cessation de la force intentionnelle

Quand cesse la force ordonnante de la volonté, de la charité en particulier ? Lorsque l'homme pose un acte en contradiction⁷²² avec la fin ultime qu'il avait choisit, c'est-à-dire non pas par un simple péché véniel qui concerne les moyens, mais par un péché mortel⁷²³ qui touche et concerne la fin ultime⁷²⁴, alors, tout comme il n'est plus lui-même en tant qu'homme ordonné à Dieu, de même ses actes subséquents ne le sont plus non plus. L'acte de charité comporte en lui-même une ordination de tout notre être et de tous nos actes à Dieu, fin surnaturelle ultime. Tant que cette ordination n'est pas révoquée par le péché mortel, tous nos actes vertueux, de soi, doivent être regardés comme virtuellement impérés par cette acte de charité et comme recevant de lui leur valeur méritoire.⁷²⁵

Seul un acte volontaire de même qualité touchant la fin ultime peut anéantir l'ordination à telle fin ultime⁷²⁶. Aussi donc, tant que l'homme en état de grâce le reste, commettrait-il mille péchés véniels⁷²⁷, tous ses autres actes moraux resteront ordonnés à la fin ultime et seront par le fait même méritoires.

⁷²¹ Cf. dans le même sens *II Sent.* d.40 q.1 a.5.

⁷²² « Une chose peut être empêchée par une autre de deux manières. D'abord par manière de contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur (...). En second lieu, du fait d'un certain manque, en ce sens que la chose empêchée n'aura pas tout ce qui est requis à sa pleine et entière perfection. » (*I-II* q.4 a.5 ad 4^{um})

⁷²³ Cf. *I-II* q.88 a.1.

⁷²⁴ A la question de savoir si la sensualité pouvait être siège d'un péché mortel saint Thomas répond: « De même que le désordre qui attaque le principe de la vie corporelle cause la mort corporelle, de même celui qui attaque ce principe de vie spirituelle qu'est la fin ultime cause cette mort spirituelle qu'est le péché mortel. Or il appartient non à la sensualité mais uniquement à la raison d'ordonner les choses à leur fin; pareillement de les en détourner. C'est la preuve que le péché mortel ne peut pas exister dans la sensualité, mais seulement dans la raison » (*I-II* q.74 a.4).

⁷²⁵ Ch.-V. HERIS, Notes et Appendices de la *Somme théol.*, La Grâce (QQ. 109-114), 1961, p. 411.

⁷²⁶ On sait que tout acte volontaire ne se termine pas avec sa cessation « actuelle » mais qu'il laisse l'inclination à l'objet tant que cet acte n'est pas révoqué par un acte contraire, de déplaisir s'il s'agit d'un péché. Cette inclination n'est pas qu'une disposition ou un habitus, selon les cas, mais une réelle adhésion continue à l'objet (cf. *II Sent.* d.35 q.1 a.4 ad 4; *IV Sent.* d.16 q.2 a.1; *I-II* q.86 a.1 et ad 2^{um}; a.2 et ad 1^{um}; *III* q.87 a.1; a.2 et obj.; a.3 et ad 1^{um}).

⁷²⁷ Cf. *I-II* q.88 a.4.

4. Ne vouloir même qu'une fin particulière et intermédiaire suffit

*Si la vertu de la cause première demeure dans les causes subordonnées, l'intention de la fin principale demeure aussi virtuellement dans toutes les fins secondaires.*⁷²⁸

L'acte de charité posant dans les facultés ou vertus une information immanente, persistante, celle-ci continue d'être ce qu'elle est: ordonnant virtuellement, c'est-à-dire réellement, les actes de ces facultés à la fin ultime. Saint Thomas en conclut logiquement:

*Et voilà pourquoi quiconque poursuit une fin secondaire, par le fait même dirige virtuellement son intention vers la fin principale. Lors donc qu'un homme s'est ordonné lui-même à Dieu comme à sa fin dernière, l'intention de cette fin qui est Dieu, la bonté souveraine, demeure virtuellement dans tout ce qu'il fait pour lui-même et, par conséquent il peut mériter en tout s'il a la charité.*⁷²⁹

Aussi:

*Chez qui possède la charité, pour qu'un acte soit méritoire il n'est pas requis qu'il soit rapporté en acte à Dieu, mais il suffit qu'il soit rapporté en acte à quelque fin convenable, qui est rapportée à Dieu de façon habituelle.*⁷³⁰

Autant il est nécessaire que l'acte humain soit posé en charité (*in caritate*) et même par la charité (*a caritate, ex caritate*), autant il n'est pas nécessaire que l'intention soit actuellement Dieu. La force de la volonté quant à la fin est donc bien plus forte que d'aucuns se l'imaginent: elle engage durablement, c'est-à-dire pour toujours et dans l'éternité, tant qu'elle n'a pas été révoquée par un péché mortel. Aussi l'assertion faite au chapitre précédent quand nous parlions de la forme de la charité et selon laquelle l'emprise de la charité sur les actes humains était « omnipotente », se trouve-t-elle oh combien, confortée par cette affirmation de saint Thomas: il suffit de poser un acte moralement bon, quel qu'il soit, pour qu'il soit méritoire parce qu'il est alors nécessairement sous l'emprise de la volonté, parce qu'il a été nécessairement posé par cette volonté qui adhère à son bien souverain de toute sa

⁷²⁸ *Sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis (De car. a.11 ad 2^{um}).*

⁷²⁹ *Unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem (...). Sic igitur, aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat (De car. a.11 ad 2^{um}; cf. II Sent. d.40 q.1 a.5 ad 6^{um}).*

⁷³⁰ *Ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum (De malo q.2 a.5 ad 11^{um}).*

force, de toutes ses forces, et qu'elle s'est subordonné toutes les vertus dont elle impère tout acte.

Résumons avec saint Thomas:

Rapporter [tout] habituellement à Dieu est différent que de rapporter [tout] virtuellement. Car celui qui ne fait rien, rapporte [tout] à Dieu habituellement et il n'atteint rien en acte, comme quand il dort. Mais rapporter quelque chose à Dieu virtuellement, c'est le propre de l'agent qui le dispose à Dieu en vue de la fin. C'est pourquoi habituellement rapporter [tout] à Dieu ne tombe pas sous le précepte; mais lui rapporter tout virtuellement tombe sous le précepte de la charité : puisque ce n'est rien d'autre qu'avoir Dieu comme fin ultime.⁷³¹

La seule condition pour que tout acte puisse être référé à Dieu c'est qu'il soit référable, c'est-à-dire en soi moralement bon ou indifférent ou, négativement, qu'il ne s'agisse pas d'un péché.

Résumons

L'acte d'une vertu n'est jamais un « être » abstrait, qu'il ne faudrait considérer que quant à son sujet immédiat, la puissance, ou à son objet formel spécifique. S'il est vrai que tout acte humain est par le fait même moral, sa moralisation réelle lui vient de la charité, avions-nous vu au chapitre précédent. Mais pour devenir moral, l'acte doit être causé par un principe efficient de moralisation qui est tout aussi indispensable et intrinsèquement nécessaire que la moralité vertueuse qu'il donne, parce qu'il lui est corrélatif. La charité comme principe impérant est tout aussi omnipotente que son action ordonnante à la fin ultime. On le comprend dès lors : un tel acte est impétré de surnaturel car ses multiples principes le sont aussi et même essentiellement, ce qui le rend surnaturellement méritoire⁷³². Leur

⁷³¹ *Aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub praecepto; sed virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub praecepto caritatis: cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem (De car. a.11 ad 3^{um}).*

⁷³² OUWERKERK a fait remarquer que saint Thomas n'utilisait presque jamais le concept de vertu *surnaturelle* pour les vertus morales. Cependant si le terme n'y est pas ou peu, ce qu'il exprime, son contenu et concept s'y trouve plus que fréquemment. « Cette relation de conformité [de l'acte d'une vertu morale infuse] à la fin surnaturelle établit cette activité dans l'ordre moral, mais dans un ordre moral qui dépasse celui qui se rapporte seulement à des fins morales naturelles. L'acte a donc une moralité 'surnaturelle' ». (*Caritas*, p. 55)

« surnaturalité s'effectue au niveau proprement moral et n'appartient pas à un ordre statique et ontologique »⁷³³.

Art. 2 : Le rôle de la grâce

La charité est au principe de toute action humaine, morale et méritoire, puisqu'elle impère tout acte humain de l'homme en état de grâce. Bien qu'infusée par Dieu, elle est un habitus, un principe d'action immanent en l'homme; elle demeure en lui, son sujet étant la volonté. Peut-on en conclure que la causalité efficiente de la charité est l'explication ultime et suffisante à tout acte surnaturel de l'agir humain ? Est-ce l'homme lui-même, s'il possède la charité, qui est le principe adéquat de la mise en branle de cette même charité-efficiente, de son actuation, puisqu'elle est sienne ? Nous touchons ici à la question du rôle de Dieu dans l'activité humaine, en particulier quand elle est surnaturelle. Métaphysiquement, c'est tout le jeu de l'ordre des causes que nous abordons. Pour résoudre la question il nous a semblé bon et nécessaire de partir des principes les plus généraux – le gouvernement divin – pour aboutir à l'acte de la vertu morale infuse concrètement posé, *in situ*. Sur ce chemin nous rencontrerons la question éminemment importante et non moins disputée de la liberté humaine face à l'action efficace de Dieu. Comme nous l'avons expliqué dans notre introduction, nous avons décidé de ne pas entrer en ce domaine, laissant un point d'interrogation sur l'incidence de nos conclusions sur cette question, nous accordant le droit de l'aborder si la nécessité l'exigeait, bien sûr.

§1 Le gouvernement divin

Puisque l'homme est une créature et non pas un être absolument indépendant — seul Dieu l'est — il est clair qu'il ne peut être, à lui tout seul, le principe premier et absolument adéquat de ses activités morales surnaturelles. D'autant moins que même pour ses activités les plus naturelles et les plus communes il a besoin de Dieu⁷³⁴. Cette activité de Dieu n'est cependant pas subséquente, auxiliaire, mais — selon l'ordre de la nature — antécédante : Il est aussi celui qui « permet » à l'homme

⁷³³ OUWERKERK, *Caritas*, p. 56.

⁷³⁴ Cf. I q.104 a.1.

d'agir. Cet agir humain est réglé par ce qu'on appelle le « gouvernement divin » ou la Providence⁷³⁵.

*Puisqu'un être excellent ne peut produire que des choses excellentes, il ne convient pas à la souveraine bonté de Dieu de ne pas conduire à leur perfection les réalités créées par lui. Or la perfection dernière d'un être se trouve dans l'obtention de sa fin. Il appartient donc à la bonté divine, après avoir donné aux choses l'existence, de les acheminer à leur fin (ad finem perducatur). Ce qui est gouverner.*⁷³⁶

La bonté de Dieu envers nous ne s'arrête donc pas à notre création ni à notre maintien dans l'existence. « De même que rien ne peut exister qui ne soit créé par Dieu, de même rien ne peut exister qui ne soit soumis à son gouvernement »⁷³⁷. Sa sollicitude s'étend aux moyens dont nous avons besoin pour atteindre notre fin qui est Lui-même, car Dieu ne nous a pas créés pour simplement exister, pour nous ébattre sur terre, mais essentiellement pour qu'Il puisse nous aimer au ciel, éternellement, ce qui sera notre béatitude. Gouverner, c'est cela : nous conduire au ciel. Mais comment ?

*Il faut considérer deux choses dans le gouvernement: le plan de ce gouvernement, qui n'est autre que la providence; et l'exécution de ce plan. En ce qui concerne le plan du gouvernement divin, Dieu gouverne immédiatement toutes choses; quant à l'exécution, Dieu gouverne certaines réalités par des intermédiaires. La raison en est que Dieu étant l'essence même de la bonté, tout ce qu'on lui attribue doit réaliser la perfection qui lui est propre. Or la perfection, en tout genre d'idée ou de connaissance pratique, comme le plan d'un gouvernement, consiste à connaître les réalités particulières où se déploie l'activité (...). Il faut donc dire que Dieu tient compte dans son gouvernement des plus petits détails. Mais puisque le gouvernement doit conduire à la perfection les choses gouvernées, il s'ensuit que le gouvernement sera d'autant meilleur qu'une plus grande perfection leur est communiquée par celui qui gouverne. Or il est plus parfait d'être bon soi-même, et en même temps cause de bonté pour les autres, que d'être simplement bon en soi.*⁷³⁸

⁷³⁵ Cf. I q.22 et qq.103-105.

⁷³⁶ *Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducatur. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur. Quod est gubernare (I q.103 a.1).*

⁷³⁷ I q.103 a.5.

⁷³⁸ *In gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis. Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus (...). Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat (I q.103 a.6).*

Le gouvernement divin n'est pas que « moral », comme s'il ne se réduisait qu'à des *attraits* auxquels l'homme aurait à répondre. Il est beaucoup plus pénétrant parce que la bonté de Dieu veut le bien et le bonheur de ceux qu'Il dirige. Il leur communique alors de sa bonté, Il les *pousse*, littéralement, à être bon.

Sachant que c'est la bonté de Dieu qui régit la vie de chaque homme on comprend l'inanité du recours à la liberté de l'homme, comprise comme capacité de choisir soit le bien soit le mal, pour justifier sa dignité. Vouloir l'homme « absolument libre » et « maître suprême de ses actions » pour qu'il puisse être dit digne — comme si être « libre de Dieu » pouvait nous rendre plus grand —, c'est montrer qu'on ne comprend ni ce qu'est la vraie liberté de l'homme⁷³⁹ ni — ce qui est pire — combien l'amour de Dieu envers nous est un amour qui veut notre bonheur personnel et que lui seul peut donner. Or Dieu veut tant notre bonheur qu'Il fait tout pour que nous l'obtenions, qu'Il fait tout pour que nous ne le manquions pas. Or c'est ce « problème » qui est sous-jacent à toute la question de la relation entre la motion de Dieu et l'activité propre de l'homme : l'efficience de la volonté de Dieu.

Ainsi donc c'est la question de l'amplitude de l'action divine en nous qui se pose et, corrélativement, celle de l'autonomie de l'homme dans son agir propre. Pour un tenant de la conception moderne de la liberté plus l'action de Dieu sera profonde moins il se considérera libre. Pour le chrétien et celui qui a une juste compréhension du don de la liberté comme capacité à l'obtention de la pleine perfection que Dieu seul peut donner, il en ira inversement⁷⁴⁰.

Dans ce contexte se pose la question du rôle d'une activité « purement » humaine. Dieu saura-t-Il accorder à sa créature une légitime liberté ? L'action du gouvernement de Dieu se résume-t-il à souffler dans les voiles du bateau dont l'homme serait le timonier, celui-ci le dirigeant à son gré ? Se restreint-elle à ne lui donner qu'une impulsion initiale ?

Sachant que l'homme est doué de libre arbitre, il semble qu'il puisse, si ce n'est contrecarrer le gouvernement divin, du moins avoir une certaine liberté d'action digne d'un être doué de cette faculté. N'est-il pas lui aussi cause seconde, principe de ses propres actes ?

⁷³⁹ On ne se lassera pas de renvoyer, pour la question de la compréhension de la liberté, à S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, 1992³ (toute la troisième partie).

⁷⁴⁰ Cf. I q.83 a.1 ad 3^{um}.

Il est nécessaire que la volonté de Dieu soit toujours accomplie. Pour le découvrir il faut observer que l'effet se conformant à l'agent selon sa forme, le rapport est le même dans la série des causes agentes et dans celle des causes formelles. Or l'ordre des causes formelles est tel que si un sujet peut bien, par sa défaillance, manquer d'une forme particulière, toutefois, à l'égard de la forme universelle, rien ne peut être manquant. Quelque chose, en effet, peut être, qui ne soit pas un homme ni un vivant, mais rien ne peut être qui ne soit pas un étant. Il faut donc qu'il en soit de même dans les causes agentes. Quelque chose, en effet, peut bien se produire qui échappe à l'ordre de quelque cause agente particulière; mais non pas à l'ordre d'une cause universelle, sous l'action de laquelle toutes les causes particulières sont comprises. Parce que, si quelque cause particulière manque son effet, cela vient de l'empêchement que lui apporte une autre cause particulière, qui rentre dans l'ordre de la cause universelle. L'effet ne peut donc en aucune manière se soustraire à l'ordination posée par la cause universelle. Donc, puisque la volonté de Dieu est cause universelle à l'égard de toutes choses, il est impossible que la volonté de Dieu n'obtienne pas son effet.⁷⁴¹

Les intermédiaires dont il est question dans ce texte sont des causes particulières. Mais toute cause qu'elles soient, elles n'échappent pas à la cause universelle. « L'effet ne peut donc en aucune manière se soustraire à l'ordination posée par la cause universelle. » Voilà qui est péremptoire et exclut toute exception. Mais alors, l'homme est-il vraiment un être libre ? Est-il réellement une cause seconde ou n'est-il qu'une cause purement instrumentale à l'instar d'un stylo, qu'une marionnette en d'autres termes ?

Si aucun thomiste, toutes écoles confondues, ne met en doute ce principe d'action fondamental qu'est le gouvernement divin, il en va autrement quand il s'agit de préciser le mode d'action de ce gouvernement: Est-il générique ou ultimement spécifiant, en soi indifférent, « ouvert » ou au contraire dès l'abord surnaturel ? L'acte produit dont nous parlons étant un acte surnaturel et méritoire, il est admis

⁷⁴¹ *Necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest, potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectui, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quae continetur sub ordine causae universalis, unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediende in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducat per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur (I q.19 a.6).*

par tous que Dieu en est l'origine et que la grâce doit avoir un rôle éminent. Mais quel est-il exactement ?

§2 La nécessité d'une motion spéciale et sa nature

A. Situation du problème

Même quand un homme perd la grâce il a pu néanmoins acquérir auparavant quelques vertus naturelles. Celles-ci, on le sait, ne sont pas perdues avec la perte de la grâce habituelle⁷⁴², elles restent siennes et il peut en jouir, c'est-à-dire les faire passer à l'acte. La nature humaine n'étant pas totalement corrompue, même en cas de perte de la grâce sanctifiante, elle reste capable de poser des actes qui lui sont connaturels⁷⁴³. Ne pourrait-on pas conclure, par analogie, qu'il semblerait convenable de penser qu'un homme qui a la grâce habituelle ou sanctifiante puisse, lui aussi, à raison de cette élévation et surnaturalisation de sa nature en son essence comme dans ses puissances, émettre quelque acte surnaturel, même si pas tous ? Prétendre le contraire ne serait-ce pas amoindrir la force de la grâce sanctifiante qui est ultimement *ad actum*, même si ceci se fait par l'intermédiaire des puissances ? De même, et cette fois-ci avec encore plus de vraisemblance, ne devrait-on pas, concernant les vertus morales infuses, conclure qu'elles puissent émettre leurs actes propres puisqu'elles sont, elles, des principes immédiats d'action ? En d'autres termes : Ne doit-on pas penser que l'homme en état de grâce est pourvu de tout ce dont il a besoin pour poser des actes surnaturels et que la motion divine dont il est ici question, bien que nécessaire, ne serait que celle qu'il accorde pour tout passage à l'acte et que les théologiens appellent le « secours général »⁷⁴⁴ ? Ou faut-il au contraire penser que puisque l'acte de la vertu morale infuse est surnaturel, la motion divine doit l'être aussi en elle-même et donc être une motion « spéciale », à savoir spécifiquement surnaturelle ?

⁷⁴² Cf. I-II q.53.

⁷⁴³ I-II q.109 a. 2 et a.3.

⁷⁴⁴ J.-P. Torrel, toujours aussi précis dans ses investigations, a remarqué que les expressions « secours/concours divin/de Dieu » (*auxilium divinum/Dei*) sont les termes que saint Thomas utilise quasi exclusivement lorsqu'il s'agit de nature ou de grâce (plus de 100 fois pour la première, près de 100 fois pour la seconde), à l'exclusion de *concursus* qu'il emploie régulièrement dans les cas des causalités subordonnées et de *cooperatio* qu'il semble réserver à la collaboration des ministres à l'œuvre de Dieu (« Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), n° spécial « *Surnaturel* », p. 200, note 84).

B. Opinions

1) Le concours général suffit

a) Les premiers arguments que nous venons de donner sont en fait ceux qui étayent l'objection que l'on pourrait faire à l'opinion selon laquelle une motion spéciale serait nécessaire. L'homme en état de grâce n'a pas besoin d'une grâce spéciale car avec la grâce sanctifiante ou habituelle et les vertus morales infuses qui sont bien ancrées en lui et qui sont des principes d'actions immanents, il a reçu de Dieu tout ce dont il a besoin pour agir surnaturellement. Il semble en effet peu vraisemblable que le principe de vie surnaturelle qu'est la grâce sanctifiante soit moins capable de faire poser des actes conformes à sa « nature » que l'homme en état de péché mortel quant à son bien naturel. Par la motion générale habituelle Dieu met l'homme en état de passer à l'acte et celui-ci posera un acte en conformité avec les habitus qu'il possède.

b) Henri Bouillard, s.j., dans son fameux livre sujet à controverse « Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin »⁷⁴⁵, croit pouvoir tenir que, selon saint Thomas lui-même, le concours général ne ferait que mouvoir la grâce sanctifiante et que ce serait cette motion lorsqu'elle lui est appliquée qui est celle que saint Thomas appelle la « motion spéciale », par opposition à la motion générale qui meut toute chose *simpliciter*. Bouillard précise que la motion générale initiale nécessaire à poser un acte surnaturel serait de la même espèce que la motion générale lorsque celle-ci est appliquée aux actions naturelles. La motion générale serait donc quant à son principe et à son être génériquement naturelle ou « neutre » en quelque sorte. Ce seraient les facultés ou principes d'action immanents en l'homme qui seraient seuls et suffisamment spécifiants.

*Saint Thomas ne connaît pas la distinction entre la grâce actuelle et le concours naturel. Non pas qu'il ramène la première au second. Mais il se place au-dessus ou en dehors du point de vue d'où ils se distinguent. La motion divine (...) n'est, en soi, ni naturelle, ni surnaturelle, mais « générale » ou « universelle ». Elle s'étend à toutes les formes, innées ou infuses, parce que toutes ont besoin d'elle pour produire leur opération.*⁷⁴⁶

⁷⁴⁵ Il fût par son livre *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*, Paris, 1944, à l'origine d'une polémique mémorable entre l'« Ecole de Fourvière », jésuite, et l'Ecole dominicaine, en particulier celle de Toulouse, autour de la *Revue thomiste*. Le livre *Surnaturel*, du p. HENRI DE LUBAC s.j. (1946) contribua au redoublement de la querelle.

⁷⁴⁶ BOUILLARD, *Conversion*, p. 202.

La motion divine n'a pas d'autre rôle que de mouvoir. Elle donne le branle aux puissances de l'âme. Elle fait passer en acte second les diverses formes, que celles-ci soient des perfections naturelles ou des habitus infus. Elle est simplement la motion du premier moteur exigée pour tout mouvement⁷⁴⁷. Elle est en amont de l'acte de l'homme spécifié par son objet et sa qualité ou modalité dépend de l'état de l'homme : est-il en état de grâce, la motion sera *dite* surnaturelle, ne l'est-il pas, elle sera *dite* naturelle. La surnaturalisation de l'acte humain tout comme sa spécification provient de l'état de l'homme. Quand cette motion est appelée « spéciale », c'est lorsqu'elle présuppose la grâce sanctifiante et la meut⁷⁴⁸. En elle-même, la motion divine n'est donc, de fait, ni naturelle ni surnaturelle. Bouillard estime que cette opinion est celle de saint Thomas lui-même et il en veut pour preuve que l'Aquinat n'a jamais utilisé le terme de « grâce actuelle »⁷⁴⁹. Si ce dernier avait au contraire pensé qu'une motion spéciale surnaturelle était nécessaire, ne l'aurait-il pas dit explicitement, argumente-t-il ? En effet, lorsqu'il traite de l'activité de l'homme en état de nature intègre⁷⁵⁰, saint Thomas dit que celui-ci n'avait pas besoin d'une aide supplémentaire, autre que celle que Dieu lui accordait déjà en tant que premier moteur : « l'homme, dans l'état de nature intègre, pouvait par sa seule vertu naturelle accomplir le bien qui lui est connaturel sans le complément d'un don gratuit, quoi que non sans le secours de la motion divine »⁷⁵¹. Saint Thomas connaît donc bien la distinction entre motion générale et motion spéciale. Si donc il est bien vrai que pour toute activité l'homme a besoin du secours divin, d'une motion divine, il ne semble pas vrai que toute activité surnaturelle de l'homme exige de soi une motion spécifique surnaturelle surajoutée. Saint Thomas l'aurait dit car il maîtrisait les concepts pour le dire. Bouillard *dixit*.

La motion générale, ainsi comprise, n'est donc, en fait, qu'une cause extérieure à l'acte, une simple mise en branle, une chiquenaude que l'homme utilisera et façonnera, spécifiera selon ses possibilités.

Mais est-ce bien l'opinion de saint Thomas⁷⁵² ?

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 196 ; cf. aussi p. 164.

⁷⁴⁸ *Ibid.* p. 195.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 135, 182, 196 à 199.

⁷⁵⁰ Il s'agit de l'état de nos premiers parents avant qu'ils ne pèchent, en état de grâce.

⁷⁵¹ I-II q.109 a.3 (cf. I q.60 a.5).

⁷⁵² Tant pour le résumé, complet et excellent, que pour la critique sereine et différenciée du livre de H. Bouillard, on se rapportera avec fruits à l'article G. LADRILLE,

2) Une motion spéciale est nécessaire

A l'opposé nous trouvons l'opinion selon laquelle, pour poser un acte surnaturel, dans l'état de nature corrompue du moins⁷⁵³, l'homme aurait besoin d'une aide surnaturelle supplémentaire. Elle veut, elle aussi, s'appuyer sur saint Thomas :

*Dans les causes subordonnées entre elles, l'effet dépend de la cause première plus encore que de la cause seconde, celle-ci n'agissant que par la vertu de celle-là.*⁷⁵⁴

La motion divine doit donc être « spéciale », surnaturelle en elle-même et non pas dite telle à raison du mobile mu ou d'une finalité surnaturelle.

C. L'enseignement de saint Thomas :

1. Pour agir surnaturellement l'homme a besoin d'un secours de Dieu

*L'homme, pour vivre avec rectitude, a doublement besoin (indiget) du secours de Dieu. Selon un premier mode, il lui faut un don habituel qui guérisse sa nature corrompue, et, l'ayant guérie, l'élève aussi afin que des oeuvres qui méritent la vie éternelle puissent être posées, car cela dépasse le pouvoir de sa nature. Selon un second mode, l'homme a besoin du secours de la grâce par laquelle Dieu le meut à agir.*⁷⁵⁵

Le premier secours accordé à l'homme après le péché de nos premiers parents est celui d'un « don habituel », c'est évidemment la grâce « *gratum faciens* », la grâce sanctifiante ou habituelle infuse comme saint Thomas le dira explicitement quelques lignes plus loin dans ce même article (voir ci-dessous). C'est elle qui non seulement guérit la nature blessée mais aussi la rend capable à ce que des actes surnaturels puissent être posés. « *Sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae* », dit le texte latin. « Guérie, elle est élevée pour pouvoir poser des actes méritoires de vie éternelle ». La grâce habituelle ou sanctifiante est une capacité *in actu primo* à poser de tels actes. Mais avec la reconnaissance de la

s.d.b., « Grâce et motion divine chez saint Thomas d'Aquin », *Sales* 12 (1950), p. 37-84.

⁷⁵³ C'est-à-dire l'état de la nature humaine qui a suivi le péché de nos premiers parents.

⁷⁵⁴ *In omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae* (I-II q.19 a.4).

⁷⁵⁵ *Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum.* (I-II q.109 a.9).

nécessité de la grâce sanctifiante, tout n'est pas dit. Quel est le secours de la grâce selon le second mode ?

2. La grâce habituelle n'est pas ce secours adéquat

a) Le principe immédiat de l'agir est la faculté et ses habitus moraux.

Les éditions du Cerf tout comme ceux de la Revue des Jeunes proposent comme traduction de « *sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae* » : « l'ayant guérie (la nature), [la grâce sanctifiante] l'élève aussi jusqu'à lui faire accomplir des œuvres méritoires de la vie éternelle ». Une telle traduction, à notre avis, force le texte, ou est pour le moins ambiguë. Selon saint Thomas la grâce habituelle est un accident entitatif⁷⁵⁶ dont le siège n'est pas une puissance mais l'essence de l'âme elle-même. Aussi la grâce habituelle n'est-elle que le principe médiate des actes ; seules les puissances sont les principes immédiats des actes ; ce n'est pas à l'âme d'agir, mais à ses puissances⁷⁵⁷. C'est justement l'argument que donne saint Thomas pour justifier que la grâce n'est pas une vertu :

*La grâce ne peut être, à proprement parler, nommée habitus puisqu'elle n'est pas immédiatement ordonnée à l'action, mais à un certain être spirituel qu'elle donne à l'âme, en même temps qu'elle est comme une disposition par rapport à la gloire qui est la grâce consommée.*⁷⁵⁸

Le « *ad operandum* » demande donc, dans l'esprit de saint Thomas, une traduction ou une compréhension plus « passive » : la grâce habituelle est « en vue de l'action », « un certain état habituel présupposé aux vertus infuses, comme leur principe et leur racine »⁷⁵⁹, en acte premier⁷⁶⁰. Conclure que c'est l'âme elle-même, en son essence, toute sanctifiée soit-elle, qui opère, comme pourrait le laisser entendre les

⁷⁵⁶ Cf. I-II q.110 a.3 (cf. C.-M. LACHANCE, « La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26 (1956) 23*-51*, 75*-89*).

⁷⁵⁷ Nous renvoyons le lecteur au Chapitre premier de notre thèse qui traite de la question. Saint Thomas rappellera quelques articles plus loin que la grâce habituelle n'est pas une vertu qui, elle, est un principe immédiat d'action (I-II q.110 a.3).

⁷⁵⁸ *Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata* (De ver. q.27 a.2 ad 7^{um}).

⁷⁵⁹ I q.110 a.3 ad 4^{um}.

⁷⁶⁰ Par opposition à acte second : « Comme qualité, l'habitus est un acte, et à ce titre il peut être principe d'opération. Mais il est en puissance par rapport à l'opération. D'où le nom d'« acte premier » pour l'habitus, et d'« acte second » pour l'opération » (I-II q.49 a.3 ad 1^{um}).

traductions précitées, serait une erreur. La grâce sanctifiante n'est donc pas, pour saint Thomas d'Aquin, le principe d'opération immédiat.

b) Le secours divin à l'agir doit être dans l'ordre de l'agir

La citation que nous avons donnée plus haut (I-II q.109 a.9) continue ainsi:

Pour ce qui est du premier mode de secours, l'homme déjà en état de grâce n'a pas besoin d'une nouvelle grâce habituelle infuse. Mais, sous le second mode, il lui faut un secours de grâce par lequel Dieu le meut à bien agir. Et cela, pour deux raisons. D'abord pour une raison générale, en ce sens, nous l'avons dit⁷⁶¹, qu'aucune créature ne peut produire un acte quelconque sinon en vertu de la motion divine. Ensuite, pour une raison spéciale, à cause de la condition dans laquelle se trouve la nature humaine.⁷⁶²

La grâce habituelle est un secours suffisant pour venir en aide à la nature blessée. Mais même en cet état de nature guérie et élevée à l'ordre surnaturel saint Thomas précise qu'il faut encore une aide supplémentaire pour l'agir. Sans doute, Bouillard pourrait dire que ce « secours de grâce » est la grâce habituelle mue par la motion divine, la lettre du texte le permet, j'entends : en tant que la grâce actuelle n'est pas explicitement mentionnée. Pourtant le sens du texte nous invite à une autre solution que celle que Bouillard avance. Saint Thomas, quant il s'agit du secours de la grâce pour le premier mode, précise par trois fois qu'il s'agit de la grâce habituelle, alors que pour le second mode jamais il ne la mentionne. Mais à cette réflexion de bon sens qui n'est malgré tout qu'une interprétation, saint Thomas nous contraint à conclure à l'existence d'un autre type d'aide que la grâce habituelle.

Bien que la grâce en effet guérisse [la nature] dans sa partie spirituelle, il demeure en elle une corruption et une infection dans sa partie charnelle qui la rendent, comme dit S. Paul (Rm 7,25) « asservie à la loi du péché ». Il reste aussi une certaine obscurité d'ignorance dans l'intelligence en sorte que, remarque encore l'Apôtre (Rm 8,26) : « Nous ne savons que demander pour prier comme il faut. » Car, selon la diversité des conjonctures, et parce que nous ne nous connaissons pas parfaitement nous-mêmes, nous ne pouvons pleinement savoir ce qui nous est utile. D'après le livre de la Sagesse: « Les pensées des mortels sont hésitantes et nos prévisions incertaines. » (Sg 9,14) Aussi est-il nécessaire que nous soyons dirigés et protégés par Dieu, qui

⁷⁶¹ I q.109 a.1.

⁷⁶² *Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quencumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. Secundo, ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae (I-II q.109 a.9).*

*connaît toutes choses et qui peut tout. Pour cette raison, même à ceux qui déjà sont régénérés et devenus fils de Dieu par la grâce, il convient encore de dire: « Ne nous induis pas en tentation; - que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel... » et autres formules semblables de l'oraison dominicale.*⁷⁶³

Tous les types d'aide de Dieu que mentionne saint Thomas sont non seulement des actes, mais des actes *spécifiés*. Or la grâce habituelle ne peut donner de telles spécifications puisqu'elle a un autre objet, celui de sanctifier ou élever la nature et non tel ou tel effet concret. Le long *Sed contra* vient corroborer notre interprétation :

*S. Augustin écrit: « De même qu'un oeil corporel parfaitement sain ne peut voir sans le secours d'une vive lumière, de même l'homme, fût-il pleinement justifié, ne peut vivre bien s'il n'est aidé par l'éternelle lumière de la justice divine. » Or la justification s'opère par le moyen de la grâce, selon cette parole de l'épître aux Romains (Rm 3,24): « Ils sont justifiés par la faveur de sa grâce. » L'homme en état de grâce a donc besoin, pour bien vivre dans la rectitude, d'un autre secours de grâce.*⁷⁶⁴

Qu'est cet « *autre* secours de grâce » si ce n'est une grâce d'un genre différent ?

Pour corroborer notre interprétation de ce texte, il suffit de voir ce que saint Thomas en dit ailleurs, précisément dans les questions qui traitent du mouvement.

3. Moteur, motion et mobile⁷⁶⁵

a) Les deux grâces

Dans les questions 109 à 114 de la *Prima secundae* (Somme théologique), consacrées à la grâce, saint Thomas revient plusieurs fois sur la distinction de deux grâces ayant des fonctions semblables, secourir la nature humaine blessée, mais

⁷⁶³ *Quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Rom. VII. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII, quid oremus sicut oportet, nescimus. Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat; secundum illud Sap. IX, cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegatur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere, et ne nos inducas in tentationem, et, fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra, et cetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia (I-II q.109 a.9).*

⁷⁶⁴ *Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere. Sed iustificatio fit per gratiam; secundum illud Rom. III. Iustificati gratis per gratiam ipsius. Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat (I-II q.109 a.9 sdc).*

⁷⁶⁵ Cf. M. CORVEZ, « Motion divine et grâce », RT 49 (1949) p. 225-241, en particulier les premières pages ; LADRILLE, *Grâce et motion*, p. 72s.

différentes quant à leur domaine d'application. Voici l'un de ces textes qui nous aidera à préciser la nature de ces différentes grâces (on appréciera en passant la beauté et la gracieuseté de l'agir divin):

L'homme est secouru par la volonté gratuite de Dieu en ce sens que Dieu infuse dans l'âme un don habituel (...). Quand il s'agit des simples créatures, Dieu, dans sa providence, ne se contente pas de les mouvoir à leurs actes naturels; mais encore il leur octroie des formes et des vertus qui sont les principes de leurs actes et les portent à agir en tel ou tel sens conformément à ce qu'elles sont elles-mêmes. C'est pourquoi les mouvements que Dieu imprime aux créatures leur sont connaturels et faciles, selon cette parole du livre de la Sagesse: « Il dispose toutes choses avec douceur. » (Sg 8,1) A bien plus forte raison, en ceux qu'il meut vers la conquête du bien surnaturel éternel, Dieu infuse-t-il des formes et des qualités surnaturelles grâce auxquelles ils sont mus par lui avec suavité et promptitude vers l'acquisition du bien éternel. Et c'est ainsi que le don de la grâce est une qualité.⁷⁶⁶

A cette grâce, la grâce *habituelle*, qui est donc une qualité de l'âme et dont le sujet, rappelons-le une nouvelle fois, est l'essence même de l'âme et non l'une de ses facultés, saint Thomas oppose ou distingue, dans le même article, la grâce-*motion* :

L'homme est aidé d'une *double* manière par cette volonté divine toute gratuite. D'une part, en ce que l'âme humaine est mue par Dieu soit pour connaître soit pour vouloir soit pour agir. Sous ce rapport, l'effet gratuit produit dans l'homme n'est pas une qualité — ce qu'est la grâce habituelle —, mais un certain mouvement de l'âme — quelque chose d'essentiellement transitoire. En suivant Aristote saint Thomas nous dit que « le mouvement est l'acte de l'agent moteur, considéré dans le mobile ».

Cette grâce-là est manifestement autre que la grâce habituelle. Elle n'est pas une qualité de l'âme, dont la définition est d'être une « *qualitas stabilis* », mais elle est, puisque mouvement, essentiellement transitive et fluente. Ceci implique aussi que le sujet ou le « lieu » de la motion est celui de son application dans le mobile. Or, dans les exemples que saint Thomas donne, ces lieux sont l'intelligence, la volonté, bref, les facultés par lesquelles l'homme agit et non l'essence de l'âme, siège de la grâce habituelle. La distinction entre la grâce-qualité et la grâce-motion n'est donc

⁷⁶⁶ *Adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur (...). Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles; secundum illud Sap. VIII, et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est (I-II q.110 a.2).*

pas une distinction modale mais bien de nature. La grâce-qualité n'a, dans son essence, pas grand-chose à voir avec la grâce-motion si ce n'est qu'elles sont toutes deux surnaturelles. De plus, bien qu'elles soient corrélatives, leur ordre logique n'est pas toujours le même : parfois c'est la grâce-motion qui est à l'origine de la grâce sanctifiante, celle-là précédant celle-ci, comme c'est le cas pour la conversion ou justification de l'impie⁷⁶⁷, parfois c'est le contraire, ce qui est toujours le cas pour l'homme en état de grâce. La compréhension de la nature de cette grâce-motion, nous l'appelons « grâce actuelle », nous permettra de mieux saisir pourquoi la motion à un acte surnaturel doit être spécifiquement distincte de la motion générale qui meut tout être naturel.

b) « Le mouvement est l'acte de l'agent moteur, considéré dans le mobile »⁷⁶⁸.

Dans « quelque chose qui bouge » on doit considérer trois choses : premièrement, ce qui bouge, c'est-à-dire le mobile ; deuxièmement, ce qui fait bouger le mobile, soit la cause efficiente ou le moteur ; troisièmement, le mouvement lui-même⁷⁶⁹.

1. Le mouvement

Au « centre », c'est-à-dire ce qui est commun au moteur et au mobile, il y a le mouvement. Mais qu'est-ce que le mouvement ? Un problème pour Héraclite et Parménide qu'Aristote a su résoudre par la doctrine de l'acte et de la puissance. Cette doctrine de l'acte et de la puissance Saint Thomas l'a fait sienne. Elle permet d'expliquer le changement, phénomène au cours duquel une chose reste ce qu'elle est tout en devenant autre. En quoi consiste donc le mouvement ? « *Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia ad actum* »⁷⁷⁰. Le mouvement consiste en un passage à l'acte, en l'éducation de celui-ci hors de la puissance. Il produit dans le mobile un changement qui est un enrichissement ontologique: ce qu'il n'avait pas, il l'obtient ou il est en voie de l'obtenir, ce qu'il n'était pas auparavant, il le devient. « Tout ce qui change, d'une manière ou d'une autre, est de quelque façon en puissance »⁷⁷¹. Ce changement, l'être considéré en était « capable » d'une certaine

⁷⁶⁷ La grâce-motion précède alors la grâce habituelle selon un ordre de nature mais pas forcément de temps (cf. I-II q.113).

⁷⁶⁸ I-II q.110 a.2.

⁷⁶⁹ Cf. I-II q.113 a.6.

⁷⁷⁰ « Mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte » (I q.2 a.3).

⁷⁷¹ I q.9 a.1.

manière. Et c'est le mouvement qui permet à cette capacité passive de devenir réalité, capacité actualisée.

2. Le moteur

Quel est le rôle du moteur, c'est-à-dire de l'action appliquée de l'agent au mobile, dans le mouvement ?

*L'action de celui qui est mû par un autre, est double: l'une qu'il tient de sa propre forme; l'autre, qu'il reçoit de l'agent qui le meut (...). Quant à l'opération que la chose tient de celui qui la meut, elle ne diffère pas de l'opération du moteur lui-même.*⁷⁷²

Le moteur ne se limite pas à donner une force initiale à la chose, au mobile, qui alors transformerait cette force initiale selon sa nature et ses besoins spécifiques. Cette force de l'agent, du moteur, que l'on pourrait dire « première » n'est ni neutre ni indifférente, elle n'est pas qu'une « chiquenaude » initiale. « L'agent agit selon la forme qui préexiste en lui »⁷⁷³. L'agent agit toujours et nécessairement selon sa forme et non pas de manière indifférente ou générique. Et c'est cette forme de l'agent-moteur qui est le principe même du mouvement : « Dans les mouvements corporels, on appelle moteur celui qui donne la forme, laquelle est principe du mouvement »⁷⁷⁴. Dans ce même article, saint Thomas applique ce principe à l'intelligence, montrant par là que ce principe ne vaut pas que pour les mouvements corporels, mais, par analogie, à toute espèce de mouvement. Bien plus, ou en conséquence, la forme de l'agent-moteur reste telle et active aussi longtemps qu'il y a mouvement.

*L'impulsion donnée par un agent moteur ne se réfère pas seulement au terme du mouvement elle vise également tout le progrès réalisé par le mobile au cours du mouvement.*⁷⁷⁵

L'action de l'agent-moteur consiste en l'application (ou « imposition ») concrète de sa forme au mobile, soit précisément à mouvoir, à faire passer la chose, le mobile, de sa potentialité, de l'une de ses potentialités, à l'acte, en conformité à la forme de

⁷⁷² *Actio eius quod movetur ab altero, est duplex, una quidem quam habet secundum propriam formam (...). Illa operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsum* (III q.19 a.1).

⁷⁷³ Cf. *Comp. th.* c.73 ; I-II q.113 a.8 ad 1^{um} (« *Quidquid agit, agit sibi simile* »).

⁷⁷⁴ I q.105 a.3.

⁷⁷⁵ *Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu* (I-II q.114 a.8). On notera que ce principe général est utilisé ici par saint Thomas dans le traité qui est celui de la grâce.

l'agent. Par le fait même le mobile se trouve modifié. L'extirpation, l'éduction elle-même, le passage d'un état à un autre, c'est cela qu'est le mouvement, le *motus*, l'action du moteur dans le mobile. « Le mouvement est l'acte de l'agent moteur, considéré dans le mobile »⁷⁷⁶. L'action du moteur ne précède donc pas le mouvement, *il est le mouvement*. Il n'y a donc manifestement qu'un mouvement, et celui-ci est commun à l'agent et au mobile⁷⁷⁷, dont l'un meut (action) et l'autre est mû (passion)⁷⁷⁸. C'est la raison pour laquelle l'action et la passion sont deux aspects d'une même réalité, d'un unique mouvement, d'un unique acte, et non deux choses ou états qui se succèderaient⁷⁷⁹. Ce point est fondamental. En pensant par notre imagination, celle-ci nous joue des tours. Tout comme dans la relation de filiation l'imagination nous incline à croire que le père précède le fils, alors que le père en tant que père ne peut l'être que s'il a un fils et donc qu'il n'est pas père avant que le fils ne soit tel, de même le moteur n'est moteur que s'il est en train de mouvoir le mobile. Quant un moteur ne meut pas, il tourne dans le vide, il n'est pas mouvant et donc il n'est pas réellement moteur. L'action du moteur et la motion elle-même sont donc dans la réalité transcendentale indissociables. Un moteur n'est pas *actu* un moteur s'il ne meut pas *actu*. De même, un mobile n'est pas tel si un moteur n'est *en train* de le mouvoir⁷⁸⁰. Pour saint Thomas il ne fait aucun doute que « la motion est bien le mouvement lui-même », la réalité du devenir, en tant qu'il se produit sous l'influence de l'agent⁷⁸¹, nonobstant le fait que la motion en tant que telle n'est pas le mouvement en tant que tel. Parler d'un mouvement sans considérer le moteur peut se faire mais ne peut rendre compte adéquatement de la réalité. Ainsi, selon l'explication de saint Thomas en *In Phys.* 1.III⁷⁸² « l'action et la

⁷⁷⁶ *Actus moventis in motu est motus* (I-II q.110 a.2).

⁷⁷⁷ « Certaines relations sont des réalités de nature quant à leurs deux extrêmes: cela arrive quand il y a relation entre deux termes en vertu de quelque chose qui appartient réellement à l'un et à l'autre. Ainsi en est-il manifestement (...) pour les relations résultant de l'action et de la passion comme entre moteur et mobile » (I q.13 a.7).

⁷⁷⁸ « L'action est bien identique au mouvement, et la passion de même; il ne s'ensuit pas cependant qu'action et passion soient identiques; « action » implique en effet référence au principe du mouvement dans le mobile, tandis que « passion » évoque provenance à partir d'un autre. » (I q.28 a.3).

⁷⁷⁹ Cf. I q.97 a.2 ; I-II q.1 a.3.

⁷⁸⁰ Même quand le moteur dans sa réalité physique est séparé du mobile, sa force a transité dans le mobile et reste active aussi longtemps qu'elle-même existe.

⁷⁸¹ CORVEZ, *Motion*, p. 226.

⁷⁸² C. 3 L.5 n.13.

passion sont un même mouvement, mais ceci ne permet pas de conclure pour autant qu'elles soient une même chose »⁷⁸³.

Doit-on conclure que tout acte de vertu surnaturelle a uniquement Dieu pour cause efficiente ?

4. La subordination des causes⁷⁸⁴

Un acte de vertu surnaturelle est un acte humain. Il est tel puisque la vertu dont on parle n'est pas une entité délétaire mais bien l'accident d'une substance, celle de tel homme. Il est impossible, par conséquent, que l'homme dans cette action soit purement passif, qu'elle se fasse sans lui, sans qu'il ne pose un acte délibéré et volontaire, sous peine qu'un tel acte ne soit pas humain⁷⁸⁵. Il est donc évident que l'homme coopère à l'action divine en lui⁷⁸⁶. Les deux causes efficientes que sont Dieu et l'homme vont donc se retrouver dans un certain rapport face au mouvement qu'elles produisent. Est-il concevable que la plus grande noblesse de cette action, à savoir sa surnaturalité, vienne principalement de l'homme, même si celle-ci opère par un habitus surnaturel comme le sont les vertus morales infuses ? Quand, dans une action, il y a deux causes efficientes, se pose la question de leur rôle respectif dans l'action elle-même, de leur coordination. Agissent-elles à part égale ou au moins à égalité de dignité, ou y a-t-il nécessairement subordination de l'une à l'autre ? La coordination de leurs actions est-elle celle du type de deux moteurs différents, plus ou moins puissants, appliquée au même mobile ? Dans un tel cas chaque moteur a une activité propre autonome, en soi indépendante de l'activité de l'autre moteur ; seuls leurs efforts se conjuguent⁷⁸⁷. Telle n'est pas l'enseignement de l'Aquinate :

*Comparés au Premier Moteur, qui est Dieu, tous les moteurs du monde sont comme des instruments par rapport à l'agent principal.*⁷⁸⁸

⁷⁸³ *Ibidem.*

⁷⁸⁴ Cf. CORVEZ, *Motion*, p. 233-241 ; CH.-V. HERIS, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La grâce*, Paris-Tournai-Rome, 1961, p. 354-359.

⁷⁸⁵ Cf. I-II q.6 a.1.

⁷⁸⁶ Cf. I-II q.109 a.2 ad 1^{um}.

⁷⁸⁷ C'est la solution du « concours simultané » de Molina (on trouvera un résumé de la théorie moliniste quant à cette question chez CH. BAUMGARTNER, *La grâce du Christ*, Tournai, 1963, p. 320-326).

⁷⁸⁸ *Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale (I SCG c. 44).*

L'activité de l'homme dans son agir humain est celle d'un moteur et à ce titre est soumise aux lois générales de tout moteur, elle est dépendante du Premier Moteur. Cette dépendance est celle de l'instrument : c'est la cause principale qui est le vrai moteur adéquat et qui utilise tout autre moteur non seulement comme subordonné, mais en leur donnant leur être, c'est-à-dire d'être moteur. Le type de causalité efficiente de l'homme en toutes ses actions, en tant qu'il est mû par Dieu — et il l'est nécessairement — est celle de la causalité instrumentale.

*Une cause seconde instrumentale ne participe de l'action de la cause supérieure que dans la mesure où, par un effet qui lui est propre, elle agit par manière de disposition pour produire l'effet de l'agent principal.*⁷⁸⁹

Dans une action commune, l'agent le plus efficient est l'agent principal. Bien que la cause instrumentale ait un effet propre elle n'est utilisée par l'agent principal que pour l'« aider » à « produire l'effet de l'agent principal ». Ce qui veut dire que l'action est celle de l'agent principal et donc qu'il n'y a qu'une seule action, la coopération de la cause instrumentale étant subordonnée et en aucun cas ni indépendante ni même autonome.

D. Réponse aux objections :

1) L'homme doit pouvoir accomplir le bien qui lui est connaturel

Saint Thomas, dans le texte que l'on utilise comme objection (I-II q.109 a.3, voir ci-dessus), dit effectivement, en parlant de la capacité de l'homme en état de nature intègre, qu'il « pouvait accomplir le bien qui lui est connaturel sans le complément d'un don gratuit ». Mais quel est ce bien connaturel ? Saint Thomas a donné la réponse à cette question à l'article précédent de la même question:

*Dans l'état de nature intègre, pour ce qui est de la forme dont procède l'opération, elle suffisait à rendre l'homme capable, par ses seules forces naturelles, de vouloir et de faire le bien proportionné à sa nature, auquel est ordonnée la vertu acquise; mais non le bien qui dépasse la nature, auquel est ordonnée la vertu infuse.*⁷⁹⁰

⁷⁸⁹ *Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis* (I q.45 a.5).

⁷⁹⁰ *In statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae* (I-II q.109 a.2).

Lorsque saint Thomas dit que l'homme en état de nature intègre « pouvait accomplir le bien qui lui est connaturel sans le complément d'un don gratuit » (art. 3), il ne veut pas dire que « toutes ses activités morales » lui étaient connaturelles — conclusion qui n'aurait pas semblé exagérée puisque sa nature était surnaturalisée — mais seulement et exclusivement celles qui sont proportionnées à sa nature « naturelle » (qu'on nous pardonne la redondance), celles justement que peut produire une vertu acquise, comme il le mentionne expressément. Et si saint Thomas précise cette thèse, ce n'est pas par opposition à la capacité de l'homme en état de grâce, mais par opposition à celle de l'état de nature déchue dans lequel, précisément, même les actes naturels ne peuvent pas, dans leur totalité, être produits sans défaillance, comme il le rappelle dans ce même article. L'enseignement de saint Thomas est donc que, en état de nature intègre, Adam pouvait accomplir tous les actes conformes à sa nature « naturelle », alors qu'en état de nature corrompue, l'homme a besoin de la grâce pour pouvoir accomplir tous les actes naturels correctement. Conclure que l'homme en état de nature intègre n'avait aucunement besoin de la grâce pour accomplir tout acte moral est donc manifestement une thèse que ne partage pas saint Thomas, et ce explicitement. Le terme « connaturel » que saint Thomas emploie pour l'homme en état de justice première ne veut donc pas dire, n'inclut pas ce qu'on appelle le « surnaturel », bien qu'il ait été créé en cet état⁷⁹¹. Au contraire, quand saint Thomas aborde cette question⁷⁹², il affirme et réaffirme la nécessité de la grâce-motion pour que l'homme puisse poser un acte surnaturel et ce, qu'il soit en état de nature corrompue ou en état de nature intègre.

Résumons. Dans l'état de nature intègre, l'homme a besoin d'une vertu surajoutée à la vertu naturelle, cependant uniquement pour accomplir et vouloir le bien surnaturel. Mais, dans l'état de nature corrompue, il en a besoin à un double titre: d'abord pour être guéri; ensuite pour accomplir le bien surnaturel, lequel est le bien méritoire. En outre, dans l'un et l'autre état, l'homme a besoin du secours divin pour être mû à bien agir.⁷⁹³

⁷⁹¹ En distinguant ces deux domaines d'activités, celui conforme à sa nature et qui lui est connaturel, celui qui dépasse sa nature, que l'on appelle à défaut de mieux « surnaturel », saint Thomas donne une réponse manifeste sur sa manière de penser la « nature » de l'homme en état de justice première, à l'encontre de la thèse de H. de Lubac (*Surnaturel*, 1944).

⁷⁹² *II Sent.* d.28 a.1 ; d.29 q.1 a.1 ad 2^{um} ; *De ver.* q.24 a.14 ; 2 Cor., c. 3, lect. 1.

⁷⁹³ I-II q.109 a.2 (cf. aussi *II Sent.* d.28 q.1 a.1 ; *De ver.* q.24 a.14 ; 2 Cor. c.3 l.1).

Aussi donc, dans quelque état que se trouve l'homme, état de nature corrompue ou en état de nature intègre, il a absolument besoin d'une « vertu surajoutée pour accomplir et vouloir le bien surnaturel ». Telle est indéniablement l'enseignement de l'Aquinat⁷⁹⁴.

2) « La motion spéciale n'est que la grâce habituelle mue par la motion divine »

Pour Bouillard, la motion spéciale n'est rien d'autre que la motion divine générale lorsque celle-ci met en branle, fait passer à l'acte la grâce habituelle. Il faut répondre qu'il y a là confusion sur la nature des principes d'action en l'homme.

La vertu est dans l'ordre de l'agir et elle est, puisqu'habitus opératif, le principe immédiat de l'action, comme nous l'avons déjà vu bien souvent. L'âme, en tant qu'essence et par opposition aux puissances, leur est évidemment présupposée. Elle n'est que principe médiateur ou éloigné de l'agir. La grâce habituelle est dans l'ordre de la nature. Elle est un habitus entitativ, une qualité de l'âme dont son essence est le sujet⁷⁹⁵. De même que ce n'est pas l'essence de l'âme qui agit mais celle-ci par le biais de ses puissances, de même ce n'est pas l'âme sanctifiée qui agit immédiatement mais les vertus infuses qui sont principes immédiats des actes surnaturels⁷⁹⁶. Que la grâce sanctifiante ait cependant un rôle, plus qu'éminent d'ailleurs, dans de telles actions surnaturelles, loin de nous de le nier. Elle est en effet essentiellement présupposée aux vertus infuses qui découlent d'elle. Mais ces deux réalités, grâce habituelle et vertus infuses, sont dans deux ordres ontologiques différents :

La grâce, en tant qu'elle est une qualité⁷⁹⁷, n'agit pas sur l'âme par manière de cause efficiente, mais par manière de cause formelle.⁷⁹⁸

Or le secours divin est, lui, manifestement dans l'ordre de l'efficience.

⁷⁹⁴ Cf. J.-P. TORREL, « Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), n° spécial « *Surnaturel* », p. 167-202.

⁷⁹⁵ C.-M., LACHANCE, « La grâce est en nous par mode d'habitus entitativ », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26 (1956) 23*-51*, 75*-89*.

⁷⁹⁶ La grâce habituelle n'est pas une réalité substantielle mais uniquement un accident inhérent à l'essence de l'âme.

⁷⁹⁷ Par opposition à la grâce-motion qu'est la grâce actuelle et qui fait partie de la catégorie de l'action-passion.

⁷⁹⁸ *Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis* (I-II q.110 a.2 ad 2^{um}).

La motion spéciale ne peut donc être la motion générale en tant qu'elle meut la grâce habituelle pour la simple et bonne raison qu'un habitus entitatif n'est pas dans l'ordre de l'agir. Et la nature de cette motion spéciale ne peut être que du même type que celle de l'action de la cause divine : surnaturelle. Or une motion *ad actum* et surnaturelle, c'est bien là la définition de la grâce actuelle.

Conclusion

Il semble donc clair que la seule manière cohérente d'interpréter les différents types de secours de la grâce que mentionnent saint Thomas est la suivante : le premier mode de secours perfectionne l'être, la nature, tandis que le second perfectionne l'agir. C'est à la grâce habituelle qu'a été donnée la fonction de perfectionner la nature humaine (guérison et élévation). Mais à cela doit s'ajouter une autre aide, pour l'agir cette fois, qui, si elle a aussi le nom de « grâce »⁷⁹⁹, est d'un autre type puisqu'elle est non seulement dans l'ordre de l'action, mais s'identifie à elle. Saint Thomas lui donnera aussi d'autres noms selon les différentes fonctions ou rôles qu'elle peut avoir⁸⁰⁰, la raison de secours transitoire leur étant commune. On l'appelle la grâce actuelle mais ce qui importe n'est pas le nom mais la réalité de la chose, celle d'une cause-motion spéciale.

§3 La grâce actuelle est spécifiante⁸⁰¹

Au début de notre enquête sur les rôles de Dieu et de l'homme dans l'accomplissement d'un acte de vertu surnaturelle nous avons commencé par le gouvernement divin. « Il appartient à la bonté divine, après avoir donné aux choses l'existence, de les acheminer à leur fin. Ce qui est gouverner »⁸⁰². Mais ce gouvernement, précisait saint Thomas, Dieu ne l'exécutait pas tout seul. « En ce qui concerne le plan du gouvernement divin, Dieu gouverne immédiatement toutes choses; quant à l'exécution, Dieu gouverne certaines réalités par des intermédiaires »⁸⁰³. Ces intermédiaires, ce sont en particulier les hommes qui sont non

⁷⁹⁹ On étudiera la question de l'existence d'une « grâce actuelle » chez saint Thomas un peu plus loin.

⁸⁰⁰ Cf. I-II q.111.

⁸⁰¹ Cf. CORVEZ, *Motion*, p. 233-241 ; CH.-V. HERIS, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La grâce*, Paris-Tournai-Rome, 1961, p. 354-359.

⁸⁰² I q.103 a.1.

⁸⁰³ I q.103 a.6.

seulement des causes instrumentales mais aussi des causes secondes, c'est-à-dire étant capables de poser des actes de manière délibérée.

*Si [une cause seconde instrumentale] ne faisait rien selon ce qui lui est propre, il serait inutile de l'employer, et il n'y aurait pas besoin de choisir des instruments déterminés pour produire des actions déterminées.*⁸⁰⁴

Quelle est donc cette action propre de la cause seconde dans l'accomplissement d'un acte surnaturel ?

1. Opinions

a) Conséquemment à sa thèse qui nie l'existence de grâces actuelles, H. Bouillard estime que la motion divine générale est indéterminée, qu'elle n'est pas spécifiante *ex se*. La spécification de l'acte posé sous la mouvance de cette motion divine générale vient exclusivement de l'habitus mû, de la cause seconde instrumentale⁸⁰⁵.

b) Bien que le P. Ch.-V. Hérís admette la nécessité de la grâce actuelle en tout acte surnaturel, à l'encontre de Bouillard, il estime néanmoins que l'homme par son libre arbitre a un rôle de détermination « à l'intérieur » de la mouvance de la grâce.

*L'on pourrait se demander si, pour le Docteur angélique, la grâce opérante⁸⁰⁶ s'adresse à tout acte intérieur de volonté. Il ne le semble pas. A partir en effet de ce vouloir premier qui porte sur la fin surnaturelle, et en fonction de cette fin voulue et aimée, il nous est possible de nous déterminer nous-mêmes à d'autres actes intérieurs, comme un vouloir de justice, de force ou de tempérance, qui se traduiront ensuite dans notre activité pratique extérieure. A ces actes intérieurs du vouloir, il suffira d'une grâce coopérante, puisque la volonté se meut elle-même.*⁸⁰⁷

L'action de Dieu, la motion de Dieu consiste donc d'abord bien sûr à mouvoir la volonté mais aussi et surtout à l'ordonner d'une manière générale vers un bien vers lequel elle ne peut tendre par elle-même, la fin ultime surnaturelle. Cette ordination générale est la détermination de la motion divine. Celle-ci, selon Hérís, n'a pas d'autre détermination plus concrète. L'acte concret doit donc être déterminé par l'homme, cause seconde, à l'intérieur de cette détermination générale vers la fin.

⁸⁰⁴ I q.45 a.5.

⁸⁰⁵ *Op. cit.*, p. 164, 196. En conséquence de quoi il estime que tout acte surnaturel présuppose une vertu infuse pour le spécifier, sous peine de faire violence à l'âme et de rendre un tel acte non volontaire (p. 159, 182, 185, 196).

⁸⁰⁶ « Quand notre esprit est mû sans se mouvoir lui-même, Dieu étant le seul moteur, l'opération doit être attribuée à Dieu, et en ce sens on parlera de grâce opérante » (I-II q.111 a.2).

⁸⁰⁷ HERIS, *Grâce*, note [50] p. 288.

Cette manière de voir a pour avantage de souligner l'activité libre de l'homme qui ne peut être une poupée mue « arbitrairement » par Dieu. Le texte suivant de saint Thomas semble lui donner raison :

*On dit que la volonté a pouvoir sur son action non en excluant la cause première, mais parce que celle-ci n'agit pas dans la volonté de sorte à la déterminer nécessairement à un objet, comme elle détermine la nature et ainsi la détermination de l'acte est laissée au pouvoir de la raison et de la volonté.*⁸⁰⁸

Ce n'est donc pas Dieu qui détermine l'acte mais bien l'homme doué de raison et de volonté. Hérís justifie par ailleurs son opinion en faisant remarquer que, s'il est vrai que selon saint Thomas, la grâce opérante agit sans notre intervention ou coopération, il enseigne par contre que la grâce coopérante, ainsi que son nom l'indique, implique un agir personnel de l'homme⁸⁰⁹. Le type d'agir humain alors doit être différent du premier sous peine de rendre vaine la distinction. Hérís en conclut qu'il est bien sûr nécessaire que la grâce coopérante accompagne les actes surnaturels, voire même les meuvent, mais que la spécificité de l'agir humain en ce cas est qu'elle est déterminée par nous mêmes, même pour les actes intérieurs et surnaturels⁸¹⁰.

*Quand Dieu, dès le principe, applique à l'acte la puissance volontaire, il lui revient en propre de la porter vers le bien comme tel, car il n'appartient qu'à Celui qui est le Bien par essence de mouvoir une créature vers le bien universel. Et c'est sous et dans cette motion que la créature va se déterminer elle-même à tel ou tel bien particulier, et, ce faisant, affirmer sa liberté.*⁸¹¹

Notons que cette opinion n'est pas propre à Hérís mais se situe dans une certaine tradition⁸¹².

⁸⁰⁸ « *Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis* » (*De pot. q. 3 a. 7 ad 13^{um}*).

⁸⁰⁹ Cf. I-II q.111 a.2.

⁸¹⁰ Ch. Baumgartner s.j. est du même avis et donne de manière claire la description de la thèse défendue par cette opinion (*La grâce du Christ*, Tournai, 1963, p. 275-277).

⁸¹¹ HERIS, *Grâce*, p. 357.

⁸¹² C'est l'enseignement des jésuites Molina, saint Robert Bellarmin (docteur de l'Eglise), Billot et Baumgartner, mais aussi de dominicains tels Cajétan, Billuart ou Merckelbach qui estiment qu'une grâce actuelle pour tout acte surnaturel n'est pas nécessaire : il y en a qui sont dans la « force » de l'homme en état de grâce (Cf. l'article "Grâce" de J. VAN DER MEERSCH dans le *DTC* t.6/2, col.1677-1685, écrit en 1924, donne thèses et références).

c) La troisième opinion estime pouvoir affirmer que l'enseignement de saint Thomas est autre, que pour lui l'action de Dieu, par la grâce actuelle, n'est pas « indifférente »⁸¹³ ou indéterminée. Cette motion divine qu'est la grâce actuelle est l'instrument de Dieu qui ne veut pas « quelque chose » mais « ceci », un effet concret particulier. C'est donc elle qui détermine l'acte de la faculté, mais non pas sans elle.

En effet, toute motion est une et son être est le mouvement dans sa totalité. Or un mouvement n'est pas qu'un devenir, ne se limite pas à un « bouger », mais il est nécessairement spécifié dès son origine. C'est la fin qui meut. Pas de fin, pas de mouvement. Il est donc manifeste que toute fin est nécessairement spécifiante. Or qui détermine la fin de l'action si ce n'est l'agent principal ?

*Dans un mouvement, l'intention de l'agent moteur est de conduire le mobile à un point déterminé, car l'intention se porte sur une fin, et la fin ne supporte pas d'être indéterminée.*⁸¹⁴

Nous nous permettons de redonner cette page de J.-H. Nicolas qui présente excellemment cette opinion. A la question : « N'appartient-il pas à la volonté créée de se déterminer elle-même à telle ou telle réalisation concrète de cet objet général ? » Il répond :

Bien sûr, cela lui appartient, c'est son acte même auquel nous disons que Dieu la meut. Mais pour en conclure qu'à se déterminer de la sorte elle n'est pas mue par Dieu, pour cette raison que la détermination qu'elle apporte est une simple concrétisation du bien général auquel Dieu ne cesse de la mouvoir, il faut oublier que le bien général, la « ratio boni », n'existe et ne peut être voulue que concrétisée en un bien réel (ou à réaliser). Dieu ne peut mouvoir qu'à un bien déterminé, parce que le vouloir que par sa motion il fait produire à la volonté créée ne peut être que déterminé. Le vouloir créé dépend de la volonté divine et de la volonté créée comme de deux causes subordonnées l'une à l'autre, la seconde à la première. L'une, la première, l'atteint sous la raison générale du bien, c'est vrai, et l'autre, sous la raison du bien particulier déterminément voulu. Mais, de même que dans la production d'un être la cause première, à travers la raison générale d'être, atteint cet être nouveau en son ultime détermination, en sa singularité même, — car tout cela fait partie de son être, c'est la manière dont se réalise en cette créature l'esse commune —, de même la motion divine, à travers la raison générale de bien, atteint l'objet de ce vouloir en son ultime détermination : la raison de bien n'existe et ne peut être voulue, aussi bien par Dieu que par la créature, que concrétisée en le bien particulier, objet de ce vouloir auquel Dieu meut. Si on dit alors que, d'une façon quelconque, c'est la volonté créée qui, en se déterminant, différencie la

⁸¹³ C'est la thèse de Billot qui pense qu'il s'agit d'une « premotio indifferens ». Cette thèse est reprise par L. M. ANTONIOTTI, « La présence des actes libres à l'éternité divine », *RT* 66 (1966), pp 5-47.

⁸¹⁴ *In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit, intentio enim est de fine cui repugnat infinitum* (I q.62 a.9).

*motion divine, on tombe dans les implications signalées plus haut et qui se résument à ceci qu'on fait dépendre Dieu en son action, en son vouloir, en sa connaissance d'une décision prise sans lui par la créature.*⁸¹⁵

2. Saint Thomas

Peut-on tirer des textes de l'Aquinate un enseignement sûr vu que ses commentateurs mêmes modernes ne semblent pas les comprendre de manière concordante ?

Il nous semble que oui.

*L'homme, pour vivre avec rectitude, a doublement besoin du secours de Dieu. (...) Selon un second mode, l'homme a besoin du secours de la grâce par laquelle Dieu le meut (...) à bien agir (...). Aussi est-il nécessaire que nous soyons dirigés et protégés par Dieu, qui connaît toutes choses et qui peut tout. Pour cette raison, même à ceux qui déjà sont régénérés et devenus fils de Dieu par la grâce, il convient encore de dire: « Ne nous induis pas en tentation; - que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel... » et autres formules semblables de l'oraison dominicale.*⁸¹⁶

Le secours de Dieu par la grâce ne se résume pas à aider l'homme à poser « quelque acte ». Le secours divin spécial ne consiste pas à « mouvoir », à agir simplement, mais « à bien agir ». Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Suffit-il de dire que puisque l'acte est surnaturel, sa bonté est assurée et c'est ce que saint Thomas veut dire ? Mais peut-il exister une motion surnaturelle bonne qui serait sans finalité précise, « neutre » quant à l'objet, laissant à l'homme le soin de pourvoir à cette spécification ? Ceci signifierait, si c'était le cas, que Dieu ne voudrait que cela, que l'homme fasse « quelque chose de bien », peu lui importerait quoi, à l'homme de voir. De fait, dans le texte que nous analysons saint Thomas montre, par l'exemple, de quel type de secours il s'agit en citant des demandes de prières qui par nature sont déterminées⁸¹⁷. Et ceci précise ce qu'il entend lorsqu'il dit que cette aide de Dieu consiste à nous « diriger »⁸¹⁸. Donner un mouvement initial non déterminé

⁸¹⁵ J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 194. C'est l'opinion tenue – entre autres – par l'école dominicaine de Toulouse, autour de la *Revue thomiste* (cf. M. M. LABOURDETTE, *De la grâce (Cours de théologie morale, Prima-Secundae, q.109-114)*, 1960-1961, p. 115s).

⁸¹⁶ *Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget (...). Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad (...) recte agendum (...). Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegatur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere, et ne nos inducas in tentationem, et, fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra, et cetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia (I-II q.109 a.9).*

⁸¹⁷ Cf. aussi I-II q.110 a.2 où il précise le type de secours : « *ad cognoscendum, ad volendum, ad agendum* ».

⁸¹⁸ Cf. aussi I-II q.109 a.10.

quant à sa fin, ce n'est pas diriger, c'est une aide aveugle. Diriger, c'est donner une direction, un but concret, déterminé.

*Dans un mouvement, l'intention de l'agent moteur est de conduire le mobile à un point déterminé, car l'intention se porte sur une fin, et la fin ne supporte pas d'être indéterminée.*⁸¹⁹

Il est donc bien clair que pour saint Thomas l'aide de Dieu par la grâce consiste en la réalisation de tel acte précis qu'il veut que l'homme pose. Et à l'objection que Dieu se contente de ce que cet acte soit ordonnable au salut en ne voulant que cette fin ultime – la détermination – et non tel acte concret, saint Thomas pourrait répondre comme il l'a fait ailleurs :

*L'impulsion donnée par un agent moteur ne se réfère pas seulement au terme du mouvement elle vise également tout le progrès réalisé par le mobile au cours du mouvement.*⁸²⁰

Même si Dieu ne voulait premièrement que l'obtention de la fin ultime, en voulant qu'un acte soit posé il veut le mouvement en son entier et donc sa détermination concrète. Aussi

*Non seulement Dieu donne leur vertu aux choses, mais encore aucune d'elles ne peut exercer son pouvoir propre que par la vertu de Dieu. L'homme ne peut donc utiliser que par la vertu de Dieu cette puissance de volonté qui lui a été donnée. Or ce dont un agent est tributaire dans son agir est cause non seulement de sa faculté d'agir mais encore de son acte. C'est le cas de l'ouvrier qui se sert d'un outil; bien que l'ouvrier ne donne pas à l'outil sa forme propre, mais seulement son application à l'acte. Dieu est donc cause non seulement de notre volonté mais encore de notre vouloir.*⁸²¹

Le motif premier est que « la cause première s'imprime dans son effet avec plus de puissance que la cause seconde »⁸²².

La conclusion s'impose :

⁸¹⁹ *In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit, intentio enim est de fine cui repugnat infinitum (I q.62 a.9).*

⁸²⁰ *Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu (I-II q.114 a.8).*

⁸²¹ *Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accepit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi (III SCG c. 89).*

⁸²² I-II q.2 a.6.

*Dieu dispose immédiatement nos élections et nos mouvements de volonté.*⁸²³

Ultimement, que ce secours spécial par la grâce soit bien déterminé, saint Thomas le dit explicitement :

Dieu meut parfois certains de façon spéciale à vouloir avec telle bonne chose déterminée (ad « aliquid determinate ») ; *ainsi ceux qu'il meut par la grâce.*⁸²⁴

Il l'explique ainsi :

*Lorsqu'une cause est efficace, l'effet procède de la cause, non seulement quant à ce qui est produit, mais encore quant à la manière dont cela est produit, ou dont cela est; c'est en effet l'insuffisante vigueur de la semence qui fait que le fils naisse dissemblable de son père quant aux caractères individuels, qui font sa manière d'être un homme. Donc, comme la volonté divine est parfaitement efficace, il s'ensuit que, non seulement les choses qu'elle veut sont faites, mais qu'elles se font de la manière qu'il veut.*⁸²⁵

Ce qui implique sa détermination.

Résumons et formalisons avec M.-M. Labourdette:

1 - Il est impossible de concevoir que Dieu "attende" la détermination de la créature comme pour savoir ce qu'elle va faire, pour l'"apprendre";

2 - Il est impossible de concevoir que la créature en puissance se porte d'elle-même à une détermination actuelle sans l'activation du Premier Moteur qui est une motion à **cet acte-là**⁸²⁶ ;

3 - Il est impossible de concevoir que la motion divine reste indéterminée jusqu'à notre choix, et reçoive de ce choix (à qui elle n'aurait pas donnée sa réalité actuelle) d'aller efficacement jusqu'à l'opération achevée.

Et de conclure de manière péremptoire :

⁸²³ *Electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur* (III SCG c. 91).

⁸²⁴ *Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam* (I-II q.9 a.6 ad 3^{um}).

⁸²⁵ *Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi, ex debilitate enim virtutis activae in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult* (I q.19 a.8).

⁸²⁶ « Bien entendu, il ne peut s'agir que d'une motion déterminée *ad talem actum*. » (M.-J. NICOLAS, « Simples réflexions sur la doctrine thomiste de la grâce », RT 58 (1958), p. 646 (645-653).

*Si la motion n'est pas déterminée en elle-même, elle n'a pas d'espèce, elle n'a pas d'être, il n'y a pas de motion du tout.*⁸²⁷

La « responsabilité » de Dieu ne consiste pas à donner un mouvement initial à la cause seconde ; le mouvement en son entier, et donc nécessairement sa finalité sans laquelle un mouvement n'a pas de sens, vient de Dieu. Dieu ne veut pas que « faire agir » mais il veut et effectue telle action.

*Toute inclination, soit naturelle, soit volontaire, ne peut être imprimée que par le premier moteur; de même que la tendance de la flèche vers un point déterminé de la cible n'est pas autre chose que l'impulsion donnée par le tireur. Tous les êtres qui agissent, soit naturellement, soit volontairement, parviennent donc pour ainsi dire spontanément au but pour lequel ils ont été divinement ordonnés. Et c'est pourquoi l'on dit de Dieu qu'il dispose toutes choses avec douceur.*⁸²⁸

C'est Dieu qui incline les causes secondes à leur effet propre, voulant cet effet propre, rendant cet effet propre possible ; il donne l'être à toute chose. Il donne donc en même temps une inclination à tel acte, une « impression tendancielle » qui inclut un but. L'archer ne fait pas que tirer : il vise.

*Une chose est la cause de l'action d'une autre dans la mesure où elle la pousse à agir; en cela on ne comprend pas l'attribution ou la conservation du pouvoir actif, mais son application à l'action.*⁸²⁹

Mouvoir à l'action, c'est appliquer au mobile le mouvement même dans son intégralité, c'est la féconder jusqu'au terme, c'est lui donner un dynamisme qui la traverse mais dont la cause première reste la maîtresse de bout en bout, lui conservant son unité.

3. Réponse aux objections

Ce que nous venons de voir est une réponse suffisante à l'opinion de Bouillard.

Le problème de Hérès est celui de la liberté.

a) La cause exemplaire

⁸²⁷ LABOURDETTE, *De la grâce*, p. 115s.

⁸²⁸ *Omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur* (I q.103 a.8).

⁸²⁹ *Una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem* (De pot. q.3 a.7).

L'explication que donne saint Thomas pourrait induire à penser qu'un tel acte humain ne serait pas libre puisque si déterminé. Saint Thomas répond explicitement à cette objection.

Certains ne comprennent cependant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de notre vouloir sans porter préjudice à notre liberté; ils essaient d'interpréter les autorités scripturaires, et le font mal. Ainsi ils expliquent que Dieu cause en nous le vouloir et le faire, en ce sens qu'il produit en nous la faculté de vouloir, mais non qu'il nous fait vouloir ceci ou cela (...) Cette parole de Salomon: « Il l'inclinera comme il l'entend » prouve que la causalité divine ne s'étend pas uniquement à la faculté qu'est la volonté, mais encore à son acte.⁸³⁰

Quand Dieu veut, il veut quelque chose de concret, ceci ou cela. Pour ce faire il utilise l'homme selon sa dignité et ses capacités mais pour que sa volonté soit accomplie. Cette volonté divine n'est cependant pas coactive mais source du choix de l'homme lui-même. Saint Thomas l'explique :

Le fait qu'un être comprenne et tienne conseil et choisisse et veuille, suppose une cause, car tout ce qui arrive à l'être doit avoir une cause. Si cette cause était un conseil ou un vouloir précédent, puisque l'on ne peut remonter à l'infini, il faudrait enfin arriver à un premier principe. Or ce premier principe doit dépasser la raison en excellence, et nul autre que Dieu n'est plus parfait que l'intelligence et la raison. Dieu est donc le premier principe de nos conseils et de nos vouloirs.⁸³¹

D'une part, si Dieu accorde le « vouloir et le faire » c'est parce qu'il est la volonté par excellence ; s'il accorde une lumière de connaissance, c'est parce qu'il est la Vérité par excellence. L'action étant le mouvement même, ce que Dieu « donne » est de la même nature que ce que l'homme « fait » ; Dieu est manifestement cause exemplaire des vertus de l'homme⁸³², c'est par sa forme qu'il l'influe. C'est en Dieu et de Dieu

⁸³⁰ *Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, coacti sunt has auctoritates male exponere: ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud (...). Hoc ipsum quod Salomon dicit, quocumque voluerit, vertet illud ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius (III SCG c. 89).*

⁸³¹ *Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum (III SCG c. 89).*

⁸³² « Dieu est cause première exemplaire de toutes choses. Pour en être persuadé, il faut considérer qu'un modèle est nécessaire à la production d'une chose pour que l'effet reçoive une forme déterminée. En effet, l'artisan produit dans la matière une forme déterminée à cause du modèle qu'il observe, que ce modèle lui soit extérieur, ou bien qu'il soit intérieurement conçu par son esprit. Or, il est manifeste que les choses produites par la nature reçoivent une forme déterminée. Cette détermination des formes doit être ramenée,

que l'homme trouve la « force » ou la cause de ses actions. D'autre part, c'est Dieu qui donne l'existence à toute chose, à toute action aussi. Quand une action vient à se produire, elle ne peut avoir que Dieu comme cause première adéquate, car lui seul peut donner l'exister. « Pour donner l'être, à titre de cause propre, il faudrait le posséder soi-même essentiellement : seul Celui qui est l'Être même subsistant peut le revendiquer. » « Aucun agent inférieur ne donne l'être, si ce n'est sous l'action de Dieu »⁸³³. Donner l'être à quelque chose c'est lui donner l'essentiel de ce qu'il est. Si donc Dieu donne l'exister à un mouvement concret c'est que ce mouvement reçoit de Dieu l'essentiel de son être, ce qui est, dans un mouvement, sa finalité. Dieu veut que par son aide tel homme pose tel acte de vertu. La grâce actuelle n'est donc pas une aide indéterminée.

Dieu communique un mouvement à travers la cause instrumentale, *transiens*, et il l'exhausse en même temps, la rendant capable de produire un effet, un acte qui dépasse ses capacités. C'est l'écrivain qui spécifie l'action de la plume pour que l'encre étendue devienne écriture. C'est Dieu qui spécifie l'acte humain à poser. Or ceci n'est pas la fonction de la grâce habituelle : « La grâce n'est déterminée à aucun acte »⁸³⁴.

comme à son premier principe, à la sagesse divine qui a élaboré l'ordre de l'univers, lequel consiste dans la disposition différenciée des choses. Et c'est pourquoi il faut dire que la sagesse divine contient les notions de toutes choses, que précédemment nous avons appelées idées, c'est-à-dire formes exemplaires existant dans l'intelligence divine. Bien que celles-ci soient multiples, selon leur relation aux réalités, elles ne sont pas réellement distinctes de l'essence divine, en tant que sa ressemblance peut être participée de façon diverse par les divers êtres. Ainsi donc Dieu lui-même est le premier modèle de tout » (*Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium* - I q.44 a.3)

⁸³³ *Nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina (III SCG c. 66).*

⁸³⁴ *Gratia non determinatur ad aliquem actum (II Sent. d.26 q.1 a.3 sdc. 2).*

b) Grâce opérante et coopérante

Quant à l'objection selon laquelle la grâce coopérante se distingue de la grâce opérante en ce que celle-là « permet » à l'homme de déterminer son acte, saint Thomas reconnaît bien leur distinction lorsqu'il dit :

*L'homme, par la grâce opérante, est aidé par Dieu à vouloir le bien. Une fois cette fin fixée, la grâce coopère ensuite avec nous pour nous la faire atteindre.*⁸³⁵

En I-II q.111 a.2, saint Thomas analyse avec précision ce que sous-entend « grâce opérante » et « grâce coopérante ». On parle de grâce opérante quand « la volonté se comporte comme un mobile, et c'est Dieu qui est le moteur »⁸³⁶. Le deuxième acte qui peut être mû par la grâce est l'acte « extérieur ». Par acte extérieur saint Thomas entend « extérieur à la volonté », c'est-à-dire dont l'objet n'est pas le bien en tant que tel. Ce n'est pas forcément un acte extérieur visible, ce pourrait être aussi un acte intérieur d'une autre vertu. En effet il précise « celui qui est impéré par la volonté ». « Pour cet acte aussi, Dieu nous aide, tant intérieurement, affermissant la volonté pour qu'elle le veuille jusqu'au bout, qu'extérieurement pour la rendre réalisatrice »⁸³⁷. Ce secours divin, c'est la grâce coopérante. Ainsi donc l'aide de Dieu par la grâce coopérante est double : affermir la volonté et la rendre efficace. Mais prenons garde, cette aide de la grâce n'est pas indéterminée.

*La grâce sera appelée coopérante en ce sens qu'elle opère dans le libre arbitre en causant son mouvement, en libérant (expediendo) l'exécution de l'acte extérieur et en facilitant la persévérance, toutes choses en lesquelles le libre arbitre a une part d'action.*⁸³⁸

⁸³⁵ *Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur (I-II q.111 a.2 ad 3^{um}).*

⁸³⁶ *Quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens.*

⁸³⁷ *Etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo.*

⁸³⁸ *Gratia cooperans dicitur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam praebendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicitur operans et cooperans: operans quidem, secundum quod informat animam; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem: hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicitur secundum quod inclinatur ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod praestat facultatem perseverandi usque in finem (De ver. q.27 a.5 ad 1^{um}).*

L'aide de Dieu est multiple, à l'origine d'actes différenciés et précis voulus comme tels par lui. En un certain sens, la seule différence qu'il y a entre la grâce opérante et la grâce coopérante c'est que le libre arbitre de l'homme est aussi cause de l'effet.

C'est la raison pour laquelle saint Thomas précise que

*... la même grâce est à la fois opérante et coopérante, mais elle se diversifie par ses effets.*⁸³⁹

Cette distinction n'est pas une distinction d'espèce, dans les deux cas la volonté de Dieu est précise et mouvante. Si la grâce coopérante n'était pas déterminée par Dieu, alors nous aurions à faire à une toute autre grâce, d'une autre nature. Mais tel n'est pas l'enseignement de l'Aquinate.

Dans la motion divine par la grâce actuelle coopérante, il n'y a bien qu'une seule motion et un seul mouvement et non pas un premier mouvement que Dieu spécifie et un deuxième spécifié par l'homme. En voulant, Dieu veut quelque chose de concret et y meut la volonté de l'homme. Quand saint Thomas précise que cette détermination de Dieu n'est cependant pas telle qu'elle se manifeste dans la nature⁸⁴⁰, Hérís en conclut faussement que c'est donc l'homme qui se détermine seul. Saint Thomas répondait simplement que s'il est vrai que la nature était déterminée à un seul objet (*ad unum*) il n'en allait pas de même de la volonté qui dans l'acte volontaire sous la motion de la grâce n'était pas déterminée par l'objet⁸⁴¹, il est vrai, ce qui n'exclut aucunement qu'elle ne soit déterminée par Dieu à cet objet.

*Parce que la cause première influe plus sur l'effet que la cause seconde, ce qu'il y a de perfection dans l'effet, est ramené principalement à la cause première.*⁸⁴²

Sachant que la nature du mouvement est manifestée par sa tension vers une fin concrète, il serait contraire à cette affirmation de saint Thomas de prétendre que cette détermination ne pourrait être ramenée à la cause première à qui doit être ramené principalement l'effet.

⁸³⁹ Gratia operans et cooperans est eadem gratia (*I-II q.111 a.2 ad 4^{um}; cf. De ver. q.27 a.5 ad 1^{um}*).

⁸⁴⁰ Cf. *De pot. q.3 a.7 ad 13^{um}*.

⁸⁴¹ *...quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam...*

⁸⁴² *Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam (De pot. q.3 a.7 ad 15^{um}).*

§4 Excursus : Saint Thomas a-t-il un enseignement sur la « grâce actuelle » ?

Dans sa thèse, H. Bouillard estime que saint Thomas n'a ni l'expression « grâce actuelle » ni même la « chose » que selon certains thomistes une telle expression sous-entend. Qui a raison ? Y a-t-il eut peut-être une évolution de la pensée de saint Thomas en ce domaine⁸⁴³ ?

A. Les Sentences

1. II Sentences d.28 q.1 a.1

A la question s'il est possible à l'homme de faire quelque bien sans la grâce saint Thomas répond dans le Corpus que l'homme peut bien poser des actes bons, mais que sans la grâce aucun acte ne peut être méritoire. La grâce dont il parle est la grâce habituelle, exclusivement.

*L'acte méritoire a une efficacité qui excède la vertu naturelle en ce qu'elle est capable d'atteindre cette récompense qui dépasse la capacité de la nature. Aussi le libre arbitre ne peut de lui-même rendre une œuvre méritoire si ce n'est quand il est surélevé par un habitus lui qui excède la capacité de la nature et qu'on appelle la grâce.*⁸⁴⁴

Mais saint Thomas ne propose-t-il pas une grâce-motion pour émettre un tel acte ? C'est l'objet de sa réponse à la troisième objection :

*Dieu ne fait pas que nous aider à bien agir par l'habitus de grâce mais aussi en opérant de l'intérieur dans la volonté même comme il le fait en toute chose et de l'extérieur en offrant des occasions et des aides pour bien agir. Sans toutes ces aides il ne pourrait rien faire de bien. De même qu'il faut que des mouvements désordonnés soient ordonnés par un mouvement uniforme, de même en va-t-il pour nos actes de volonté qui peuvent s'incliner tant vers le bien que vers le mal : ils doivent être réglés par cette volonté sans laquelle ils ne peuvent être droits.*⁸⁴⁵

⁸⁴³ Pour le détail de la critique à la thèse de Bouillard nous renvoyons à l'article pondéré de G. LADRILLE, « Grâce et motion divine chez saint Thomas d'Aquin », *Sales* 12 (1950) 37-84.

⁸⁴⁴ *Actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem inquantum est efficax ad illud praemium consequendum quod facultatem naturae excedit; et ideo quod opus sit meritorium, non potest liberum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum qui etiam naturae facultatem excedat, qui gratia dicitur.*

⁸⁴⁵ *Deus non tantum iuvat nos ad bene agendum per habitum gratiae, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in qualibet re operatur, et exterius occasiones et auxilia praebendo ad bene agendum; et sine his omnibus nullus bene facere potest: oportet enim quod sicut motus difformes regulantur a motu uniformi, ita voluntates nostrae, quae in*

Saint Thomas précise d'une part que l'aide de Dieu ne se réduit pas à l'octroi de la grâce habituelle mais qu'en plus il meut la volonté de l'intérieur (« *interius operando in ipsa voluntate* »). Cependant cette aide intérieure saint Thomas la décrit comme étant celle qu'il accorde à tout action de la créature. Autant dire qu'il ne s'agit ici, apparemment, que de la motion générale. A cela s'ajoute une aide extérieure : des occasions et autres choses semblables. Et tous ces éléments, intérieurs et extérieurs, sont mis à pied d'égalité, tous sont aptes, apparemment, à rendre l'action méritoire. De grâce actuelle, il n'y a ici pas de trace.

2. I Sent. d.17 q.1 a.1 ad 1^{um}

Dans cet autre texte des *Sentences* saint Thomas reconnaît un rôle de motion au Saint Esprit :

Dans la sanctification de l'âme [gratificatione animae], il y a à considérer une double opération de l'Esprit saint.

a. L'une qui se termine à l'être selon l'acte premier qui consiste à être agréable en ayant l'habitus de la charité.

b. L'autre, selon laquelle il opère un acte second, qui est l'opération qui pousse la volonté à l'œuvre d'amour

*et de l'une et l'autre manière il faut qu'un intermédiaire intervienne, non à cause d'un manque ou d'une défaillance de l'Esprit qui opère, mais à cause de la nécessité de l'âme qui le reçoit.*⁸⁴⁶

Saint Thomas reconnaît à l'Esprit Saint un double rôle dans la sanctification de l'âme : celui de lui donner l'habitus surnaturel (acte premier) — ici la vertu théologale de charité — et celui de mouvoir la volonté à son acte (acte second). Sachant que pour saint Thomas, dès les *Sentences*, d'une part la grâce tout comme la charité sont des habitus créés donc différents de l'Esprit Saint⁸⁴⁷, et d'autre part que cette action de l'Esprit-Saint dans l'âme n'est pas immédiate mais par un intermédiaire – il nomme l'habitus de charité pour la sanctification de l'âme mais ne

bonum et malum flecti possunt, dirigantur ab illa voluntate quae non nisi recta esse potest.

⁸⁴⁶ *In gratificatione animae est considerare duplicem operationem spiritus sancti. Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis (I Sent. d.17 q.1 a.1 ad 1^{um}).*

⁸⁴⁷ En ce même endroit pour la charité, soit *I Sent. d.17 q.1 a.1*, en *II Sent. d.26 q.1 a.1* pour la grâce.

nomme pas l'intermédiaire qui « pousse la volonté à l'œuvre d'amour » – il ne semble pas téméraire de prétendre qu'il reconnaît la nécessité d'une motion spéciale spécifiquement surnaturelle pour cette dernière et non seulement le secours général puisqu'il attribue au Saint Esprit cette opération de sanctification.

Nous aurions sans doute préféré que saint Thomas rappelle cette doctrine dans le premier texte que nous avons mentionné car il offrait l'occasion rêvée de tout clarifier. Nonobstant ce manque et en raison de *I Sent.* d.17, il nous semble permis de prétendre que saint Thomas proposait déjà la même doctrine qu'il tiendra plus tard, même si les termes de grâce n'apparaissent pas encore.

B. Le *De veritate*

Nous retiendrons ici aussi deux textes.

1. *De ver.* q.24 a.14

La volonté de l'homme n'est pas déterminée à une opération unique, mais elle se rapporte indifféremment à plusieurs ; et ainsi, elle est d'une certaine façon en puissance, à moins d'être mue par quelque principe actif, que celui-ci lui soit représenté extérieurement, comme c'est le cas du bien appréhendé, ou qu'il opère intérieurement en elle, comme c'est le cas de Dieu lui-même, comme dit saint Augustin au livre sur la Grâce et le libre Arbitre, montrant de multiples façons que Dieu opère dans les cœurs des hommes. De plus, tous les mouvements extérieurs sont réglés par la divine providence, puisque Dieu lui-même juge que quelqu'un doit être stimulé au bien par telle ou telle action. Si donc nous voulons appeler « grâce de Dieu » non pas un don habituel, mais la miséricorde même de Dieu, par laquelle il opère intérieurement le mouvement de l'esprit et ordonne les choses extérieures au salut de l'homme, alors l'homme ne peut pas faire un seul bien sans la grâce de Dieu. Mais dans le langage courant, on emploie le nom de grâce pour désigner un don habituel qui justifie.⁸⁴⁸

Dans ce premier texte saint Thomas reprend, pour expliquer les causes ou principes des actions surnaturelles de l'homme, les distinctions de *II Sent.* d.28 :

⁸⁴⁸ *Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum: vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus; ut Augustinus dicit in Lib. de gratia et libero Arbitr., ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante. (De ver. q.24 a.14).*

grâce habituelle, mouvement intérieur et aide extérieure. Le premier intérêt du texte est le point de vue qui amène ces distinctions. Alors qu'en II *Sent.* d.28 il s'agissait d'énumérer les éléments nécessaires à un acte méritoire, ici il s'agit de montrer la nécessité de certains principes pour que la volonté elle-même puisse poser un acte déterminé et surnaturel, étant donné qu'elle est par nature indéterminée, « *indifferenter ad multas* ». En cet état, la volonté est comme en puissance, il lui faut nécessairement un principe actif pour la déterminer, pour la faire passer à l'acte. Ici la grâce sanctifiante est présupposée et n'entre pas dans l'énumération des éléments moteurs. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'elle n'est pas principe de détermination. Cette détermination doit être donnée en sus, par un principe actif de détermination, sans quoi « rien ne bouge ».

La première cause de détermination que saint Thomas énonce est l'objet lui-même, ce vers quoi tend la volonté, le bien appréhendé. Comme nous l'avons déjà vu, c'est effectivement l'objet qui détermine l'acte, celui-ci déterminant la faculté⁸⁴⁹ ; pour la volonté cet objet est un bien-fin. Le *terminus ad quem* est donc ainsi précisé. Mais pour atteindre cet objet-fin il faut une cause efficiente adéquate et celle-ci n'est rien d'autre que l'opération divine. Sans doute l'auteur mentionne ici aussi les autres aides extérieures comme dans les *Sentences*, mais alors qu'en II *Sent.* d.28 elles étaient énumérées sur le même plan que les autres éléments, sans distinction de « valeur », ici il ne les considère pas comme principes actifs déterminants. La raison en est qu'ils ne sont qu'accidentels à l'acte. En ce sens il y a déjà un progrès de clarification quant au rôle d'efficience des divers éléments. Pourtant ce qui dans ce texte retient plus particulièrement notre attention c'est la question du vocabulaire : qu'est-ce que la grâce ? La question est posée par saint Thomas explicitement. D'une part, ce que l'on entend communément par grâce, nous dit-il en parlant de l'usage de ce terme à son époque, c'est le don habituel justifiant, la grâce sanctifiante. Ceci explique cela. Mais la notion de grâce a de multiples acceptions. Ici il « concède » (« *si velimus dicere* ») que l'on puisse ranger sous ce terme certains effets dont la cause est, dit-il, la miséricorde⁸⁵⁰ de Dieu. Or celle-ci se manifeste en tant qu'opération intérieure par laquelle elle meut la volonté à son acte, et par les

⁸⁴⁹ Cf. I q.50 a.2 ; q.77 a.2.

⁸⁵⁰ On notera en passant l'étrangeté apparente d'une telle dénomination. On aurait pu s'attendre à ce que saint Thomas donne comme cause de tels effets le *gouvernement divin* ou la *providence*. Le choix de *miséricorde* invite à concevoir l'économie de la grâce non comme une chose de sagesse politique mais comme l'expression de son amour viscéral envers l'homme.

choses extérieures par lesquels elle l'ordonne au salut. Cette grâce-miséricorde, ainsi décrite, n'est rien d'autre que la bonne grâce de Dieu, c'est-à-dire considérée quant à son terme a quo. Mais en tant qu'elle inclut dans ses effets (*terminus ad quem*) aussi des circonstances extérieures, elle ne peut honnêtement être appelée grâce actuelle.

2. De ver. q.27 a.5

L'intitulé de cet article est : « N'y a-t-il dans un homme qu'une seule grâce sanctifiante ? » Saint Thomas y apporte une clarification supplémentaire :

Si l'on prend la grâce sanctifiante au sens de la volonté gratuite de Dieu⁸⁵¹, alors il est avéré qu'il n'y a, du côté de Dieu même agréant, qu'une seule grâce de Dieu, non seulement pour un homme mais aussi pour tous : car rien de ce qui est en lui ne peut être divers ; en revanche, elle peut être multiple du côté des effets divins : ainsi disons-nous que tout effet que Dieu produit en nous par sa volonté gratuite, par laquelle il nous agrée dans son royaume, relève de la grâce sanctifiante, comme celui de nous envoyer de bonnes pensées et de saintes affections. Ainsi donc la grâce, en tant qu'elle est un certain don habituel en nous, est unique ; mais en tant qu'elle implique quelque effet divin en nous ordonné à notre salut, on peut parler de multiples grâces en nous.⁸⁵²

Ce texte est capital pour les précisions qu'il apporte. La distinction entre grâce du côté de Dieu, qui ne peut être qu'une, et les effets de la grâce en nous — toutes espèces confondues —, qui peuvent être multiples, ouvre la porte à la grâce actuelle. En effet, au début de ce même article nous avons mentionné que saint Thomas distinguait la grâce qui rend agréable à Dieu en « volonté gratuite de Dieu » et en grâce habituelle. Puis, nous venons de le voir, il sous-distingue la « volonté gratuite de Dieu » en *in Deo* et en ses effets. Cette double distinction, remarquons-le, est inadéquate puisque le don de la grâce habituelle est lui aussi un effet de la volonté gratuite et se trouve donc dans les deux membres de la division. En outre, saint Thomas considère le don, dans cette division, non dans la ligne de l'efficience

⁸⁵¹ En introduction à l'article saint Thomas distingue: « La grâce sanctifiante, elle, se prend de deux façons : d'abord au sens de l'agrément divin, qui est la volonté gratuite de Dieu ; ensuite au sens d'un certain don créé qui perfectionne l'homme formellement et le rend digne de la vie éternelle ». Selon le second sens, la grâce-don ne peut être qu'une.

⁸⁵² *Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium: quia quidquid est in eo, non potest esse diversum; ex parte autem effectuum divinorum potest esse multiplex: ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones. Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum: secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis. (De Ver. q.27 a.5).*

mais dans celle de la forme. C'est vrai et faisable, mais il y a risque de confusion. On se rend compte ainsi de l'ambiguïté de l'utilisation par saint Thomas des termes autour de la grâce.

Reprenons. Par « volonté gratuite de Dieu » saint Thomas semble « comprendre » les actes surnaturels : désirs saints, bonnes pensées,... Mais si d'une part il oppose cette « volonté gratuite de Dieu » au don de grâce — ce sera sa solution définitive —, il met d'autre part sous le terme de *gratia gratum faciens* tout le surnaturel, c'est-à-dire non seulement le don habituel, mais aussi les actes surnaturels. Plus tard, comme nous le verrons, il réservera le terme de *gratia gratum faciens* à la grâce habituelle. Tout n'est pas encore très clair. Un indéniable progrès cependant : saint Thomas n'utilise dans cet article le terme de grâce que pour des réalités surnaturelles, intérieures à l'âme, et non plus pour les « occasions extérieures » comme il le faisait dans les *Sentences*. Voyons si quelque réponse aux objections permettra de pousser la clarification.

La grâce opérante et coopérante peut être distinguée tant du côté de la volonté gratuite de Dieu que du côté du don posé en nous (...).

Du côté de la volonté gratuite de Dieu, la grâce opérante est la justification même de l'impie qui est réalisée par le don infus gratuit. Un tel don est causé en nous par la seule volonté gratuite de Dieu. En aucun cas le libre arbitre n'en est la cause si ce n'est par mode de disposition suffisante.

Du côté de cette même volonté gratuite de Dieu on nomme la grâce coopérante en tant qu'elle opère dans le libre arbitre, en causant son mouvement, en accomplissant l'exécution de l'acte extérieur, en lui accordant la persévérance, choses en lesquels le libre arbitre a sa part (...).

*Du côté du don habituel, cette grâce qui est la même par essence, est aussi dite opérante et coopérante,...*⁸⁵³

⁸⁵³ *Gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratitae Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati. (...). Ex parte vero gratitae Dei voluntatis gratia operans dicetur ipsa iustificatio impii, quae fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo eius causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero eiusdem gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam praebendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans et cooperans: operans quidem, secundum quod informat animam; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem: hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicetur secundum quod inclinatur ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod praestat facultatem perseverandi usque in finem. (De Ver. q.27 a.5 ad 1^{um}; cf. I-II q.111 a.2).*

La distinction grâce opérante et grâce coopérante et son application tant à la « volonté gratuite de Dieu » qu'au don, saint Thomas la conservera définitivement⁸⁵⁴. Saint Thomas surmonte ici l'ambiguïté que nous avons un peu forcée dans l'analyse du corpus. Ici il n'utilise la notion de « volonté gratuite de Dieu » que pour les actes, clairement contre-distinguée du don habituel⁸⁵⁵. Nous reconnaissons ici la distinction entre grâce habituelle et grâce motion, la grâce actuelle, sans le nom mais *in re*⁸⁵⁶.

Si saint Thomas n'a pas dès les *Sentences* un vocabulaire précis quant à la grâce, il ne lui aura pas fallu longtemps pour y aboutir puisque avec le *De veritate* nous sommes encore dans la période du premier enseignement du Maître. Remarquons ici déjà que le terme « volonté gratuite de Dieu » n'a pas le monopole pour exprimer la motion-grâce, la grâce actuelle. Il l'appellera aussi « *auxilium dei moventis* », le contexte devant préciser si cette aide est surnaturelle ou non.

Nous avons déjà mentionné et cité *in extenso* les textes plus tardifs des deux *Sommes*. Nous allons tenter d'être plus bref.

C. La *Somme* contre les Gentils

*Remarquons que même celui qui possède la grâce [habituelle], demande à Dieu de persévérer dans le bien; pas plus que le libre arbitre, un habitus infus en nous ne suffit pas, sans le secours extérieur de Dieu, à produire la persévérance dans le bien. Les habitus divinement infus en nous, dans notre état présent de vie, n'enlèvent pas totalement à notre libre arbitre sa versatilité pour le mal, bien que grâce à eux notre libre arbitre soit en quelque façon affermi dans le bien. Aussi quand nous affirmons que l'homme a besoin pour sa persévérance finale du secours de la grâce, nous n'entendons pas qu'en plus de cette première grâce habituelle donnée en vue de notre agir vertueux, une autre soit ajoutée en vue de la persévérance, mais nous disons que, en plus de tous les habitus gratuits, l'homme a encore besoin du secours de la Providence divine dont la motion est extrinsèque.*⁸⁵⁷

⁸⁵⁴ Cf. I-II q.112 a.2.

⁸⁵⁵ On ne se laissera pas irriter par l'assertion de saint Thomas qui dit « la grâce opérante est la justification même de l'impie qui est réalisée par le don infus gratuit » : la motion qui établit la justification est une grâce actuelle dont le terme est le don habituel. Nous l'avons expliqué dans l'un des paragraphes précédent : la grâce actuelle n'est qu'une motion transitive qui consiste dans le mouvement même, mouvement de la volonté qui est immédiat et dont le terme est le don de justification.

⁸⁵⁶ Voir aussi dans le même sens un peu plus loin : *ad 3^{um}*.

⁸⁵⁷ *Sciendum tamen est quod, cum etiam ille qui gratiam habet, petat a Deo ut perseveret in bono; sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero*

L'homme pour obtenir la persévérance finale a besoin du « secours de la grâce ». Ce « secours de la grâce » saint Thomas le dit double : celui de la grâce habituelle – et saint Thomas y inclut les habitus infus – et celui de motions « extrinsèques », par oppositions aux habitus immanents. Cette motion divine – et non des « occasions extérieures » – saint Thomas la considère comme un « secours de grâce ».

D. La Somme théologique

L'homme, pour vivre avec rectitude, a doublement besoin (indiget) du secours de Dieu. Selon un premier mode, il lui faut un don habituel qui guérisse sa nature corrompue, et, l'ayant guérie, l'élève aussi afin que des oeuvres qui méritent la vie éternelle puissent être posées, car cela dépasse le pouvoir de sa nature. Selon un second mode, l'homme a besoin du secours de la grâce par laquelle Dieu le meut à agir.⁸⁵⁸

Ce secours de Dieu quant à l'agir – par opposition au secours quant à la nature qu'est le don habituel, la grâce sanctifiante – saint Thomas le nomme ici aussi « secours de la grâce ».

Conclusion

Que répondre à H. Bouillard ? Il est parfaitement vrai que saint Thomas n'a pas forgé lui-même l'expression « grâce actuelle ». Il ne se trouve nulle part dans son œuvre, que ce soit au début comme à la fin de son enseignement. Il est non moins indéniable que saint Thomas considère les motions divines quant à l'agir comme des « secours de la grâce ». Aussi donc si la « chose » que ses successeurs et commentateurs appelleront la grâce actuelle ne se trouve pas chez lui sous cette dénomination, on ne peut dire qu'elle défigure ou trahisse la pensée du Maître. Au contraire elle a pour définition ce que saint Thomas dit du secours divin de la grâce. Concédonc donc que saint Thomas pour exprimer le jeu de la grâce et du libre arbitre a tâtonné tout au début de sa carrière, en reconnaissant d'une part que ce tâtonnement tenait de l'imprécision de sa pensée, mais d'autre part que saint

arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliquantulum stabilietur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere ad perseverandum finaliter auxilio gratiae, non intelligimus quod, super gratiam habitualement prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum: sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis (III SCG c. 155).

⁸⁵⁸ *Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum (I-II q. 109 a. 9).*

Thomas n'a pas changé de théorie en cours de route mais l'a précisée, resserrant les concepts utilisés. Accordons à l'inventeur, serait-il génial, de ne pas avoir à trouver la solution à tout et tout de suite.

* * * * *

Acquis

La charité n'a pas, dans la réalisation de l'acte humain surnaturel, que le rôle de cause finale, elle est aussi cause efficiente. Et cette efficience ne se résume pas à une omniprésence, de type statique (*in caritate*), mais à une réelle efficience : l'acte humain est impéré par la charité et n'advient à l'« existence » que grâce à elle. La charité se révèle principe de moralisation non seulement à raison de son rôle de cause finale, mais elle donne à l'acte impéré, acte de vertu morale infuse, sa moralité méritoire concrète, et ceci de l'intérieur, l'agent principal informant l'acte de l'instrument.

Mais l'agent principal premier, c'est le Dieu Trine. Car Dieu ne donne pas que l'être ni ne fait que le conserver en son état, mais il est aussi la Providence, seule cause adéquate de la vie surnaturelle de l'homme. Pour mouvoir l'homme selon sa volonté Dieu agit en lui par sa grâce, dite actuelle. Et puisque Dieu ne veut pas simplement que l'homme agisse bien mais accomplisse sa volonté, cette grâce actuelle est la cause efficiente adéquate qui non seulement meut l'être humain à agir, serait-ce « bien », mais à agir de *telle* manière, c'est-à-dire à poser tel acte concret et spécifié dès l'abord. L'acte humain surnaturel s'avère être ainsi un acte particulièrement complexe, d'une part, et pourtant, d'autre part, éminemment « un » puisque « le mouvement est l'acte de l'agent moteur, considéré dans le mobile »⁸⁵⁹.

⁸⁵⁹ I-II q.110 a.2.

CHAPITRE 6 : L'INTERACTION DES VERTUS MORALES INFUSES ET DES VERTUS ACQUISES

Nous voici arrivé à l'ultime étape de notre recherche. Dans la première partie nous avons analysé séparément chaque élément de ce que l'on pourrait appeler un puzzle : la nature de la vertu morale infuse, ce qu'est une vertu acquise et ce qui les différencie l'une de l'autre ; l'être psychologique de l'être humain, l'essence de son âme et ses puissances, leur interdépendance et leur unité. Dans la deuxième partie notre inquisition nous a montré le rôle essentiel de la vertu théologale de charité pour l'acte moral surnaturel, son rôle unifiant à raison de sa causalité finale, son omniprésence à raison de sa causalité efficiente qui fait que non seulement elle est au principe de tout acte moral surnaturel mais qu'elle le compénètre en le rendant moral. Mais comme aucun être surnaturel ne vient à l'existence sans qu'il ait Dieu pour origine adéquate, de même aucun acte de même type ne peut être posé s'il n'a Dieu pour père : IL est la Providence qui conduit l'homme à sa fin, la vision béatifiante de la Trinité. Nous avons ainsi « découvert » qu'à côté de notre nature naturelle, de notre organisme naturel, l'homme en état de grâce a reçu de notre Père tout un organisme surnaturel. Celui-ci ne dédouble pas le premier, il n'est pas plaqué sur lui mais il le compénètre de l'intérieur. Si le chrétien s'en réjouit le théologien ne peut pas ne pas se poser la question : N'y a-t-il pas danger de « surnaturalisme » ? J'entends : de ne comprendre la vie chrétienne « que » surnaturellement ? De penser qu'il suffirait de vivre surnaturellement pour que par là nous obtenions notre perfection d'être humain qui est celle d'être enfant de Dieu, Temple du Saint-Esprit ? La vie surnaturelle a-t-elle « englouti » l'ordre naturel, le rendant comme inexistant ou au moins inutile, remplacé pratiquement par l'ordre surnaturel ? Qu'est devenue la nature du « *gratia supponit naturam* »⁸⁶⁰ ? Plus concrètement : quel est le rôle des vertus acquises, si tant est qu'elles en ont encore un, dans l'acte humain concret de l'homme en état de grâce ? Et les questions corrélatives : l'homme en état de grâce est-il rendu « incapable » de poser des actes purement naturels ou, au contraire, comme semble le prouver l'expérience, de tels actes sont encore possibles voire normaux ? Mais aussi : l'homme possédé par un vice et qui va se confesser devient-il par le fait même un

⁸⁶⁰ Cf. *De malo* q.7 a.7 ad 10^{um}.

ange de vertu (surnaturelle) ? Difficile à croire ! Ces questions sont l'objet de ce chapitre et leurs réponses l'aboutissement de notre travail.

Art. 1 : L'unité psychologique et morale de l'acte humain surnaturel

§1 Principe de solution

Quelle est la corrélation entre un acte d'une vertu morale infuse et celui d'une vertu acquise ? Tous les commentateurs de saint Thomas sur ce point sont unanimes — une fois n'est pas coutume : le Docteur commun ne le dit pas ! Du moins *ex professo*. N'a-t-il pas vu le problème ? La question lui a-t-elle semblé peu importante ? Ou, au contraire, ne l'a-t-il pas traitée parce que la solution lui paraissait évidente⁸⁶¹ ? Et bien que la grande majorité des commentateurs modernes⁸⁶² pense que c'est la deuxième solution qui est la bonne, apparemment peu la discerne clairement.

A. Opinions

1. Survol

a) Une pure disposition

Pour A. Michel, l'un des coryphées du *DTC*, les actes naturels sont une pure disposition aux actes surnaturels et ces différents types d'actes, naturels ou surnaturels, ne semblent pas avoir de corrélations réciproques entre eux⁸⁶³.

⁸⁶¹ Cf. par exemple G. KLUBERTANZ, « Une théorie sur les vertus morales ,naturelles' et ,surnaturelles' », *RT* 59 (1959), p. 569 ; E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987, p. 330s.

⁸⁶² J. M. RAMIREZ (*De habitibus in communi in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio* (QQ. XLIX-LIV), tome 1^{er}, Madrid, 1973, p. 407-415) et G. BULLETT (*Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, 1956, p. 125-133) donnent les opinions des « anciens » commentateurs de saint Thomas.

⁸⁶³ Art. « Vertu », *DTC* t.15/2, 1948, col. 2767 (thèse qu'il reprendra *in extenso* en un article-réponse dans *l'Ami du clergé*, 63 (1953), p. 444).

b) Une superposition

R. Bernard parle d' « harmonieuse subordination », décrit la vertu morale infuse comme « superposée » à la vertu acquise, celle-ci étant — plus précisément et surtout — un instrument de celle-là⁸⁶⁴. Ramirez partage la même opinion⁸⁶⁵.

c) Comme matière et forme

G. Bullet qui a écrit sa thèse sur cette question propose plusieurs solutions, selon les cas, d'un compliqué à souhait, signe de solution non satisfaisante. Il lui semble cependant, fondamentalement, que la relation cause matérielle-cause formelle est la solution clé du problème et qu'elle suffit pour expliquer la relation entre vertus acquises et vertus infuses, leur exercice « simultané » lui « paraissant l'exiger »⁸⁶⁶. G. Klubertanz, s.j., E. Schockenhoff et R. Mirkes le suivent sur l'essentiel, simplifiant et unifiant le disparate de ses solutions. Eux aussi pensent que c'est selon la relation de cause formelle à cause matérielle que celle des actes surnaturels aux actes naturels doit être comprise. Ils insistent avec raison sur la nécessité de bien comprendre que l'acte humain est un et que toute explication doit impérativement le laisser tel⁸⁶⁷.

B. L'unité des éléments selon une relation de forme à matière

1. Le soutien de saint Thomas

L'explication de la dernière opinion, par la relation de forme à matière, est celle qui semble faire une certaine unanimité parmi les commentateurs les plus récents. De fait un texte de saint Thomas la corrobore :

⁸⁶⁴ R. BERNARD, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Vertu*, t. 2 (Ia-IIae, QQ. 61-70), 1953², p. 459s.

⁸⁶⁵ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 417.

⁸⁶⁶ G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1956, p. 135s (en fait toute la Troisième partie).

⁸⁶⁷ KLUBERTANZ, *Une théorie*, p. 572 ; SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis*, p. 334s. Ce dernier pense que c'est dans le traité sur la grâce que se trouve l'explication implicite du problème qui nous retient : l'action divine par la grâce est à l'action humaine du libre arbitre comme la forme à la matière. J. INGLIS propose d'unir un tel acte humain selon les quatre causes ("Aquinas's Replication of the Acquired Moral Virtues: Rethinking the Standard Philosophical Interpretation of Moral Virtue in Aquinas", *Journal of Religious Ethics* 27 (1999), p. 21s). Mais si son analyse critique est assez perspicace, ses solutions manquent de consistance et de cohérence. R. MIRKES, *Aquinas on the Unity of Perfect Moral Virtue and its Significance for the Nature-Grace Question*, Milwaukee, 1995. Toute sa thèse a pour but de montrer le bien fondé de cette opinion.

*De même que dans la nature il existe un tout composé de matière et de forme, par exemple l'homme composé d'une âme et d'un corps, qui ne constitue qu'un seul être naturel malgré la multiplicité de ses parties, ainsi, dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure se comporte comme une matière par rapport à l'acte d'une puissance supérieure.*⁸⁶⁸

C'est par analogie à la composition d'un être naturel que saint Thomas applique la doctrine de l'hylémorphisme à l'action et il est indéniable que telle est aussi son opinion pour la relation qui nous occupe⁸⁶⁹.

2. La valeur de cette théorie : explication ou description ?

Quelle est la force probative de l'application de la théorie de l'hylémorphisme à l'unité d'un acte humain composé ? Avons-nous vraiment là l'ultime explication justifiant la relation des actes surnaturels aux actes naturels comme nécessaire ? Ou n'est-ce là que le « produit » final d'un processus plus fondamental ?

Quoiqu'il en soit, qui dit analogie – et c'est ce dont il s'agit ici – nie l'univocité et reconnaît qu'il y a nécessairement une différence entre les membres comparés. Voyons la chose d'un peu plus près.

a) Les êtres naturels

La théorie de l'hylémorphisme a pour application première et adéquate – nous le tenons pour acquis – l'explication de la composition des êtres naturels. Elle a le rôle de premier analogué pour les applications à d'autres cas par analogie⁸⁷⁰.

b) Les sacrements

Saint Thomas a appliqué la doctrine de l'hylémorphisme aux sacrements : « Dans le sacrement, les paroles se comportent à la façon d'une forme et les choses sensibles à la façon d'une matière »⁸⁷¹. Cette application permet de mieux comprendre la nature des sacrements, en n'oubliant pas cependant que la composition des éléments dits « matière et forme » doit se prendre de manière intentionnelle et non

⁸⁶⁸ *Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris* (I-II q.17 a.4).

⁸⁶⁹ On trouvera toute une série de textes de l'Aquinatense corroborant cette affirmation au Chapitre 4 de la thèse de Mirkes *The Transformative Unity of Perfect Moral Virtue*.

⁸⁷⁰ Sur l'analogie nous renvoyons à la note 470.

⁸⁷¹ III q.60 a.7.

physique⁸⁷². La difficulté de préciser de manière convaincante quelle est la matière de tel sacrement, en particulier lorsqu'il s'agit d'actes humains, montre combien cette analogie de l'hylémorphisme appliquée aux sacrements peu paraître aléatoire.

c) Les actes humains

Appliquer l'hylémorphisme aux actes humains est encore plus osé. Bien que fluctuants et transitoires les sacrements ont au moins un cadre matériel. Que la parole-forme spécifie la matière ou l'acte sacramentel posé est tout à fait intelligible. Une application analogique aux actes humains est-elle concevable? Nous avons très brièvement mentionné que les commentateurs thomistes n'estimaient pas qu'un acte de vertu morale infuse exigeât nécessairement un acte de vertu acquise, et réciproquement. Aussi quand Mirkes estime que l'application de cette théorie aux actes humains, *mutatis mutandis*, est plausible et crédible⁸⁷³, on pourrait – *a priori* – l'admettre comme le refuser. Le but de la dissertation de Mirkes est de montrer que tel est bien l'enseignement de l'Aquinat⁸⁷⁴. De fait Mirkes a, à notre avis, réussi sa

⁸⁷² Cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, t.1, *De la Trinité à la Trinité*, Paris, 1991³, p. 738s.

⁸⁷³ MIRKES, *The Unity*, p. 203, 215.

⁸⁷⁴ Mirkes commet quant à la thèse qu'elle défend une double erreur qui n'est pas sans importance. Le but de son travail, sa thèse explicite, est de montrer que la *vertu* acquise et son correspondant la *vertu* morale infuse sont en relation comme de matière à forme et qu'elles forment ensemble une vertu unifiée (« *acquired moral virtue and its infused counterpart are related within the respective unified moral virtue as matter to form* », p. 204, p. 268), et ceci en conformité à l'enseignement de saint Thomas. La première erreur est que jamais saint Thomas ne dit que ces deux *vertus* sont en relation comme matière et forme mais uniquement leurs *actes*. Tous les textes de saint Thomas sur lesquels Mirkes s'appuient ne parlent exclusivement que des actes des vertus (cf. p. 187-230). Le corollaire en est que pour Mirkes l'union en un acte humain n'est pas celle des actes mais celle des vertus qui ne forment plus qu'une seule vertu, comme elle le propose explicitement. Elle en arrive à cette conclusion parce qu'elle prend la relation matière-forme d'une manière plus univoque qu'analogue. En effet c'est la cause formelle qui donne la nature à l'être naturel, voire même aux sacrements. Elle applique tel quel cette conclusion aux actes humains : « *the acquired virtue is the determinable principle of perfect moral virtue* » (p. 269). Elle explique ainsi que la vertu acquise est « *receptive to the perfection of the infused moral virtue* ». La relation de déterminant à déterminable appliquée ainsi aux vertus induit à conclure nécessairement qu'il y a une vertu « finale » qui est produite, la vertu parfaite, qui est une. Mirkes a manifestement mal compris la portée des assertions de saint Thomas sur les vertus dites imparfaites. Il les dit telles lorsque la relation à la fin ultime manque, c'est-à-dire lorsque la vertu théologale de charité manque. « Seules les vertus infuses sont vraiment parfaites et doivent être appelées absolument vertus, parce qu'elles ordonnent bien l'homme à la fin absolument ultime. Quant aux autres, c'est-à-dire les vertus acquises, elles sont vertus relativement mais non pas absolument, car elles ordonnent bien l'homme en vue d'une fin ultime dans un genre, mais non en vue de la fin ultime absolument » (I-II q.65 a.2). De ce texte que Mirkes cite souvent, elle conclut que la vertu acquise elle-même, « bien disposée à une plus haute forme » est transformée, élevée par la vertu morale infuse à un but qui la dépasse et la transcende (p. 269, 271). Effrayée par son audace (?) Mirkes ajoute

démonstration et nous la suivons. Nous estimons cependant que l'explication de la corrélation des actes des vertus morales infuses aux actes des vertus acquises est peut-être plausible mais n'est que descriptive, qu'il manque une démonstration qui confirmerait cet enseignement. Il nous semble qu'il faut aller plus loin en amont chercher une solution que saint Thomas nous semble avoir donné.

C. La cause efficiente comme cause unifiante

Le texte que nous avons cité en début de paragraphe va nous y aider ; il sera la base de départ de notre étude. Reprenons-le et complétons-le par une phrase supplémentaire.

De même que dans la nature il existe un tout composé de matière et de forme, par exemple l'homme composé d'une âme et d'un corps, qui ne constitue qu'un seul être naturel malgré la multiplicité de ses parties, ainsi, dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure se comporte comme une matière par rapport à l'acte d'une puissance supérieure, en tant que la partie inférieure agit sous l'influence de la puissance supérieure qui la meut; c'est aussi de cette manière que l'acte d'une cause principale se comporte comme une forme à l'égard de l'acte d'un instrument.⁸⁷⁵

Ce texte ainsi complété contient plusieurs assertions.

aussi tôt qu'il ne faudrait pas conclure à la suppression de la vertu humaine, comme si la grâce détruisait la nature. Celle-ci n'est pas « grâciée » *per se*, mais réceptive de la grâce et – nous dit-elle – « tout comme quelque chose d'imparfait désire et se porte vers sa perfection » (p. 269) ; la vertu acquise se retrouve comme sublimée, transformée par la vertu morale infuse (p. 271). On se rend compte du danger de confusion que de telles assertions comportent. Tout être et tout acte reste toujours tel quel, conformément à sa nature. Même en état de grâce, l'acte de la vertu acquise reste spécifié par son objet naturel et jamais il ne pourra le dépasser sous peine de ne plus être un acte naturel. B. FROGET rappelle que « l'acte émané d'une vertu naturelle demeure intrinsèquement un acte naturel, sans proportion par lui-même avec la récompense céleste » (*De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1900, p. 373 ; cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 10^{um}). Alors que pour Mirkes la vertu acquise est parfaite parce qu'elle est unie à la vertu morale infuse, « recevant la forme de la vertu morale infuse qui est son complément » (p. 271), pour saint Thomas l'acte de la vertu acquise ne l'est qu'indirectement et non en lui-même, et ce non pas parce qu'il reçoit un complément ou une élévation – ceci impliquerait un changement de nature – mais parce qu'il se trouve *affermi* en raison de l'ordination à la fin ultime. Seules les vertus morales infuses « sont réalisatrices du bien ordonné à la fin ultime surnaturelle » (I-II q.65 a.2). Nonobstant ces remarques, nous verrons que l'acte humain de l'homme en état de grâce est effectivement un, bien que composé d'un acte naturel et d'un acte d'une vertu morale infuse.

⁸⁷⁵ *Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa (I-II q.17 a.4).*

1. Unité substantielle

Première assertion : l'acte humain, même s'il est un composé d'actes surnaturels et d'un acte naturel, n'est pas un composé accidentel ou un agrégat d'actes comme l'esprit d'analyse des moralistes scolastiques, selon Pinckaers, en donnant parfois l'impression⁸⁷⁶. Même multiples, ils ne forment qu'un seul acte humain substantiel, comme nous l'avions vu au chapitre précédent.

2. La cause unifiante

Mais qu'est-ce qui donne ou réalise cette unité ? Les actes humains sont des mouvements et non des êtres naturels qui eux sont statiques quant à leur nature. Et si l'être naturel est constitué par l'union des causes formelles et matérielle, les actes et mouvements, êtres fugitifs et transitoires par nature, le sont par les causes dites externes, c'est-à-dire par les causes efficiente et finale. Nous avons vu dans un chapitre antérieur la force unitive de la fin qui communique à l'acte humain sa propre forme⁸⁷⁷. Puisque les actes humains n'ont d'existence ou de durée qu'autant que la cause efficiente est telle à leur égard, ils disparaissent avec elle. La finalité — cause des causes — étant atteinte, le sujet — l'homme — s'y repose ou pose un nouvel acte⁸⁷⁸, le premier ayant cessé d'exister. C'est donc du côté de la cause efficiente qu'il faut chercher l'explication immédiate de l'unité de l'acte humain. Synthétiquement saint Thomas donne, dans la citation vue plus haut, l'explication suivante : Il y a un acte premier, d'une puissance supérieure, qui impère, et un acte d'une puissance inférieure qui est impéré et, par là, instrumentalisé. Cette explication nous l'avons commentée en long et en large dans les chapitres précédents. Il n'y a, en ce sens, rien de nouveau quant au principe de solution, mais c'est un rappel essentiel pour l'application que nous avons à faire dans l'acte humain qui est composé d'actes naturels et surnaturels. Le fait que les actes pris en eux-mêmes soient de natures disparates ne change rien à la psychologie de l'acte humain. Tel est le type de relation d'ordre entre les actes des vertus acquises et naturelles et ceux des actes infus surnaturels : les premiers sont impérés (ou commandés), les seconds sont impérants (ou commandants). Ceci est précisément

⁸⁷⁶ S. PINCKAERS, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains*, t.1, Paris-Tournai-Rome, 1962, p. 396.

⁸⁷⁷ Nous renvoyons au Chapitre de notre thèse sur la charité.

⁸⁷⁸ Cf. I q.79.a.8; I-II q.1 a.6 ad 1^{um}; q.27 a.4; q.33 a.2 ad 1^{um},...

l'objet de la deuxième assertion du texte de saint Thomas⁸⁷⁹ : ce n'est que lorsque l'on comprend qu'un acte supérieur impère un acte inférieur que l'unité de l'acte devient essentiel, le premier acte jouant le rôle de la cause formelle en imposant sa fin à l'acte inférieur, cause matérielle. La réelle force unitive de l'acte impérant — sans la compréhension de laquelle tout reste nébuleux —, nous l'avons montrée dans les chapitres précédents auxquels nous renvoyons. Elle est au centre de notre thèse, nous y reviendrons plus bas.

3. L'unité conservée

En ordonnant à sa fin propre l'acte impéré, l'acte de la puissance supérieure communique à tout l'acte humain composé le principe de sa propre spécification. « Ce qui assure l'unité de l'acte humain, c'est que l'impéré est tout ordonné à la fin de l'impérant. »⁸⁸⁰ L'affirmation est d'importance, elle aussi. Elle donne raison aux commentateurs modernes que nous avons cités sur ce point de l'unité de l'acte même s'ils n'avaient pas vu ou su apprécier à sa juste valeur le rôle plus fondamental de l'efficience de l'agent principal instrumentalisant les actes des puissances inférieures. Ainsi l'acte humain, aussi complexe soit-il, forme-t-il « un organisme naturel où l'unité est plus profonde que la diversité des parties distinguées par l'analyse »⁸⁸¹. Cette unité est celle qui découle de l'essence même de l'acte et peut être dite véritablement substantielle à l'instar de l'unité entre le corps et l'âme dans le composé humain⁸⁸². Ramirez ne craint pas de la qualifier d'unité transcendente⁸⁸³.

§2 La subordination des causes et leur imbrication

Passons de l'enseignement général sur l'unité psychologique de l'acte humain à l'application concrète de cet acte complexe, composé de divers éléments surnaturels et naturels. En distinguant la cause principale de la cause instrumentale, saint

⁸⁷⁹ Nous rejoignons ainsi l'opinion de Ramirez et Bernard.

⁸⁸⁰ M. M. LABOURDETTE, *La charité*. Cours dactylographié, Toulouse, 1960, p. 60.

⁸⁸¹ PINCKAERS, *Les actes humains*, t.1, p. 396. Ramirez donne, comme exemple d'une opinion contraire, celle de Jean-de-Saint-Thomas qui distingue l'acte *in esse moris* qui serait un, de l'acte *in esse naturae* ou psychologique qui serait multiple. Ramirez s'insurge : « *Evidenter S. Thomas loquitur adhuc in hac quaestione de actu humano in esse psychologico, non autem in esse morali* » (*De actibus humani in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio*, QQ. VI-XXI, Madrid, 1973, n.562, p. 415s).

⁸⁸² PINCKAERS, *Les actes humains*, t.1, p. 396.

⁸⁸³ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 417.

Thomas, à la suite d'Aristote, nous a donné les instruments pour comprendre et expliquer l'ordination et la coordination de tous les éléments de l'agir humain énumérés, aussi complexe soit-il⁸⁸⁴.

La synthèse que nous proposons peut être formulée sous forme de thèse que nous pensons pouvoir présenter maintenant, aboutissement et conclusion de tout notre travail :

La grâce actuelle meut la vertu de charité⁸⁸⁵ à poser un acte de charité⁸⁸⁶ qui lui-même impère un acte d'une vertu morale infuse, celui-ci impérant à son tour un acte naturel de la vertu acquise correspondante, le tout ne formant qu'un seul acte humain simultané⁸⁸⁷.

Analytiquement nous avons une cascade de causes imbriquées les unes dans les autres, l'une impérée par la précédente, celle-là impérant la suivante. Dans cette suite de causes dépendantes les unes des autres, l'acte impérant est cause principale par rapport à l'acte impéré et celle-ci est cause instrumentale par rapport à elle, et ensemble ils deviennent cause principale par rapport à l'acte suivant, et ainsi de suite⁸⁸⁸.

La raison de l'unité de toutes ces causes et de tous ces actes — dont l'objet, par ailleurs, est pour chacun formellement différent, rappelons-le⁸⁸⁹ —, c'est que « le

⁸⁸⁴ Tout le travail préliminaire d'explication quant à ces causes et leur signification a été vu à l'Article 2 du chapitre précédent : nous y renvoyons.

⁸⁸⁵ Rappelons que nous nous intéressons dans notre thèse qu'à l'homme en état de grâce qui pose des actes bons. Nous excluons de notre recherche et l'homme qui a perdu la grâce sanctifiante et les actes peccamineux.

⁸⁸⁶ Un acte élicité donc.

⁸⁸⁷ Nous envisagerons plus bas le cas du « vicieux » qui se converti et qui n'a pas de vertu acquise correspondante.

⁸⁸⁸ Saint Thomas, en particulier dans la question de la justification, montre un exemple d'imbrication de causes causantes et causées : « Dans tout mouvement, ce qui est naturellement premier, c'est la motion de l'agent moteur; ce qui vient en deuxième, c'est la disposition de la matière, ou le mouvement du mobile lui-même; ce qui est dernier, c'est la fin ou le terme du mouvement, auquel aboutit la motion de l'agent. Dans le cas présent, la motion de Dieu, c'est l'infusion de la grâce, nous l'avons dit; le mouvement ou la disposition du mobile, c'est le double mouvement du libre arbitre; le terme ou la fin du mouvement, c'est la rémission de la faute, nous l'avons montré. C'est pourquoi, dans l'ordre naturel des choses, ce qui est premier dans la justification de l'impie, c'est l'infusion de la grâce; ce qui vient en deuxième, c'est le mouvement du libre arbitre vers Dieu; en troisième lieu vient le mouvement du libre arbitre contre le péché - (...); - enfin ce qui est quatrième et dernier, c'est la rémission de la faute, à laquelle est ordonnée comme à sa fin toute la transformation opérée » (I-II q.113 a.8).

⁸⁸⁹ Cf. I-II q.63 a.4 ad 1^{um}. Nous avons vu que « l'acte émané d'une vertu naturelle demeure intrinsèquement un acte naturel, sans proportion par lui-même avec la

mouvement est l'acte de l'agent moteur, considéré dans le mobile »⁸⁹⁰, ainsi que nous l'avons vu. Il n'y a donc qu'un seul mouvement et donc qu'un seul acte humain. Tous les actes subordonnés les uns aux autres sont compénétrés par la force motrice de la grâce actuelle qui « transite » en eux. Action et passion sont deux aspects d'un même acte, du même mouvement. Chaque acte impéré est en ce sens « passif » et devient actif pour le suivant puisqu'il est rendu « vivant » ou agissant et peut impérer l'acte d'une vertu inférieure qui lui est subordonnée.

Plusieurs auteurs justifient l'« unité » de l'acte humain, en particulier celle qui existe entre l'acte d'une vertu acquise et celui d'une vertu morale infuse en arguant qu'elles ont le même sujet psychologique, c'est-à-dire la même faculté⁸⁹¹. Pour saint Thomas il est clair que ceci n'est pas la raison de l'unité de l'acte ni de l'existence d'un acte de vertu acquise. La puissance supérieure peut, pour lui, impérer n'importe qu'elle puissance inférieure, même celle d'une faculté différente, comme le texte que nous avons pris comme point de départ le montre clairement.

Cette thèse est essentielle à la compréhension de l'acte humain.

Mais avant que de passer aux relations interactives entre vertus acquises et vertus morales infuses, une petite note sur la « réalité » ou la nature *in re* des causes mises en présence, de leur suppôt plus précisément, semble nécessaire.

§3 Dieu et l'homme — La dignité des causes

A. Cause première et cause seconde

Nous avons expliqué jusqu'ici l'unité de l'acte humain et la presque incroyable mainmise de la grâce sur lui en tant que cause efficiente — celle-ci étant bien entendu dirigée par la fin surnaturelle que donne la charité. On pourrait avoir l'impression que cette efficience, justifiée par le binôme cause principale-cause instrumentale, est l'explication suffisante et adéquate à la question de l'unité de l'action humaine. Il n'en est rien. L'œuvre de la grâce n'est pas un coup de force, aussi « doux » soit-il dans la manière et dans l'intention où le plus fort impose sa

récompense céleste » (B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1900, p. 373).

⁸⁹⁰ I-II q.110 a.2.

⁸⁹¹ Bullet en donne la liste et soutient cette manière de voir (*Vertus infuses*, p. 135s). Schockenhoff le suit (*Hominis*, p. 329).

volonté au plus faible qui ne saurait lui résister⁸⁹². La puissance irrésistible de Dieu pourrait nous induire à penser que l'homme n'est un jouet dans ses mains. Voir les choses ainsi serait avoir une curieuse « opinion » de Dieu et de sa manière d'agir. Dans la réponse que nous avons faite à Hérís, d'une part, nous avons vu que l'agir divin ne contraignait aucunement la liberté humaine mais la favorisait. Dieu est, d'autre part, un Dieu infiniment bon et miséricordieux. « Tomber » entre ses mains est ce qui peut arriver de plus bénéfique à l'homme puisque ce n'est qu'ainsi qu'il peut devenir plus homme, en devenant saint, en laissant Dieu l'aimer comme il le veut. Dieu n'est pas un tyran arbitraire qui ne cherche qu'à assouvir ses propres désirs par intérêt égoïste – vision d'un anthropomorphisme misérable –, mais il est au contraire celui qui nous a créé afin que nous puissions participer à son bonheur infini⁸⁹³. Voilà pour le rappel *ex parte Dei*. Mais ce n'est pas tout.

Le binôme des causes précité (cause principale-cause instrumentale) n'est pas le seul : il y en a encore un autre, tout aussi important : le binôme cause première-cause seconde. Nous l'avons déjà rencontré. Qu'amène-t-il de nouveau ? De fait, c'est ici surtout le rôle de la cause seconde qui nous intéresse⁸⁹⁴.

*Une cause seconde instrumentale ne participe de l'action de la cause supérieure que dans la mesure où, par un effet qui lui est propre, elle agit par manière de disposition pour produire l'effet de l'agent principal. Donc, si elle ne faisait rien selon ce qui lui est propre, il serait inutile de l'employer, et il n'y aurait pas besoin de choisir des instruments déterminés pour produire des actions déterminées. Ainsi nous voyons qu'une hache, en coupant le bois, fait ce qu'elle tient de sa forme propre, et produit la forme d'un banc, qui est l'effet propre de l'agent principal.*⁸⁹⁵

Toute cause instrumentale a un sens, un rôle dans l'effet total de l'action, sinon la cause principale n'en aurait pas besoin, ne l'utiliserait pas parce que superflue, elle agirait seule. Sans doute, « dans les causes subordonnées entre elles, l'effet dépend de la cause première plus encore que de la cause seconde, celle-ci n'agissant que

⁸⁹² Cf. I-II q.110 a.2.

⁸⁹³ Cf. I q.44 a.4.

⁸⁹⁴ Cf. *In Librum de Causis* 1.1 ; E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, 1942⁴, p. 256-262.

⁸⁹⁵ *Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis (I q.45 a.5).*

par la vertu de celle-là »⁸⁹⁶, mais ceci n'empêche pas que « la disparition d'un effet ne dépende pas seulement de la disparition de la cause première, mais aussi de celle de la cause seconde »⁸⁹⁷. Et si donc la cause principale utilise une cause instrumentale, c'est qu'il en a besoin, à raison d'une propriété de la cause instrumentale. Même quand l'homme est cause instrumentale il n'en reste pas moins homme. Dieu lui-même « respecte » sa créature. Dieu agissant en l'homme agit selon la nature de celui-ci, c'est-à-dire selon sa manière d'agir⁸⁹⁸.

Quelle est-elle ?

B. La liberté de l'homme

La particularité de l'« instrument » qu'est l'homme, c'est que son agir est rationnel et responsable, c'est-à-dire qu'il est capable de comprendre sa situation et de faire des choix pour se diriger⁸⁹⁹. C'est la raison pour laquelle l'homme n'est pas que cause instrumentale mais qu'il est aussi et toujours cause seconde, c'est-à-dire capable d'être la propre cause de ses actions, *causa sui*⁹⁰⁰, apanage qu'il ne partage entre les créatures qu'avec l'ange. « L'acte de la vertu n'est pas autre chose en effet que le bon usage du libre arbitre. »⁹⁰¹ Saint Thomas aime à le rappeler : quand Dieu meut l'homme, celui-ci accepte librement cette motion⁹⁰² et il reste libre⁹⁰³.

⁸⁹⁶ I-II q.19 a.4 ; cf. I q.36 a.3.

⁸⁹⁷ II-II q.20 a.2 ad 1^{um}.

⁸⁹⁸ Cf. *De ver.* q.28 aa.3 et 4; I-II q.113 a.3 et ad 3^{um}; *Super Io.*, c.4, l.2.

⁸⁹⁹ Cf. I-II q.9 a.1; I-II q.113 a.3.

⁹⁰⁰ Cf. I-II q.1 a.1.

⁹⁰¹ I-II q.55 a.1 ad 2^{um}. « Pour Aristote, être libre, c'est être cause de soi. Celui-là donc agit librement qui agit de soi-même. Or quand on agit par un habitus conforme à sa nature, on agit de soi-même, puisque l'inclination de l'habitus se conforme à l'inclination de la nature ; au contraire, si l'habitus était opposé à la nature, l'homme n'agirait pas selon ce qu'il est, mais selon une corruption qui s'impose à lui du dehors. Donc, puisque la grâce de l'Esprit Saint nous est infusée à la façon d'un habitus intérieur nous inclinant aux oeuvres de la justice, elle nous fait librement accomplir les oeuvres que la grâce appelle, et éviter celles qui la contrarient. Ainsi donc, la loi nouvelle mérite doublement le nom de loi de liberté : d'abord parce qu'elle ne nous assujettit à faire ou à éviter que les actes essentiellement nécessaires ou contraires au salut, qui sont commandés ou interdits par la loi. Ensuite parce que, même ces commandements ou prohibitions, elle fait que nous les observons librement, en ce sens que nous les observons sous l'inspiration de la grâce. Pour ces deux raisons, la loi nouvelle est appelée « loi de liberté parfaite (Jc 1,15) ». (I-II q.108 a.1 ad 2^{um}).

⁹⁰² I-II q.111 a.2 ad 2^{um} ; q.112 a.2 et a.3; q.113 a.3.

⁹⁰³ *De ver.* q.24 a.1 ad 19^{um}.

Prétendre, par exemple, qu'un converti puisse au moment même de sa conversion le regretter est un contre sens⁹⁰⁴.

Comme cette composante, essentielle à l'acte humain, soulignons-le, est en soi évidente dès lors que l'on parle de vertu, elle est de fait présumée à notre étude mais n'en est pas l'objet, aussi nous ne nous y sommes pas attardés. Cependant il nous a semblé bon de rappeler cette lapalissade, l'analyse technique et le jonglage avec les notions abstraites pouvant le faire oublier : nous parlons bien d'actes humains.

La cause seconde qu'est l'homme, à raison de son libre arbitre, s'exprime aussi de manière négative, soit par le choix peccamineux, soit par une certaine « résistance » à la grâce. Si la question du péché ne nous intéresse pas — il nous arrivera d'en parler comme cas de figure possible ou par illustration —, celle de la qualité de la nature personnelle — vices et vertus, bonnes et mauvaises dispositions — est par contre essentielle à notre étude : En quoi de tels éléments humains peuvent-ils interférer ou coopérer à l'apparente toute puissance de la grâce ? Voilà l'objet des deux articles qui suivent. Dans le premier nous y analyserons le rôle efficient de la vertu morale infuse sur les actes naturels et les vertus acquises, dans le second l'inverse.

Art. 2 : « Puissance » et limites de la vertu morale infuse

Surnaturelle, la vertu morale infuse est supérieure à la vertu acquise. Impérée, la vertu acquise peut-elle lui résister ou lui est-elle complètement soumise ? Un acte de vertu morale infuse peut-il perfectionner l'homme en sa nature « naturelle » ? En état de grâce, l'homme peut-il poser des actes purement naturels ?

Ces questions, on le remarque immédiatement, concerne la vie spirituelle de tout chrétien et, selon leurs réponses, influenceront la « méthode » que l'on emploiera à sa propre perfection.

§1 La corrélation transcendantale de l'habitus à son acte

*L'habitus généré par les actes n'est pas d'une autre sorte que l'habitus qui élicite les actes.*⁹⁰⁵

⁹⁰⁴ Cf. I-II q.9 a.4 ad 2^{um}.

⁹⁰⁵ *Ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu a quo actus eliciuntur* (De ver. q.17 a.1 ad sdc. 4^{um}).

Il ne faut pas confondre acte impérant et acte élicité. Tout acte propre d'une vertu est nécessairement élicité par cette vertu et par elle seule, nécessairement spécifié par l'objet de celle-ci et par lui seul. Aussi un tel acte ne peut-il avoir d'effet propre que quant à la vertu qui l'a élicité.

*Les habitus diminuent comme ils augmentent, de deux manières. Et de même que la cause qui les fait naître est aussi celle qui les fait grandir, de même la cause qui les détruit est celle qui les fait diminuer; car la diminution d'un habitus l'achemine à sa destruction, comme à l'inverse la génération de l'habitus est le fondement de sa croissance.*⁹⁰⁶

L'acte d'un habitus peut être égal à la vigueur de celui-ci, mais aussi moindre ou supérieur. En conséquence, pour un habitus moral naturel, il le confirmera, dans le sens de rendre plus ferme, s'il correspond à la vigueur de celui-ci ; il l'affaiblira si l'acte est inférieur à sa capacité ; il l'augmentera si il lui est supérieur. La raison en est que les habitus moraux naturels ont leurs propres actes pour cause efficiente adéquate ; leur diminution, confirmation ou augmentation dépendent donc d'eux, essentiellement⁹⁰⁷. Tout autre est la cause des vertus morales infuses, ainsi que nous l'avons vu⁹⁰⁸, et donc de leur augmentation : Dieu seul en est la cause⁹⁰⁹, et seul le péché mortel les fait toutes disparaître⁹¹⁰. Nous retrouvons là les trois éléments de distinction des actes des habitus : la faculté qui les émet, l'objet qui les spécifie, leur nature (naturelle ou surnaturelle)⁹¹¹. Qu'un seul élément soit différent, il entraîne ou implique que la vertu correspondante est nécessairement spécifiquement différente. Un acte de la vertu *infuse* de tempérance ne peut proprement et directement que concerner cette vertu infuse. Un acte de la vertu *acquise* de tempérance ne peut proprement et directement qu'affecter cette vertu acquise. En conséquence de quoi, réciproquement, une vertu morale infuse ne peut que produire ou éliciter un acte surnaturel et une vertu acquise qu'un acte naturel.

⁹⁰⁶ *Habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supradictis patet. Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur, nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius* (I-II q.53 a.2 ; cf. a.3).

⁹⁰⁷ Pour toute cette question nous renvoyons à I-II qq. 51 à 53.

⁹⁰⁸ Voir le Chapitre premier de la Première partie.

⁹⁰⁹ Cf. I-II q.63 a.3 ; II-II q.24 a.2.

⁹¹⁰ II-II q.24 a.10.

⁹¹¹ Nous renvoyons au Chapitre premier de notre travail.

*Les actes produits par habitus infus ne causent pas un habitus mais confirment un habitus préexistant.*⁹¹²

Même dans le cas où l'acte d'une vertu inférieure est impéré par une vertu supérieure, leurs actes propres (élicités) de ces deux vertus n'ont d'effet propre que quant à elle. Tout acte dans sa spécificité propre n'est et ne peut être que l'acte propre de l'habitus qui le produit immédiatement et adéquatement. Un tel acte ne peut en aucun cas générer formellement et par lui-même un autre habitus, serait-il inférieur.

Mais celui-ci peut être impéré.

§2 Ce qui ne peut être élicité peut être impéré

A. La vertu supérieure peut impérer la vertu inférieure à éliciter son acte

*La charité ne produit pas les actes des autres vertus de manière élicite, mais seulement de manière impérative. Car la vertu produit (élicite) seulement ces actes qui dépendent de la nature de la forme propre, comme agir avec rectitude par justice et avec tempérance par tempérance, mais on dit qu'elle commande tous les actes qu'elle fait parvenir à leur fin.*⁹¹³

Ce texte est un peu le résumé de ce que nous avons vu dans le chapitre sur la charité : celle-ci ordonne sans connaître d'obstacle toute puissance et tout habitus inférieur. Elle a un pouvoir de commandement sur eux afin qu'ils élicitent leurs actes propres. Mais ce n'est pas la charité qui produit l'acte de tempérance ou de force, parce que son objet propre est autre. Sans doute, elle peut, de l'intérieur, à raison de la volonté, mouvoir tout habitus à poser son acte propre, à l'éliciter. Si la charité, vertu nécessairement toujours active pour tout acte surnaturel⁹¹⁴, ne peut

⁹¹² *Actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant* (I-II q.51 a.4 ad 3^{um}). *De virt.* q.1 a.10 ad 19^{um} affirme la même chose (cf. R. BERNARD, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La vertu*, t.1, Paris-Tournai-Rome, 1953, note [32] p. 328).

⁹¹³ *Caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum. Elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriae formae, sicut iustitia recte facere, et temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat* (*De car.* a.5 ad 3^{um}).

⁹¹⁴ ... d'un homme en état de grâce, évidemment.

éliciter un acte d'une autre vertu, à combien plus forte raison cela vaut-il pour les vertus morales infuses envers les vertus acquises.

B. Acte naturel ou acte surnaturel ?

Comme nous le verrons, l'acte humain, serait-il un composé, est selon sa nature essentielle surnaturel. Pourtant les actes élicités par les vertus naturelles sont et restent néanmoins spécifiés par leurs objets propres qui sont naturels. De par ce fait, l'acte naturel impéré par la vertu morale infuse est et reste un acte de vertu acquise⁹¹⁵, naturel. Ce qui veut dire qu'un acte de vertu acquise n'affecte directement et proprement que la vertu qui l'a élicité et elle seule. Elle sera par lui augmentée ou confortée, puisque les vertus acquises ont pour cause adéquate les actes humains eux-mêmes⁹¹⁶. Ainsi donc, même si l'acte humain est surnaturel, il est ou peut être producteur d'un habitus naturel, ou le conforter. L'acte surnaturel de tempérance est donc accompagné d'un acte naturel de tempérance. Lorsque qu'un moine bénédictin veut manger et par amour pour Dieu et comme un acte de religion de la vénération de Dieu, vertus qui donneront la mesure de son acte de tempérance infus, il ne mangera pas moins que son voisin, moine rondelet, qui estime qu'il serait temps de « faire régime » ni avec moins de facilité que son autre voisin pélagien ou semi-pélagien qui fait toute chose par la force de la volonté.

Nous traiterons plus loin les questions découlant du manque total ou partiel de la vertu acquise correspondante ou de la possibilité d'un acte purement surnaturel.

C. La réordination de la nature par les vertus morales infuses

Que les actes des vertus morales infuses soient infaillibles puisqu'ils ont Dieu par la grâce comme cause directe, nous l'avons déjà vu et compris. Que par le fait même s'effectue une réordination intérieure de l'homme conformément à sa nature selon le plan divin d'origine, c'est l'évidence même. Mais qu'elle est l'amplitude de cette réordination ? Est-ce que les actes moraux surnaturels réordonnent l'homme selon tout son être, j'entends : même en ses passions, et cela selon une mesure naturelle ?

⁹¹⁵ Il est présupposé qu'une telle vertu acquise existe, mais ceci n'est aucunement nécessaire. Si la vertu acquise manque il ne s'agira que d'un acte naturel, initiateur d'une possible vertu acquise (cf. I-II q.51 a.3).

⁹¹⁶ Cf. I-II q.52.

Les passions qui inclinent au mal ne sont totalement enlevées ni par la vertu acquise, ni par la vertu infuse, si ce n'est par miracle; car la lutte de la chair contre l'esprit demeure toujours, même après la vertu morale. L'Apôtre Paul en parle dans Ga 5, 17 : La chair convoite à l'encontre de l'esprit, mais l'esprit contre la chair. Mais ces passions sont réglées tant par la vertu acquise que par [la vertu] infuse, de sorte que l'homme ne soit pas mû par elles de manière effrénée. Mais, sur un point, la vertu acquise l'emporte, et sur un autre, la vertu infuse. En effet, la vertu acquise l'emporte parce qu'elle fait en sorte que ce combat est moins ressenti. Et elle tient cela de sa cause, car par les actes fréquents par lesquels l'homme s'est accoutumé à la vertu, l'homme a ainsi perdu l'habitude d'obéir à ces passions, puisqu'il a pris l'habitude de leur résister, d'où il découle qu'il ressent moins leurs tourments. Mais la vertu infuse l'emporte parce qu'elle fait en sorte que même si ces passions sont ressenties, toutefois elles ne l'emportent aucunement. En effet, la vertu infuse fait qu'on n'obéit aucunement aux convoitises du péché, et elle fait cela d'une manière infaillible aussi longtemps qu'elle demeure. Mais la vertu acquise est déficiente sur ce point, bien que chez un plus petit nombre, comme sont déficientes les autres inclinations naturelles chez une minorité.⁹¹⁷

Saint Thomas semble nier le perfectionnement naturel à raison des actes de vertus infuses. Celles-ci, dit-il, ne diminuent pas le désordre senti des passions, tout infaillible qu'elles soient quant à leur acte. Ce type de réordination est donc bien l'apanage des vertus acquises⁹¹⁸. Une telle conclusion ne serait pourtant qu'une demi-vérité : la distinction faite par l'Aquinat a pour but de montrer la différence des effets *propres* des vertus acquises et des vertus morales infuses. La thèse ou conclusion ne vaut que pour les actes élicités, objets de la distinction de saint Thomas en cette question. Par contre, dans la mesure où une vertu morale infuse impère l'acte d'une vertu naturelle acquise, ce dernier atteint aussi son effet propre. Le saint — celui qui mérite d'être canonisé à raison de son exercice héroïque de

⁹¹⁷ *Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit Apostolus, gal., V, 17, quod caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte (De virt. q.1 a.10 ad 14^{um}).*

⁹¹⁸ On a déjà vu que les habitus mauvais (vice) ont les habitus acquis naturels bons pour contraire et qu'ils ne peuvent coexister en même temps dans le même sujet, mais qu'ils ne sont pas opposés aux vertus infuses ni à la charité qui en est la source, car celle-ci a Dieu pour objet et non les réalités naturelles.

toutes les vertus⁹¹⁹ — n'est pas réordonné que selon l'ordre surnaturel mais bien en son entier, selon l'ordre naturel aussi. L'ordre de la grâce non seulement ne supprime pas l'ordre de la nature mais il s'appuie sur lui, de même les vertus infuses ne remplacent pas les vertus acquises⁹²⁰ mais sont là pour les susciter et les renforcer. Le saint canonisable n'est pas que surnaturellement tempérant et naturellement de tempérance déficiente, mais bien et surnaturellement et naturellement tempérant ; qui en doutera ?

§3 Actes purement naturels

Précisons que saint Thomas n'a pas abordé les questions qui nous occupent *ex professo*. Bien que parfois les commentateurs post-tridentins et modernes semblent un peu perdu et ne proposent que des thèses personnelles, il nous semble que saint Thomas en a dit plus que ce que l'on ne l'a remarqué habituellement. Quoiqu'il en soit, comme notre sujet est ultimement la corrélation entre vertus morales infuses et vertus acquises — et réciproquement — il nous a semblé bon de traiter de toutes les possibilités théoriquement envisageables par cette corrélation. Ces questions ont été « logiquement » posées par les commentateurs de saint Thomas et nous les mentionnerons, même si ce n'est qu'en passant, puisque nous ne faisons pas une étude historique.

L'homme en état de grâce peut-il poser des actes purement naturels ? Au premier abord la question peut surprendre : comment l'homme en état de grâce, tout ordonné à Dieu, pourrait-il poser des actes qui ne seraient que naturels, c'est-à-dire que l'acte humain complet, en son unité, ne serait que purement naturel ? Plusieurs moralistes pensent cependant que la chose soit possible.

⁹¹⁹ Nous laissons ici en parenthèse le cas du nouveau converti qui mourrait assez rapidement après sa conversion (cf. I-II q.65 a.5 ad 3^{um}), par exemple en obtenant la grâce du martyre. Notre thèse n'est donc pas que tout saint a nécessairement toutes les vertus acquises, mais qu'il semble légitime de penser que c'est le cas pour le saint « patenté ». Dans le *Sed contra* de I-II q.65 a.1 saint Thomas cite le païen Cicéron : « Si tu avoues que tu ne possèdes pas une vertu, nécessairement tu n'en auras aucune ». Dans le corps de l'article il affirme que « Mais, à l'état parfait, la vertu morale est un véritable habitus qui incline à bien accomplir l'oeuvre bonne. Dans cette acception, il faut dire que les vertus morales sont connexes ». Le saint n'a-t-il vraiment aucune vertu naturelle à l'état parfait, est-il vraiment toujours à la peine pour tout acte qu'il pose ? C'est bien la vertu acquise qui lui donne une telle facilité.

⁹²⁰ *Dona infusa sunt permanentiora quam acquisita. Sed gratia adveniens non tollit habitus acquisitos* (III Sent. d.23 q.3 a.4 sdc. 1).

A. Opinions favorables à la thèse des actes purement naturels

a) R. Bernard et J.-H. Nicolas n'abordent pas franchement la question mais « lâchent » certaines phrases qui pourraient laisser à penser qu'ils sont favorables à la thèse selon laquelle des actes purement naturels soient possibles, même pour un homme en état de grâce.

Ainsi le premier estime qu'« il est délicat souvent de juger si une vertu infuse est en jeu ou si ce n'est qu'une vertu acquise »⁹²¹. En conséquence de quoi on pourrait conclure que le fait d'être en état de grâce ou non ne serait pas important, mais qu'il faudrait connaître le motif explicite de l'agent pour dirimer le cas, lui seul serait l'élément de distinction formelle entre acte naturel et acte surnaturel : si l'intention explicite est surnaturelle, l'acte sera surnaturel, sinon il sera naturel.

Le second affirme que « la surnaturalisation ne supprime pas les finalités humaines et ne les rend pas non plus formellement surnaturelles »⁹²². Faut-il en conclure que si un acte avait une finalité humaine, c'est-à-dire naturelle, l'acte serait essentiellement naturel⁹²³ ?

b) Bullet, et Klubertanz qui le suit, argumentent leur position. Le formel de leur raisonnement est qu'une vertu est un habitus électif et qu'il faut donc un minimum d'attention à la règle de la vertu considérée — ici surnaturelle — pour qu'elle puisse être actée⁹²⁴, une vertu surnaturelle dont l'« exercice serait quasi-automatique » ne pouvant que laisser un certain malaise⁹²⁵. Dans ce cas, pour Bullet, il pourrait s'agir d'une « inattention coupable ou non coupable », selon les cas⁹²⁶.

⁹²¹ R. BERNARD, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Vertu*, t. 2 (Ia-IIae, QQ. 61-70), 1953², p. 452.

⁹²² J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 394.

⁹²³ Précisons-le : Nicolas ne l'affirme pas.

⁹²⁴ « En conséquence [si le motif était purement surnaturel], aucune vertu acquise ne serait produite. En d'autres termes, l'acte de la vertu surnaturelle comme telle ne cause pas une vertu naturelle. Et ainsi nous pouvons voir que qu'il serait possible à une personne (en état de grâce) d'accomplir des actions absolument bonnes pendant une longue période de temps sans acquérir cependant aucune facilité pour ces actions » (KLUBERTANZ, *Une théorie*, p. 572).

⁹²⁵ G. BULLET, *Vertus*, p. 153 ; G. P. KLUBERTANZ, *Une théorie*, p. 572.

⁹²⁶ *Ibid.* Lors de la Dixième Convention de la Société américaine de théologie catholique la question fut abordée en table ronde et la thèse défendue dans le sens de Bullet. Le motif de manque d'attention surnaturelle étant interprété en partie comme un défaut de motivation, en partie comme un défaut de la vertu surnaturelle (*Proceedings of the Tenth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 1955, p. 221).

Prenons quelques exemples pour illustrer la thèse : Quand mademoiselle prend garde à sa ligne et « renonce » à tel ou tel plat pour pouvoir toujours entrer dans ses robes, sans la moindre référence à Dieu ni par motif de pénitence, ou quand monsieur réfléchit comment placer son argent pour en gagner encore plus, ou quand madame fait la vaisselle en s'efforçant de la bien faire pour éviter les remontrances de son mari qui lui sonnent encore aux oreilles, il paraît difficile d'y voir des actes de vertus surnaturelles, même si toutes ces personnes sont en état de grâce.

B. L'homme en état de grâce ne peut poser des actes vertueux purement naturels.

a) Pour comprendre la thèse que nous défendons, à savoir que l'homme en état de grâce ne peut poser des actes vertueux purement naturels, il suffit de se rappeler ce que nous avons vu et développé dans les chapitres précédents et dont le but était précisément de préparer cette thèse qui est la raison ultime de notre travail. Le raisonnement synthétique est le suivant : tout acte humain d'une personne en état de grâce est, pour être surnaturel et méritoire, nécessairement produit par la grâce actuelle et cela *ex caritate*. S'il y a infusion d'une grâce actuelle, l'acte « total » produit, en raison de l'unité de l'acte humain, est nécessairement surnaturel. La charité sera mise en branle par la grâce actuelle et elle impèrera un acte de vertu morale infuse qui elle-même impèrera un acte de vertu acquise. Que l'on nous comprenne — en réponse à Klubertanz —, nous ne prétendons nullement qu'un acte de vertu morale infuse génère *par lui-même* une vertu acquise — saint Thomas l'a explicitement exclu⁹²⁷. Il ne s'agit donc de rien d'autre que du pouvoir omnipotent de la grâce sur l'agir humain. La grâce actuelle — c'est-à-dire l'action directe de Dieu en l'homme — est nécessairement efficace et atteint *toujours* son effet. Ceci est, après ce que nous avons vu et démontré dans les chapitres précédents, extrêmement simple à comprendre et ne supporte aucune exception. Un acte humain qui a une grâce actuelle pour cause, est non seulement un acte bon, il est aussi et nécessairement surnaturel. La seule possibilité pour que l'acte ne soit pas surnaturel, c'est que l'homme pèche.

N'y a-t-il réellement aucune échappatoire ? La seule possibilité pour éviter ce que d'aucun pourrait appeler « l'engrenage surnaturel » serait d'admettre que Dieu

⁹²⁷ Comme nous l'avons-nous aussi affirmé plus haut (cf. I-II q.51 a.4 ad 3^{um} ; *De virt.* q.1 a.10 ad 19^{um}).

n'accorde pas sa grâce, dès l'abord, et que l'homme en ce cas serait laissé à ses propres forces. Ce qui signifierait que l'homme justifié et donc aimant Dieu par-dessus tout, bien qu'en état de grâce, ne recevrait pas l'aide de la grâce, qu'il ne pourrait, *dès l'abord*, que poser un acte exclusivement naturel⁹²⁸. Un tel homme agirait donc « hors charité » et non pas *ex caritate*. En effet, nous avons vu d'une part que la charité ne peut poser un acte que si elle est mue par la grâce actuelle et d'autre part que c'est elle qui ordonne les actes à la fin ultime. Aussi un acte « hors charité » ne pourrait être ordonné à la béatitude, sa fin ultime. Mais à quelle fin ultime un tel acte serait-il ordonné, puisque « tout ce que l'homme veut ou désire, il est nécessaire que ce soit pour sa fin ultime »⁹²⁹ ? Il est strictement impossible que l'homme concret ait *actu* une double fin *ultime*, contradiction dans les termes⁹³⁰. Un acte purement naturel ne serait ordonné à rien, ce qui est stupide, ce serait un acte qui « tournerait dans le vide ». Une aberration. D'où la conclusion de Scheeben que nous faisons nôtre :

*Il est vrai que les actions accomplies en état de grâce sont surnaturelles, et parfaitement surnaturelles.*⁹³¹

b) Mais alors comment expliquer ce manque de motif surnaturel explicite et « conscient » que bien souvent nous avons ? Car c'est un fait que tout un chacun expérimente : on ne pense pas toujours en terme de finalité explicitement surnaturelle ou de motif surnaturel. Nous avons donné le principe de la solution plus haut, en traitant de la charité comme forme des vertus. Il est impératif pour saisir toutes les thèses que nous soutenons en ce chapitre — qui est l'aboutissement de notre travail — de conserver à la mémoire toutes les démarches que nous avons faites auparavant puisqu'elles y amènent comme à leur aboutissement. Le moteur de toute notre thèse est la nécessaire causalité en cascade de l'acte humain un. Hors l'acte peccamineux, tout acte humain de l'homme en état de grâce a nécessairement la grâce actuelle pour cause efficiente première (créée) qui meut la charité, celle-ci impérant les autres actes des vertus

⁹²⁸ Nous rappelons que même pour nos premiers parents – créés en état de grâce (cf. I q.95 a.1) – dans l'état de justice originelle, « il(s) ne pouvai(en)t ni faire ni vouloir le bien surnaturel qui suppose la vertu infuse » (« *quale est bonum virtutis infusae* ») (I-II q.112 a.2). Or l'activité de celle-ci est justement exclue du raisonnement des tenants de la possibilité d'un acte naturel pur.

⁹²⁹ I-II q.1 a.6. Nous renvoyons au chapitre sur la charité où nous avons traité de la question plus systématiquement.

⁹³⁰ Cf. I-II q.1 a.5.

⁹³¹ M. J. SCHEEBEN, *Les merveilles de la grâce divine*, Paris, 1940⁴, p. 460.

morales, infuses puis naturelles. Saint Thomas nous avait dit : « Quand une puissance est motrice d'une autre, les actes correspondants ne font qu'un d'une certaine manière »⁹³². Quoique l'agent, considéré en lui-même, soit différent de son acte, considéré lui aussi en lui-même, dans la réalité de l'acte posé concrètement, par contre, l'acte est nécessairement celui de l'agent au point que ces deux termes, agent et acte, sont absolument indissociables l'un de l'autre : il n'y a qu'un seul acte posé : « l'acte du moteur et celui du mobile ne font qu'un »⁹³³. Un tel acte est nécessairement posé *ex caritate*, donc surnaturel, donc ordonné à la fin ultime, indépendamment de notre apparante expérience consciente qui semblerait contredire cette nécessité. En effet, ainsi que nous l'avons vu, cet acte de charité ne doit pas être actuel, il peut n'être que virtuel⁹³⁴.

c) Tous les exemples que nous avons donnés plus haut (de mademoiselle, madame et monsieur) sont, de fait, ambigus, comme c'est le cas pour presque toute *description* de l'agir humain concret : la description de l'observateur est par nature « extérieure », il y manque la perception de l'intention.

Pourquoi mademoiselle tient-elle à garder sa ligne ? Si c'est par vanité, l'acte est pour le moins vicié, donc peccamineux. Si c'est pour un motif raisonnable, il n'est pas contraire à une règle surnaturelle et il est nécessairement ordonnable à la fin ultime, d'autant plus que la règle surnaturelle en matière de manger ne se réduit pas à « jeûner » mais peut aussi recouvrir les besoins raisonnables de la nature. Il en va de même pour monsieur qui cherche à accroître son bien : si c'est par amour désordonné de l'argent, son souci est peccamineux, si c'est pour rendre possible des projets raisonnables (saint Louis construisant un palais) ce bien est ordonnable à la fin ultime. Quand madame fait la vaisselle, l'intention de ne pas se faire semoncer n'exclut pas qu'elle voit et veuille le bien d'une vaisselle bien propre ni aussi qu'elle puisse le faire pour l'amour de son mari, toutes intentions ordonnables à Dieu.

C. Réponse aux objections

a) L'objection de R. Bernard n'est qu'apparente. On peut sans problème la comprendre comme nous venons de le faire dans l'explication des exemples : de l'extérieur il est effectivement difficile de reconnaître le motif interne d'un acte

⁹³² I-II q.17 a.4 ad 1^{um}.

⁹³³ *Ibidem*.

⁹³⁴ Ce que nous entendons par acte de charité virtuel, nous l'avons expliqué à la note 707, à laquelle nous renvoyons.

humain. Entre laver la vaisselle par amour de l'ordre et des choses bien faites — que tout « païen » peut avoir — et le faire pour l'amour de Dieu, la différence pratique sera imperceptible voire nul, avec même la possibilité que le « païen » lave encore mieux sa vaisselle. De l'extérieur un acte n'est donc pas facilement classifiable en naturel ou surnaturel. C'est ce que voulait dire Bernard.

b) L'objection de Nicolas en est-elle bien une ? De fait, ce n'est qu'un rappel d'une mise en garde nécessaire : même si l'acte humain complet produit par la grâce est un et surnaturel, les actes naturels impérés conservent leurs objets propres. Par là Nicolas voulait rappeler que l'homme en état de grâce n'est pas étranger à l'ordre terrestre et naturel, mais qu'il a aussi à en tenir compte. Ceci est de bonne doctrine.

c) Il en va autrement de l'objection de Bullet et Klubertanz. Nous nous trouvons ici, à notre avis, devant un cas classique d'ingérence induite de psychologie expérimentale (ici descriptive et superficielle) en psychologie rationnelle. Rester à la perception immédiate du conscient psychologique peut être source d'erreur. Non pas que l'attention et l'intention soient à négliger — ils sont aussi éléments de la psychologie spéculative ou rationnelle, essentiels même — mais les principes ontologiques en amont sont et doivent être toujours prépondérants parce que plus abstraits et plus simples, et donc plus sûrs⁹³⁵. Dire d'un acte humain complet qu'il est bon et purement naturel, exclusivement, dans sa totalité unitive, implique qu'il n'est pas ordonné à la fin personnelle ultime — ici présumée surnaturelle — du sujet qui l'émet puisqu'une ordination à telle fin ultime ne peut se faire que *ex caritate*⁹³⁶, motion explicitement exclue par nos auteurs. Si une telle chose était possible il faudrait conclure que les « païens » qui ne connaissent pas le Christ mais qui sont en état de grâce, ne connaissant pas explicitement la règle surnaturelle de la foi et de la charité surnaturelle⁹³⁷, ne poseraient jamais d'actes moraux surnaturels. Saint Thomas en citant saint Augustin⁹³⁸ leur répond :

Que l'on ne s'émeuve pas », écrit S. Augustin « de voir l'Apôtre affirmer que les païens observent naturellement les préceptes de la loi⁹³⁹ : c'est l'Esprit de grâce

⁹³⁵ Le choix des *bons* principes étant présumé (même si pas toujours vérifié).

⁹³⁶ Cf. I-II q.61 a.5 ; *De virt.* q.1 a.10 ad 4^{um}.

⁹³⁷ Nous renvoyons au Chapitre premier de notre travail.

⁹³⁸ Cf. *In libro de Spir. et Litt.*, c.27.

⁹³⁹ « Des païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi » (Rom 2,14).

*en effet qui instaure en nous l'image de Dieu selon laquelle notre nature a été créée.*⁹⁴⁰

Or, si c'est l'Esprit de grâce qui agit, son action est nécessairement surnaturelle et les actes moraux que posent les « païens » sous son impulsion sont eux-aussi surnaturels.

§4 L'homme en état de grâce peut-il ne pas poser des actes vertueux naturels ?

Que par les vertus morales infuses des actes de vertus acquises soient impérés, voilà qui est devenu clair. La présente question, qui est l'inverse de la précédente, a été formulée par Klubertanz : Est-il possible qu'un acte d'une vertu cardinale⁹⁴¹ dont le motif est purement surnaturel soit malgré tout accompagné d'un acte naturel ? Autrement dit : Est-ce qu'un acte de vertu morale infuse peut faire l'économie d'un acte naturel ? Ou, positivement exprimé, doit-on dire que tout acte de vertu morale infuse impère nécessairement un acte naturel de la vertu acquise correspondante, c'est-à-dire qu'un acte de vertu morale infuse de tempérance impère un acte de la vertu naturelle de tempérance ?

A. Opinions

1. Un acte vertueux exige une attention actuelle

Klubertanz estime qu'un acte de vertu morale infuse purement surnaturel puisse être posé sans qu'il soit « accompagné » d'un acte naturel :

Supposons une personne en état de grâce qui porte un jugement prudentiel uniquement d'après la foi, c'est-à-dire en raisonnant à partir d'une règle d'action révélée acceptée uniquement sur autorité. Un tel acte, par conséquent, ne manifesterait que la perfection de la vertu surnaturelle. Aucune vertu acquise ne serait produite (s'il n'y a pas advertance à poser un acte pour un motif naturel). En d'autres termes, l'acte de la vertu surnaturelle comme telle ne cause pas une vertu naturelle. Et ainsi pouvons-nous voir qu'il serait possible à une personne d'accomplir des actions absolument bonnes pendant

⁹⁴⁰ Sicut Augustinus dicit, in libro de Spir. et Litt., non moveat quod naturaliter eos dixit quae legis sunt facere, hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis (I-II q.109 a.4 ad 1^{um}).

⁹⁴¹ Nous n'abordons pas ici la question de vertus naturelles, échos éventuels des vertus théologiques en la nature, qui a été débattue dans la scolastique post-tridentine (cf. BULLET, *Vertus*, p. 126s).

*une longue période de temps sans acquérir cependant aucune facilité pour ces actions.*⁹⁴²

Klubertanz s'appuie à nouveau sur Bullet qui estime, comme nous venons de le mentionner, qu'il faut une *attention actuelle* pour l'acquisition d'une vertu⁹⁴³. L'attention qui ici est niée, est celle à la vertu acquise ; dans l'exemple précité, une telle attention manque.

2. Un acte naturel accompagne l'acte de la vertu morale infuse, mais il n'engendre qu'une disposition

Quasiment tous les thomistes « post-tridentins », Cajetan inclus, de quelque école qu'ils soient⁹⁴⁴, admettent que l'exercice répété des vertus infuses engendre une certaine facilité expérimentale ou réelle à les poser⁹⁴⁵. Or la facilité expérimentale est l'apanage de la vertu acquise⁹⁴⁶. La mesure de la vertu morale surnaturelle est donnée par les vertus théologiques⁹⁴⁷, celle des vertus acquises par la raison naturelle⁹⁴⁸. Autrement dit, ces auteurs ne voient pas comment un acte de tempérance surnaturelle puisse impérer un acte de tempérance naturelle vu que tous deux ont des objets formels différents. Mais comment alors concilier qu'un acte soit voulu par un motif purement surnaturel et pourtant qu'il engendre une facilité naturelle ? Autant de têtes, autant d'explications⁹⁴⁹. Bullet, après les avoir passées en revue, résume les grandes lignes communes : « L'exercice de la vertu infuse laisse dans l'ordre de la nature une empreinte, sous la forme d'une certaine facilité à agir dans tel ou tel sens ». Cette empreinte Bullet pense qu'elle est une disposition produite dans la puissance car elle est leur sujet commun, et non un habitus qui est spécifié par son objet formel, différent pour l'un et pour l'autre, estime-t-il⁹⁵⁰.

⁹⁴² « Une théorie sur les vertus morales 'naturelles' et 'surnaturelles' », *RT* 59 (1959), p. 572.

⁹⁴³ BULLET, *Vertus*, p. 150-152.

⁹⁴⁴ Dominicaine, jésuite ou carmélitaine.

⁹⁴⁵ Cf. BULLET, *Vertus*, p. 126-144.

⁹⁴⁶ Cf. l'article 1^{er} de notre Chapitre 3^e.

⁹⁴⁷ Nous renvoyons à notre premier Chapitre.

⁹⁴⁸ Cf. I-II q.63 a.4. Ici aussi nous renvoyons à notre premier Chapitre.

⁹⁴⁹ Cf. BULLET, *Vertus*, p. 126-135, 143-144.

⁹⁵⁰ Cf. BULLET, *Vertus*, p. 134,143.

3. La vertu morale infuse impère toujours un acte de vertu acquise

Nous estimons que pour saint Thomas l'efficacité de la grâce ne s'arrête pas à l'ordre surnaturel mais qu'elle se prolonge nécessairement à l'ordre naturel et ceci non pas de manière accidentelle ou secondaire mais directement et formellement.

Prenons un jeune homme ayant eu une vie assez désordonnée et peu chaste qui se convertit et entre au couvent. Là il y affronte et surmonte les tentations contre la chasteté avec des motifs systématiquement surnaturels, que ce soit l'amour de Dieu ou la volonté de conformer sa vie au Christ crucifié ou l'obéissance au vœu de chasteté. Il acquiert en ce domaine une facilité certaine à surmonter de telles tentations. Au bout de cinq ans, juste avant sa profession solennelle, il quitte le couvent par manque de vocation, la vie régulière lui étant devenue insupportable. Comme bien souvent en ces cas, il s'agit pour lui de retrouver son équilibre et notre jeune homme passe par un moment de flottement spirituel où il passe et doit passer de la spiritualité monastique à la spiritualité du chrétien dans le monde, spiritualité qu'il n'avait encore pas pratiquée auparavant, si ce n'est très brièvement. Très rapidement il rencontre une jeune fille à son goût et tous deux se fiancent. Le temps des fiançailles est pour beaucoup un temps difficile pour la chasteté. Est-ce que l'exercice de la chasteté qu'il avait au couvent, présumée purement surnaturelle, a fait naître une chasteté naturelle acquise ou au contraire faut-il dire que notre jeune homme se retrouve devant la porte du couvent ou du mariage avec si ce n'est un vice⁹⁵¹ du moins une forte inclination à l'incontinence mise en quarantaine pendant cinq ans et qui ressurgit alors comme un démon qui sort de sa boîte puisque la vertu acquise de chasteté lui manquerait totalement, puisqu'il n'aurait jamais posé d'actes de la vertu naturelle?

Plus abstraitement, quel serait le *sens* d'une ordination toute surnaturelle de l'homme à Dieu (par la *gratia sanctificans* et la charité) qui laisserait pour compte le foyer immédiat du péché lui-même, qui n'inclurait pas une attaque de celui-ci pour le détruire, sous prétexte que seuls des actes naturels explicites sont réellement adéquats à réduire à la racine un tel foyer, de tels désordres ? Ceci signifierait que les chrétiens qui auraient la bêtise d'agir en tout par pur amour de Dieu serait systématiquement condamnés, punis, à ne jamais pouvoir réordonner leur nature blessé par le péché originel. C'est presque à vous dégoûter de tendre à la sainteté.

⁹⁵¹ Nous avons vu en effet que la grâce de la justification corrompt en quelque sorte le vice (cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 16^{um}).

Nous estimons que la pensée de saint Thomas est que tout acte de vertu morale infuse impère un acte de vertu acquise, que la grâce sanctifiante a aussi et nécessairement un effet de guérison (*gratia sanans*) et ceci non pas de manière accidentelle.

B. « Le Christ a assumé la nature humaine pour la purifier de la corruption »

La réflexion que nous proposons ici est d'ordre général et est un présupposé en amont à la question qui nous occupe ici.

1. Réflexions préliminaires

a) Rappelons la limite de la matière qui nous occupe: nous ne parlons que des vertus morales⁹⁵². La situation est la suivante : le motif de l'acte de la vertu morale infuse est purement surnaturel ; sa finalité ultime, donnée par la charité, l'est aussi, sans contradiction ; la cause efficiente en amont est la grâce actuelle. Apparemment, aucun de ces éléments n'exige l'apport d'un acte de vertu naturel. Si donc il devait y en avoir un, ce n'est pas du côté des causes surnaturelles proprement prises qu'il faudrait le chercher.

b) Bullet pense, nous l'avons mentionné, nonobstant sa théorie sur l'attention actuelle, que le sujet immédiat de l'une et l'autre vertu, à savoir la puissance ou faculté, étant la même pour les deux, tout comme d'ailleurs leur matière, c'est par ce biais que la vertu acquise pourrait être mise en branle. Mais sachant qu'une même faculté peut être le sujet de différents habitus (la tempérance dans le manger et la chasteté ont pour sujet commun le concupiscible), voire en plus la même matière (l'astronomie et la physique, dont le sujet commun est l'intelligence, lorsqu'elles étudient la planète Mars), ceci-ci n'implique nullement que tous les habitus de cette puissance commune soient actuels quand l'un d'entre eux l'est.

⁹⁵² Il semble évident qu'il doit être possible à la charité et aux autres vertus théologiques de ne poser que des actes purement surnaturels, nonobstant le fait que pour poser des actes de charité ou de foi, par exemple lors de la demi-heure de méditation matinale, il faille mettre à l'ordre nos inclinations corporelles telles que somnolence, distractions volontaires ou non, mal aux genoux,... Qu'il y ait en ces cas des actes de vertus impérés, la chose est claire. On remarquera pourtant que de tels actes auxiliaires ne sont pas des actes de vertus naturelles « correspondantes » mais d'autres vertus utilisées *per accidens ad hoc*. Il semble donc tout à fait acceptable d'admettre que dans un acte de méditation ou de contemplation, les passions étant dans le repos, des actes de foi pure, d'espérance pure et de charité pure puissent être émis, pour autant, bien sûr, que l'on nie qu'il y ait des vertus naturelles correspondantes aux vertus théologiques.

Aussi il nous semble pouvoir conclure que le fait brut qu'une vertu morale infuse soit actée n'exige pas non plus, de soi, l'actuation de la vertu acquise correspondante.

Y a-t-il une échappatoire ou une solution à partir d'un autre point de vue ?

c) Il nous semble, pour résoudre le problème qui nous occupe, qu'il faille le considérer d'un tout autre point de vue, comme nous y invite saint Thomas. A l'occasion du commentaire de I-II q.17 a.4 sur l'unité de l'acte humain, ce qui justement nous occupe ici, Pinckaers avait fait cette remarque au vitriol :

*A lire les moralistes scolastiques, imprégnés d'esprit d'analyse, on a souvent l'impression que les actes des différentes facultés humaines forment pour eux des entités si nettement distinctes qu'ils semblent subsister à part les uns des autres, comme les pièces détachables d'un mécanisme artificiel; on peut bien les emboîter les uns dans les autres, ils n'entreprendront jamais entre eux que des relations accidentelles, extérieures à leur essence. Or tout homme a le sentiment profond de l'unité de son agir, des éléments qui le composent.*⁹⁵³

Ce n'est pas en analysant l'acte ni de la vertu acquise ni de la vertu morale infuse que l'on arrivera à une solution, méthode vouée à la contradiction et donc à l'échec. Dans de telles situations, c'est en se référant à des principes supérieurs, placés en amont que l'on peut trouver une solution. C'est aussi le cas ici, nous semble-t-il. Pour nous mettre sur la piste : Est-il vraiment concevable que le saint « canonisable » qui aurait agit toujours pour des motifs surnaturels — l'amour de Dieu — ne pourrait exercer et acquérir aucune vertu morale naturelle, sous prétexte qu'il a « oublié » de se référer explicitement à la norme naturelle et ne serait parfait que sur le plan surnaturel⁹⁵⁴ ? La question est d'importance parce qu'elle n'est pas que théorique : elle a une incidence capitale pour la vie spirituelle, j'entends dans la manière pratique de comprendre et de vivre sa vie de chrétien. Faut-il se forcer de *refuser* d'agir par amour de Dieu afin de corriger sa nature qui nous incline au péché, sous prétexte que seuls des actes étant formellement et intentionnellement naturels le peuvent, que les actes des vertus morales infuses et de la charité soient incapables d'avoir un tel effet ? Poser la question c'est y répondre. Et c'est aussi selon ce point de vue qu'il nous faut aborder le problème pour trouver une réponse qui prend l'« imitation du Christ » pour conformation de *tout* notre être au Christ et

⁹⁵³ *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains*, t.1, Paris-Tournai-Rome, 1962, [96] p. 396.

⁹⁵⁴ Nous avons déjà expliqué plus haut ce que nous entendions par « saint » (cf. note 919).

non seulement des puissances supérieures, manière de voir qui pourrait entraîner à une fausse spiritualité, supernaturaliste.

2. L'amplitude de la Rédemption

Suivons saint Thomas :

*Le Christ a assumé la nature humaine pour la purifier de la corruption. Or cette nature humaine avait besoin de purification uniquement parce qu'elle avait été atteinte par l'origine viciée qu'elle tenait d'Adam. C'est pourquoi il convenait que le Christ prenne une chair dont la matière venait d'Adam, afin de guérir, en l'assumant, la nature humaine elle-même.*⁹⁵⁵

Dieu est venu guérir « la nature humaine elle-même », c'est-à-dire l'homme tout entier, et non seulement la « pointe de l'âme » comme aiment à le dire les mystiques. S'il est vrai que le sujet adéquat des différentes composantes de la structure surnaturelle de l'homme justifié est l'âme spirituelle — nul ne le nie — il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas « que » l'âme qui va au ciel mais bien l'homme selon toute sa nature, spirituelle, psychique et corporelle⁹⁵⁶. Le Christ est venu rétablir l'homme en son entier. L'expression reçue est « restauration de la nature humaine ». Or saint Thomas justifie l'Incarnation du Verbe à raison de ce but justement⁹⁵⁷. A l'article qu'il consacre à la justification de l'impie saint Thomas estime que celle-ci implique une

*... rectitude de l'ordre que l'homme établit en son intérieur, rectitude qui consiste en ceci que la partie supérieure de l'homme est soumise à Dieu, et que les puissances inférieures de l'âme le sont à la partie supérieure, c'est-à-dire à la raison.*⁹⁵⁸

La justification de l'impie ne s'arrête pas à la simple ordination de celui-ci à la fin ultime surnaturelle mais elle s'étend aussi aux puissances inférieures de l'être humain que sont l'irascible et le concupiscible.

Mais comment cela peut-il se faire ?

⁹⁵⁵ *Christus humanam naturam assumpsit ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat humana natura nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur* (III q.31 a.1).

⁹⁵⁶ Saint Thomas a en cette matière une fort bonne et fort belle explication du sens de la résurrection des corps au jugement dernier (cf. IV SCG c.79, c.81).

⁹⁵⁷ Cf. III q.1 a.2.

⁹⁵⁸ *Dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi* (I-II q.113 a.1).

Sans doute la Rédemption qui nous été communiquée par le baptême ne rétablit pas la justice originelle, l'intégrité parfaite ; « la partie appétitive charnelle », note saint Thomas, « n'est pas encore totalement réparée »⁹⁵⁹, « il demeure en elle une corruption et une infection »⁹⁶⁰, en particulier de « l'appétit inférieur sensible »⁹⁶¹. Mais c'est justement l'un des effets de la grâce que de « guérir la nature » afin de pouvoir « observer tous les préceptes divins » ce qui lui est impossible sans la grâce⁹⁶². En dehors de l'effet élevant (*gratia elevans* ou *sanctificans*) la grâce a aussi et réellement un effet de guérison (*gratia sanans*) de la nature blessée. Dans tous les articles précités de la q.109 (de la I-II), saint Thomas distingue bien, d'une part, l'état de « nature intègre »⁹⁶³ de l'état de « nature corrompue » et, d'autre part, il distingue pour chacun des états les actes surnaturels des actes en conformité avec la loi naturelle. Et il professe explicitement que pour ce dernier cas, c'est-à-dire dans l'état de nature corrompue, « l'homme, pour s'abstenir entièrement du péché, a besoin [d'une part] que la grâce habituelle vienne guérir la nature » (*gratia habitualis sanans naturam*)⁹⁶⁴, et d'autre part d'un « secours de la grâce qui fait que Dieu le meut à agir »⁹⁶⁵ (la grâce actuelle). La grâce, habituelle ou actuelle, n'est pas *que* sanctifiante ni n'a pour fonction *que* d'élever la pointe de l'âme jusqu'à Dieu, elle est aussi *en soi* guérissante et réparatrice, partout où le péché a installé le désordre, dans les facultés, dans *toutes* les facultés :

*La grâce perfectionne la nature quant à la volonté et quant aux parties inférieures de l'âme qui peuvent obéir à la raison, je veux parler de l'irascible et du concupiscible, ...*⁹⁶⁶

Le Christ-Rédempteur n'est pas venu que diviniser la nature humaine⁹⁶⁷ en se l'incorporant⁹⁶⁸ mais aussi réparer la nature humaine en tant que naturellement

⁹⁵⁹ I-II q.109 a.8; a.10 ad 3^{um} (cf. III q.49 a.3 ad 3^{um}).

⁹⁶⁰ I-II q.109 a.9.

⁹⁶¹ I-II q.109 a.8.

⁹⁶² La plupart des articles de I-II q.109 traite de cette question sous ses différents aspects (a.2, a.3, a.8).

⁹⁶³ On sait que pour saint Thomas l'homme a été créé dès l'abord en état de grâce (cf. I q.95 a.1). S'il parle ici d'un état intègre c'est par simple opposition à l'état de nature corrompue.

⁹⁶⁴ I-II q.109 a.8. « Il lui faut un *don habituel* qui guérisse sa nature corrompue » (a.9)

⁹⁶⁵ *Ibid.*

⁹⁶⁶ *Gratia naturam perficit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem* (*De malo* q.2 a.11).

humaine. Saint Thomas pense même que la nature doit d'abord être guérie avant que d'être élevée :

*Il lui faut un don habituel qui guérissent sa nature corrompue, et, l'ayant guérie, l'élève aussi jusqu'à lui faire accomplir des oeuvres qui méritent la vie éternelle.*⁹⁶⁹

3. La réordination de l'homme par la charité

a) L'emprise de la charité

Que signifierait cette emprise si puissante de la charité sur tout acte humain, comme nous l'avons vu, si elle laissait à l'écart toutes les vertus naturelles ?

*Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment, que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime.*⁹⁷⁰

*Parce que la charité a pour objet la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude, elle s'étend à tous les actes de cette vie.*⁹⁷¹

La charité n'a donc pas un rôle d'ordination de l'activité humaine à la fin ultime qui ne serait que générique (*in genere*) mais elle atteint réellement les actes en eux-mêmes, et – précise explicitement saint Thomas – de *tous* les actes de *toutes* les vertus de cette vie. Voilà qui ne laisse pas place à des doutes, car s'il estimait que

⁹⁶⁷ Nous en reparlerons dans l'ultime chapitre.

⁹⁶⁸ « L'effet du baptême est d'incorporer les baptisés au Christ comme ses membres. » (III q.68 a.5 ; q.69 a.5 et a.6).

⁹⁶⁹ I-II q.109 a.9. Dans son document « *La foi et l'inculturation* » la Commission Théologique Internationale dit de même : « La grâce respecte la nature, elle la *guérit* des blessures du péché, elle la *réconforte* et elle l'élève. La surélévation à la vie divine est la finalité spécifique de la grâce, mais *elle ne peut se réaliser sans que la nature soit guérie* et sans que l'élévation à l'ordre surnaturel ne porte la nature, *dans sa ligne propre*, à une *plénitude de perfection* » (DC 1980 (1989) p. 283). Cet ordre est bien sûr à prendre de manière logique et non temporelle : la vie surnaturelle et donc mystique en tant que telle commence avec l'infusion de la grâce baptismale et non pas après avoir atteint un seuil de perfection naturelle ou ascétique (cf. les excellents livres de Garrigou-Lagrange sur la vie mystique selon saint Jean de la Croix).

⁹⁷⁰ *Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem* (II-II q.23 a.8). De même en *II Sent.* d.26 a.4 ad 5^{um} ; d.23 q.3 a.1 q^a1 ; d.27 q.2 a.4 q^a3 ; *De ver.* q.14 a.5 ; *De malo* q. 8 a.2 ; *De car.* a.3. Il faut comprendre « actes formés » par analogie aux vertus de foi et d'espérance qui sont dites formées ou informes selon qu'elles le sont (ou non) par la présence ordonnante de la charité. Cette thèse que la charité est la forme des vertus n'est pas propre à la *Somme théologique*, saint Thomas l'enseigne tout au cours de sa carrière. Cf. *II Sent.* d. 26 a.4 ad 5^{um} ; d.23 q.3 a.1 q^a1 ; d.27 q.2 a.4 q^a3 ; *De ver.* q.14 a.5 ; *De malo* q.8 a.2 ; *De car.* a.3.

⁹⁷¹ *Quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae* (II-II q.23 a.4 ad 2^{um}). Cf. *III Sent.* d.23 q.3 a.1 sol.1.

seuls les actes des vertus morales infuses étaient concernées, il l'aurait dit, sans aucun doute, nonobstant le fait que l'élévation des actes naturels et surnaturels se fera différemment, les actes des vertus morales infuses directement puisqu'en soi déjà proportionnés à la fin ultime, les actes des vertus acquises par le biais des actes les impérants et se les unissants.

b) Le frein de la nature désordonnée

Pourquoi tout acte de charité n'entraîne-t-il pas un accroissement de la charité ? Si la charité est si puissante, ne devrait-elle pas ne pas connaître d'obstacle ? En effet, nous l'avons vu, la vertu infuse ne dépend, pour sa croissance, que de sa cause efficiente et cette cause est Dieu lui-même. Par conséquent rien ne lui est adéquatement contraire, rien ne s'oppose directement à elle, rien ne peut l'empêcher de poser son acte. Mais alors, pourquoi tant de peines à se couper de nos nombreux attachements aux biens terrestres, pourquoi ce « retard » dans le processus de sanctification ? Ce n'est évidemment pas du côté de la charité en tant que telle qu'il faut chercher la réponse, puisque rien ne lui est opposé. La réponse, nous la connaissons : c'est du côté de la matière à ordonner, du sujet humain, qu'il y a problème. Si la charité en tant que telle et abstraitement peut bien — en soi — métaphoriquement s'envoler toute seule vers Dieu, il en va autrement si ce n'est pas elle seule mais son sujet, l'homme, qui doit être ordonné à Dieu, tiré vers Dieu.

L'accroissement spirituel de la charité est semblable d'une certaine façon à la croissance corporelle. Or, la croissance corporelle, chez les animaux et les plantes, n'est pas un mouvement continu, c'est-à-dire un mouvement tel que si une chose s'accroît de telle quantité dans un temps donné, il est nécessaire que, dans chaque partie de ce temps, elle s'accroisse proportionnellement, comme c'est le cas dans le mouvement local. Mais dans la croissance corporelle, pendant un certain temps, la nature travaille à préparer l'accroissement, sans toutefois en produire aucune de façon actuelle; ensuite, elle réalise effectivement ce qu'elle avait préparé, faisant ainsi grandir en acte l'animal ou la plante. De même aussi, la charité ne s'accroît pas de façon actuelle par n'importe quel acte de charité; mais chaque acte dispose à l'accroissement de la charité en tant que, par un acte de charité, un homme est rendu plus prompt à agir de nouveau selon la charité; puis la facilité de produire cet acte venant à s'accroître, l'homme s'élance vers un acte d'amour plus fervent, qui marque son effort vers le progrès de la charité. C'est alors que celle-ci est effectivement accrue en lui.⁹⁷²

⁹⁷² *Augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in*

Ce texte est capital à la compréhension de notre thèse. Dans un esprit supernaturaliste on pourrait penser que l'essentiel consiste en la possession de la grâce sanctifiante et de la charité, seuls éléments nécessaires au salut éternel. Que la nature suive ou non, semble, alors, n'être que quelque chose de secondaire. Tant mieux si la nature coopère à cette marche sur la voix de la sainteté, tant pis si elle ne suit pas, l'essentiel – le salut – sera avec ou sans elle obtenu. Cette manière de voir serait l'expression d'une vision fautive de la nature humaine qui serait réduite à l'« âme ». Saint Thomas, dans ce texte, montre son réalisme et rappelle implicitement que l'être humain est une créature de chair et de sang et que le Christ est venu sauver l'homme tout entier. Il nous dit donc que la charité n'est pas que la locomotive du processus de sainteté mais qu'elle l'est aussi de celui du perfectionnement de toute la nature humaine. Pour lui donc la charité a un grand égard à ce que les troupes suivent, à ce que les enfants⁹⁷³ soient rendus capables d'avancer sur le chemin parfois ardu de la sainteté. Elle ne part pas en avant en espérant que derrière « ça suive ». « Le travail de la grâce consiste à corriger la nature aussi souvent qu'à la continuer » note Bernard⁹⁷⁴. Or de quels enfants s'agit-il ? Des vertus morales infuses ? Bien sûr que non ! Elles ne connaissent pas d'obstacle à leur niveau, elles sont causées par Dieu, infailliblement. En soi, rien ne peut empêcher un acte de vertu morale infuse. Le manque de promptitude vient du côté de la nature blessée, du manque de vertu acquise. Ce sont ces désordres qui freinent la progression. Mais l'adaptation ayant été faite, pas à pas, étape après étape, progressivement, en conformité aux difficultés du chemin, alors la facilité que donne l'acquisition de la vertu naturelle se fera sentir et sera la condition favorable à un nouveau progrès, même en charité⁹⁷⁵.

effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, in quantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu (II-II q.24 a.6).

⁹⁷³ Saint Thomas appelle la charité « mère des vertus » (II-II q.23 a.8 ad 3^{um}).

⁹⁷⁴ BERNARD, *La vertu*, t.2, p. 460.

⁹⁷⁵ Ceci est la description de la voix habituelle. Saint Thomas admet bien sûr que Dieu puisse élever un homme à une plus grande sainteté sans passer par ce processus de rectification lente, mais tout d'un coup. Mais alors il s'agit d'un miracle (cf. II-II q.14 a.3).

c) Le rôle des vertus morales infuses

Les vertus acquises ne sont pas proportionnées à la fin ultime surnaturelle, avons-nous déjà remarqué au chapitre premier de notre travail. Cette « ordination » est faite par le moyen des vertus morales infuses.

Pour que l'acte d'une puissance inférieure soit parfait, il faut qu'il y ait perfection non seulement dans la puissance supérieure mais aussi dans la puissance inférieure : quand bien même en effet l'agent principal se comporterait comme il faut, l'action parfaite ne s'ensuivrait pas si l'instrument n'était pas bien disposé. Aussi faut-il, pour être en mesure de bien agir dans ce qui mène à une fin, non seulement avoir la vertu par laquelle on est bien disposé envers la fin, mais encore les vertus par lesquelles on est bien disposé envers les moyens; car la vertu concernant la fin joue le rôle de principe et de moteur à l'égard de celles qui regardent les moyens. Voilà pourquoi il est nécessaire d'avoir aussi les vertus morales [infuses] avec la charité.⁹⁷⁶

Pour qu'il y ait ordination des moyens il faut que les principes immédiats des habitus, les puissances, soient elles-mêmes réordonnées. Le saint digne d'être imité n'est pas seulement celui qui a atteint un haut degré d'amour de Dieu, c'est celui qui a été restauré selon toute sa nature et qui a donc retrouvé l'ordre primitif de la perfection, au moins dans les parties susceptibles d'être restaurées⁹⁷⁷, celles qui dépendent immédiatement de la volonté. L'un des rôles des vertus morales infuses consiste à ce travail de remise en ordre, de correction, de réadaptation des facultés inférieures. Si donc les vertus morales infuses sont les principes de guérison de tout l'homme, aussi quant à l'ordre naturel en tant que naturel, alors qu'elles sont elles-mêmes substantiellement surnaturelles, c'est que cette guérison se fait sous l'influence de l'action surnaturelle et donc « par le haut », et non pas par le bas, à partir d'un principe naturel seul. « La perfection de la nature n'est pas supprimée par la grâce, mais la défaillance (*defectus*) de la nature est ôtée (*tollitur*) par la

⁹⁷⁶ *Ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori, si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem, nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales (I-II q.65 a.3 ad 1^{um}).*

⁹⁷⁷ Le désordre introduit par le péché de nos premiers parents ne peut être entièrement surmonté. Certains effets ou maux ne seront corrigés qu'au ciel et ce n'est que là que l'homme sera entièrement et parfaitement restauré. La perfection dans l'ordre moral peut, lui, être atteint dans et par le saint « parfait ». Nous renvoyons à la remarque de la note 975 et au texte qu'elle commente.

grâce »⁹⁷⁸. La raison en est que justement les principes naturels de l'homme en état de nature corrompue ne sont pas suffisamment aptes à corriger ces blessures de manière systématique et parfaite, j'entends — à la suite de saint Thomas⁹⁷⁹ — pour tout acte de l'ordre naturel ; la nature humaine corrompue ne peut se guérir elle-même, seule.

*La charité est, comme dans un sujet, en une puissance seulement, à savoir dans la volonté, qui par son pouvoir met en mouvement les autres puissances, et selon cela nous sommes obligés d'aimer Dieu de tout notre esprit et de toute notre âme, pour que toutes les forces de notre âme soient appelées en déférence à l'amour divin.*⁹⁸⁰

La nature a besoin de la grâce, de la charité et de ses moyens d'actions que sont les vertus morales infuses qui ont aussi les autres puissances comme sujets⁹⁸¹. Mais cela signifie que ce sont elles qui meuvent les puissances naturelles en tant que naturelles, et ce de manière ciblée : pour corriger la nature humaine blessée.

A contrario, s'il n'en était pas ainsi, il faudrait conclure que l'homme aurait une double vie, une moralité à deux vitesses⁹⁸², la première ayant la charité pour moteur et s'élevant sans obstacles sur les degrés de la perfection, la deuxième « traînaillant » par derrière, exigeant une réordination supplémentaire, une « attention à la règle naturelle » pour que l'acte soit aussi celui d'une vertu naturelle. Ceci répugne au bon sens⁹⁸³.

Concluons : L'action de la grâce et de la charité « prend » tout l'homme et l'ordonne tout entier à la béatitude surnaturelle. Mais leur objet – pour la charité – étant

⁹⁷⁸ *De malo* q.7 a.7 ad 10^{um}.

⁹⁷⁹ Cf. les articles précités de la I-II q.109.

⁹⁸⁰ *Caritas est, sicut in subiecto, in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias; et secundum hoc Deum iubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris* (*De car.* a.5 ad 6^{um}).

⁹⁸¹ « Une vertu peut appartenir à plusieurs puissances, de telle sorte qu'elle soit dans l'une à titre principal, et s'étende aux autres par mode de diffusion ou par mode de préparation, selon qu'une faculté est mue par une autre, et selon qu'une faculté est tributaire d'une autre. » (I-II q.56 a.2).

⁹⁸² C'est un peu la tentation dans laquelle sont tombés les tenants de l'« autonomie morale », comme nous le verrons en fin de notre étude.

⁹⁸³ Ceci en réponse à l'objection de Klubertanz qui ne craint pas d'affirmer que « nous pouvons voir qu'il serait possible à une personne d'accomplir des actions absolument bonnes pendant une longue période de temps sans acquérir cependant aucune facilité pour ses actions » (*Une théorie*, p. 572). Nous ne voulons cependant pas dire que les actes naturels impérés soient nécessairement d'un degré éminent, ils peuvent être parfois d'une intensité fort pâle, nous y reviendrons.

Dieu, celle-ci a besoin des vertus morales infuses pour perfectionner les moyens, et ces dernières ont besoin des vertus acquises pour que ce perfectionnement atteigne tout son être, et surnaturel et naturel. Nous ne saurons dire mieux que Pinckaers lorsqu'il affirme que

*comme l'indique leur nom, les vertus infuses pénètrent à l'intérieur des vertus acquises, comme une sève nouvelle sous la vieille écorce, pour les inspirer, les transformer et les parfaire, même au plan naturel.*⁹⁸⁴

Cette action des vertus morales infuses sur les vertus acquises ne se fait pas accidentellement mais directement. Or comment cela se peut-il si ce n'est qu'elles impèrent leurs actes ? Il semble donc qu'il faille devoir affirmer que la thèse qui nous prônons, est bien celle de saint Thomas, à savoir que *tout acte de charité est accompagné nécessairement*, et non pas de manière accidentelle⁹⁸⁵, *d'un acte de vertu acquise impéré par la vertu morale infuse correspondante*, que la vertu acquise préexiste ou non. Mais voyons la chose de plus près.

C. Tout acte de vertu morale infuse impère un acte de vertu acquise

Précisons tout de suite que nous ne présupposons pas que tout homme soit déjà perfectionné par une ou des vertus acquises. Dans le cas où un homme n'aurait pas de vertus acquises ou pas telle vertu acquise, il y aurait malgré tout un acte naturel impéré qui serait le premier et initiateur d'une vertu acquise en devenir puisque les vertus acquises adviennent et croissent à raison de la répétition des actes⁹⁸⁶.

1. La I-II : vertus morales infuses ou vertus acquises ?

Lorsque saint Thomas définit la vertu, dans la I-II, il le fait en reprennant la définition de saint Augustin : « une qualité bonne de l'esprit par laquelle on vit droitement et dont nul ne fait d'elle mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous »⁹⁸⁷. Il précise que l'ultime incise ne vaut que pour les vertus infuses, c'est-à-dire que sans elle la définition vaudrait aussi pour les vertus acquises⁹⁸⁸.

⁹⁸⁴ S. PINCKAERS, *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, p. 204.

⁹⁸⁵ A l'encontre de ce que pensent non seulement Bullet (*Vertus*, p. 144) mais quasiment tous les commentateurs de saint Thomas qui ont traité de la question. Nous y reviendrons.

⁹⁸⁶ Cf. I-II q.51.

⁹⁸⁷ « *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam*

Dans la I-II saint Thomas traite des vertus en particuliers. S'il était vrai que la vie spirituelle et vertueuse se résumât essentiellement en l'exercice des vertus morales infuses saint Thomas aurait dû ne parler que d'elles. Les vertus acquises seraient alors réservées aux « païens » puisque tout acte humain d'une personne en état de grâce ne peut être que surnaturel ou peccamineux, comme nous l'avons montré plus haut. Pourquoi parler de vertu acquise à quelqu'un qui n'en peut poser les actes ? Or saint Thomas quand il donne la définition des vertus cardinales dans cette partie de la *Somme théologique* ne donne pour aucune d'elles une définition dont l'objet serait surnaturel.

*La conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale; car l'intention de la tempérance est que l'homme ne s'écarte pas de la raison sous l'effet des convoitises; pareillement, celle de la force est qu'il ne s'écarte pas du droit jugement de la raison sous l'effet de la crainte ou de l'audace. Et cette fin est assignée à l'homme selon la raison naturelle.*⁹⁸⁹

La « raison naturelle » est la mesure des vertus acquises, dans une optique surnaturaliste réservées aux païens. Mais la *Somme théologique* s'adresse aux chrétiens. Si donc les vertus cardinales y sont aussi traitées comme possiblement naturelles, c'est qu'un chrétien, j'entends un homme en état de grâce, peut aussi les acquérir. Mais comment cela se peut-il, puisqu'ils ne peut que poser des actes surnaturels (ou pécher)? Nous ne voyons pas d'alternative à notre thèse : c'est que de tels actes de vertus acquises sont impérés par les actes des vertus morales infuses.

L'argument n'est pas contraignant mais uniquement de convenance, bien sûr. Néanmoins nous estimons qu'il ne manque pas de poids dans la controverse qui nous occupe.

2. ... comme la forme à la matière

Klubertanz avait pensé que les vertus morales infuses et les vertus acquises se trouvaient en une relation de forme à matière⁹⁹⁰. Mirkes a consacré sa thèse à le montrer⁹⁹¹, nous pensons de manière probante⁹⁹².

Deus in nobis sine nobis operatur.

⁹⁸⁸ Cf. I-II q.55 a.4.

⁹⁸⁹ II-II q.47 a.7, pour la prudence. Cf. pour la justice q. 58 a.1, pour la force q. 123 aa.1 et 2, pour la tempérance q. 141 a.1.

⁹⁹⁰ « Une théorie sur les vertus morales "naturelles" et "surnaturelles" », *RT* 42 (1959), p. 572.

Le point de départ de la démonstration est la relation des actes de différentes puissances qui pourtant ne constituent qu'un seul être naturel :

*De même que dans la nature il existe un tout composé de matière et de forme, par exemple l'homme composé d'une âme et d'un corps, qui ne constitue qu'un seul être naturel malgré la multiplicité de ses parties, ainsi, dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure se comporte comme une matière par rapport à l'acte d'une puissance supérieure.*⁹⁹³

La multiplicité des actes n'empêche pas l'unité de l'acte humain⁹⁹⁴. Mais ces actes ne se situent pas dans une relation d'égalité, il y a hiérarchie d'une part et « prise de possession » d'autre part : l'acte de la puissance ou vertu supérieure s'approprie en quelque sorte l'acte de la vertu inférieure pour ne former qu'un seul acte humain. Nous tenons pour définitivement acquis que cette théorie de la relation des actes les uns envers les autres et n'en formant pourtant qu'un est bien la solution de saint Thomas pour expliquer leur unité. Mais saint Thomas le dit-il explicitement pour les actes de vertus acquises et ceux de vertus morales infuses ? Nous avons vu que non. Mais il faut reconnaître honnêtement que pour plaider pour la négative avec quelque crédibilité il eût fallu que saint Thomas l'exclue explicitement tant il est évident que cette relation précitée n'est qu'un cas d'espèce. D'ailleurs, en parlant du mérite saint Thomas dit :

*Comme il n'existe aucun mérite sans la charité, l'acte de la vertu acquise ne peut être méritoire sans la charité. Mais, avec la charité, sont infusées les autres vertus; aussi l'acte de la vertu acquise ne peut-il être méritoire que par l'intermédiaire de la vertu infuse. Car la vertu ordonnée à une fin inférieure ne produit pas un acte ordonné à une fin supérieure, si ce n'est par l'intermédiaire d'une vertu supérieure, comme la force, qui est une vertu de l'homme en tant qu'homme, n'ordonne son acte au bien politique que par l'intermédiaire de la force qui est une vertu de l'homme en tant que citoyen.*⁹⁹⁵

⁹⁹¹ R. MIRKES, *Aquinas on the Unity of Perfect Moral Virtue and its Significance for the Nature-Grace Question*, Milwaukee, 1995, en particulier le chapitre 4, p. 187-231.

⁹⁹² Nous renvoyons plus haut, à notre Chapitre 6^{ème} Art.1^{er} §1 B.

⁹⁹³ *Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris* (I-II q.17 a.4).

⁹⁹⁴ On se référera à l'œuvre devenue incontournable de S. A. LONG, *The theological Grammar of the Moral Act*, Ave Maria, Flo., 2007.

⁹⁹⁵ *Cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae, non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad*

Comment un acte de vertu acquise peut-il être ordonné à la fin ultime par l'acte de la vertu morale infuse si ce n'est parce que ce dernier lui est intimement uni ?

Mais ce texte de l'Aquinate va plus loin, et conforte notre thèse. En effet saint Thomas parle ici explicitement d'un acte de vertu acquise et d'un acte de vertu morale infuse ayant même matière, manifestations unis en un même acte humain. Ceci veut dire que pour saint Thomas il n'y a pas contradiction à dire qu'un même acte humain puisse inclure deux actes de vertus ayant même matière bien que leurs objets formels soient différents. Ceci en réponse à l'objection qui prétendait le contraire.

Peut-on aller plus loin ?

3. La vertu morale infuse impère toujours un acte de vertu acquise

Lorsque saint Thomas veut montrer que quelque chose existe il le fait en montrant qu'il y a nécessité à ce qu'il existe. En appliquant cette méthode à notre cas il suffit de nous poser la question : y a-t-il nécessité à ce que la vertu morale infuse impère un acte de vertu acquise ? Sachant que les vertus acquises perfectionnent les puissances, les règlent et les réordonnent selon la raison, pourquoi les vertus morales infuses auraient besoin d'elles ? Saint Thomas nous donne la réponse que voici :

La charité commande les actes des autres vertus, de même par mode de pouvoir elle exclut les péchés qui lui sont contraires ; et de cette manière la charité résiste aux tentations, mais cependant il est nécessaire qu'il y ait d'autres vertus qui excluent les péchés directement et de manière efficace.⁹⁹⁶ ... afin que l'homme agisse promptement et sans empêchement.⁹⁹⁷

L'objet de la charité c'est Dieu. Formellement, ce n'est à elle de mettre de l'ordre dans la nature déchue, ceci est du domaine des vertus morales. Mais de quelles vertus morales ? Les vertus morales infuses nous viennent immédiatement à

bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civi (De virt. q.1 a.10 ad 4^{um}).

⁹⁹⁶ *Sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria; et secundum hunc modum caritas resistit temptationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quae directe et elicitive peccata excludant. (De car. a.5 ad 7^{um}).*

⁹⁹⁷ « Bien que la charité nous dirige suffisamment par mode de pouvoir dans tout ce qui convient à une vie droite, cependant d'autres vertus sont requises qui en choisissant les actes suivent le pouvoir de la charité, pour que l'homme opère promptement et sans empêchement. » (*Licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quae ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur ; De car. a.5 ad 9^{um}).*

l'esprit. Mais nous avons vu⁹⁹⁸ qu'elles ne donnent pas la facilité à poser l'acte, cette facilité de l'acte humain est donnée par la vertu acquise⁹⁹⁹. D'où leur nécessité.

A ce motif *a posteriori* s'en ajoute un plus formel :

*Les vertus cardinales concernent ce qui est tourné vers la fin, non pas comme si leur terme se trouvait dans cela, comme la navigation est la fin ultime du navire, mais dans la mesure où, par ce qui est tourné vers la fin, elles sont ordonnées à la fin ultime. Ainsi la tempérance gratuite n'a pas pour fin ultime de modérer les concupiscences du toucher, mais elle le fait en raison de la similitude céleste.*¹⁰⁰⁰

Ce n'est donc pas aux vertus morales infuses, formellement, de réordonner la nature. A moins de prétendre que la nature « naturelle » n'a pas besoin d'être réordonnée sous prétexte que pour le salut de l'âme seule la grâce et les différentes vertus infuses suffisent, le rôle des vertus acquises est tout donné : c'est à elles de réordonner la nature afin que les actes, bien que posés en état de grâce, le soient promptement, facilement et avec délectation. Ceci est toujours vrai et nécessaire, même quand on possède les vertus morales infuses. Ceci est aussi vrai et nécessaire quand on n'a que Dieu ou d'autres motifs surnaturels comme motifs d'action. Il semble donc nécessaire de conclure que pour que la nature soit réordonnée tout en posant des actes surnaturels il faut que les vertus morales infuses impèrent des actes de vertu acquise, vu qu'eux seuls sont aptes, *formaliter*, à corriger la nature.

D. Réponses aux opinions et objections

1. Une attention actuelle n'est pas nécessaire pour poser un acte de vertu

Un acte de vertu morale infuse pourrait-il ne pas être accompagné d'un acte de vertu acquise sous prétexte que l'advertance à cet acte, à sa mesure naturelle, manque ? Par analogie on peut répondre que s'il en était ainsi peu d'homme poseraient des actes méritoires puisqu'ils exigent qu'ils soient posés *ex caritate* : en effet, la plupart des hommes ne pensent pas explicitement à Dieu ni n'ordonnent

⁹⁹⁸ C'était à l'Article 2 du Chapitre 3.

⁹⁹⁹ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 14^{um}.

¹⁰⁰⁰ *Virtutes cardinales sunt circa ea quae sunt ad finem, non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed in quantum, per ea quae sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit propter similitudinem caelestem* (*De virt.* q. 5 a. 4 ad 2^{um}).

explicitement leurs actions à Dieu, pas même les chrétiens. Or, on l'a vu, l'attention explicite à Dieu n'est pas condition du mérite¹⁰⁰¹.

Ceci vaut aussi pour les vertus morales. On a vu que même si une personne n'avait pour intention qu'une mesure naturelle lorsqu'elle posait un acte de vertu morale, étant en état de grâce, cet acte était nécessairement aussi surnaturel¹⁰⁰². Or comme les actes naturels ne sont pas en soi ordonnables à la fin ultime et que cette ordination ne peut se faire que par le biais d'une vertu morale infuse¹⁰⁰³, il est bien évident qu'ici aussi un acte d'une vertu non explicitement intentionnée sera aussi posé.

2. C'est par des actes de vertus acquises que la facilité est donnée

Bullet, avec d'autres, estimait que les actes des vertus morales infuses génèrent des dispositions naturelles qui les facilitaient, mais qu'il ne s'agissait pas d'habitus naturels.

A ceci nous répondons que la facilité réelle n'est donnée que par les vertus acquises. Or les vertus acquises ne sont causées que par la répétition de leurs actes, c'est-à-dire par des actes naturels, et non pas par ceux des vertus morales infuses qui sont surnaturels.

*Les actes produits par habitus infus ne causent pas un habitus mais confirment un habitus préexistant. C'est ainsi que des remèdes appliqués à celui qui a déjà la santé par nature ne produisent pas de la santé, mais renforcent celle qu'il possédait auparavant.*¹⁰⁰⁴

Tout acte de vertu ne conforte que la vertu qui l'a émis. Or comme tout acte est nécessairement spécifié par son objet formel propre, s'il y a un habitus naturel qui donne la facilité c'est que ses actes étaient spécifiés par leur objet formel naturel.

Pour éviter toute mauvaise interprétation : Nous ne tenons pas la thèse selon laquelle les actes des vertus morales infuses causeraient des vertus acquises – ce

¹⁰⁰¹ Nous renvoyons à l'Article 1^{er} de notre Chapitre 5^{ème}.

¹⁰⁰² Voir notre §3 de l'Article 2 du Chapitre 6^{ème}.

¹⁰⁰³ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 4^{um}.

¹⁰⁰⁴ *Actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.* (I-II q.51 a.4 ad 3^{um}). Dans le même sens : *De virt.* q.1 a.10 ad 19^{um}.

que saint Thomas nie explicitement – mais que les vertus morales infuses impèrent des actes de vertus acquises, ce qui n'est pas la même chose¹⁰⁰⁵.

E. Saint Thomas a-t-il changé d'enseignement ?

*L'habitus généré par les actes n'est pas d'une autre sorte que l'habitus qui élicite les actes, mais ou bien un habitus de même nature est généré, comme par les actes de charité infuse est généré un habitus de dilection acquise, ou bien un habitus préexistant est augmenté : par exemple, en celui qui a un habitus acquis de tempérance, l'habitus est lui-même augmenté par des actes de tempérance. Et ainsi, puisque l'acte de conscience procède des habitus de sagesse et de science, il ne générera pas un habitus autre que ceux-ci, mais ces habitus seront perfectionnés.*¹⁰⁰⁶

Le *De veritate* fait partie du premier enseignement parisien du Maître. Saint Thomas, dans ce texte, dit deux choses :

1. l'acte d'un habitus augmente ce même habitus ;
2. un acte surnaturel peut aussi générer « *aliquis habitus eiusdem rationis* », mais naturel.

Cette assertion va-t-elle à l'encontre de I-II q.51 a.4 ad 3^{um} que nous venons de citer, tout comme à l'encontre du *De virt.* q.1 a.10 ad 19^{um}, tous deux datant du deuxième enseignement parisien de l'Aquinate ? Généralement on estime que saint Thomas s'est par là rétracté¹⁰⁰⁷. Utz remarque que l'Aquinate avait déjà affirmé dans les *Sentences* la distinction formelle entre vertu acquise et vertu infuse mais qu'il n'aurait pas vu qu'« il était impossible qu'une vertu puisse générer une autre vertu d'une espèce différente »¹⁰⁰⁸. Faut-il y voir une évolution de doctrine chez saint Thomas ? Si dans le *De veritate* saint Thomas pensait que l'exercice d'une vertu spécifique pouvait dans un même et unique acte de cette vertu engendrer une autre vertu spécifiquement différente, il faudrait y voir évolution de l'enseignement, sans doute. C'est l'opinion commune. Nous osons une autre interprétation. Ne pourrait-

¹⁰⁰⁵ Nous renvoyons au §1 de l'Article 2 de ce même Chapitre 6^e.

¹⁰⁰⁶ *Ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu a quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus acquisitus dilectionis, vel etiam habitus praeexistens augmentatur: sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus temperantiae, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae, non generabitur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficientur* (*De ver.* q.17 a.1 ad sdc. 4^{um}).

¹⁰⁰⁷ RAMIREZ, *De habitibus*, t.1, p. 416; F. UTZ, *Grundlagen*, p. 503. Ramirez explique la raison de cette évolution de doctrine: saint Thomas, dans le *De veritate*, n'avait pas encore fait une distinction nette entre disposition et habitus (p. 418).

¹⁰⁰⁸ F. UTZ, *Grundlagen*, p. 503.

on pas expliquer cette affirmation comme une approximation ? En effet, le point qui intéresse d'abord saint Thomas dans le *De veritate* q.17 a.1 c'est la question traitée dans le deuxième membre de l'argumentation, à savoir : « un acte d'une vertu augmente-t-il la vertu qui l'a élicité ou en fonde-t-il une nouvelle ? » Lorsque saint Thomas pense qu'un acte d'une vertu infuse peut générer une autre vertu ayant même matière¹⁰⁰⁹ — c'est l'exemple qu'il donne — ne peut-on pas le comprendre qu'il le fait en l'impérant, ce qui résoudrait toute difficulté ?

Quoiqu'il en soit, maintenons que l'enseignement explicite et définitif de l'Aquinate en cette matière est qu'un acte élicité par un habitus (surnaturel) ne peut, en tant qu'acte spécifié, que confirmer ou augmenter ce même habitus et point d'autres, même s'il avait la même matière¹⁰¹⁰.

F. Analyse et synthèse : les arbres cachent la forêt

Pourquoi cette thèse n'est-elle pas un bien commun de la théologie thomiste (à notre connaissance)¹⁰¹¹ ? Outre l'explication de Pinckaers que nous avons donnée plus haut¹⁰¹² nous proposerons celle-ci : il semble que l'aspect dynamique de l'acte humain soit considéré un peu comme un jeu de billard. Il y a le coup de canne qui meut la première boule, celle-ci vient frapper la seconde qui met en branle la troisième. Tous ces mouvements sont extrinsèques les uns aux autres, j'entends : le mouvement de la première boule n'est pas celui de la seconde et ainsi de suite. Or, et ici nous citons à nouveau Pinckaers,

*... ce n'est pas par une pression extérieure que le commandement qui vient de la volonté agit sur les actes impérés; mais il les atteint de l'intérieur et leur imprime une ordonnance et une impulsion comme naturelles à la fin qui régit tout le processus de l'action humaine. On comprendra mieux comment la raison et la volonté exercent leur commandement sur les actes des autres facultés en songeant à la manière dont l'amour, qui est l'acte le plus caractéristique de la volonté, peut animer de l'intérieur toute la conduite d'un homme et ordonner en toute spontanéité ses divers actes à la fin dont il s'est épris.*¹⁰¹³

¹⁰⁰⁹ La vertu acquise de tempérance a le même objet matériel que la vertu morale infuse de tempérance (cf. notre Chapitre 1^{er}).

¹⁰¹⁰ Cf. RAMIREZ, *De habitibus in communi*, p. 295s.

¹⁰¹¹ Nous n'avons guère trouvé que Ramirez pour dire avec force mais sobrement ce que nous avons essayé de démontrer (cf. *De habitibus in communi*).

¹⁰¹² Cf. p. 256.

¹⁰¹³ PINCKAERS, *Les actes humains*, t.1, p. 396.

L'acte humain est un par une unité intérieure. La cascade des causes est à prendre au sens logique, chaque acte ayant une nature propre. Pourtant l'acte humain qui inclut tous les actes partiels les meut de l'intérieur à n'être qu'un.

Résumé

L'action humaine est celle d'un sujet et ce sujet c'est l'homme, non ses puissances. De même, c'est l'homme qui est sanctifié, élevé à la vie divine, guéri et restauré selon sa nature. La grâce sanctifiante qui a son siège dans l'essence de l'âme transpénètre et sanctifie tout l'être de l'homme. Aussi et nécessairement elle transpénètre tous ses actes par l'intérieur, car c'est de l'intérieur que Dieu agit en l'homme par les grâces actuelles, par la charité et les vertus morales infuses. Mais ce n'est pas *que* le « deuxième étage », l'étage surnaturel, qui est sanctifié mais tout l'être humain et la raison en est qu'il n'y a pas deux étages en l'homme mais qu'il est un en son être¹⁰¹⁴ et un en son agir. Aussi, même ce qui en lui est en soi naturel participe à cette restauration-sanctification, non pas parce qu'il se mouvrait par lui-même mais parce qu'il est mû par l'unique principe de sanctification, la grâce.

A la question que nous nous étions posée dans la Première partie : « les vertus morales infuses sont-elles efficaces, 'mouvantes' ? », nous pouvons donner une réponse claire : la vertu morale infuse est non seulement infaillible en elle-même mais il faut encore ajouter qu'elle a une efficacité extrêmement forte puisque chaque fois qu'elle est actuée elle impère un acte naturel qui de soi est « restaurateur » de l'ordre naturel primitif.

* * * * *

Bien que sanctifié par la grâce l'homme reste un être à la nature blessée, ou corrompue comme le rappelle si souvent saint Thomas. Cette nature a une docilité toute relative, les péchés en sont le témoignage le plus manifeste. La question qu'il nous reste à voir dans ce chapitre consacré à l'interaction des vertus infuses et acquises est celle de la coopération de la nature, de son rôle dans l'acte moral surnaturel. Nous avons dit que des actes naturels étaient impérés par la vertu morale infuse, mais est-ce de manière identique pour chacun d'eux ?

¹⁰¹⁴ Nous renvoyons à notre Chapitre second.

Art. 3 : Aide et obstacle de la nature

L'expérience semble nous contraindre à penser que le vice¹⁰¹⁵ ou même tout simplement la tiédeur soient capables de diminuer la ferveur de la charité¹⁰¹⁶ et, par analogie, que l'« état » vertueux du sujet à raison des vertus naturelles qu'il a plus ou moins acquises (ou pas du tout) doit avoir un rôle non négligeable sur les actes des vertus surnaturelles. Une telle analyse ne contredit-elle pas la belle construction que nous avons faite jusqu'à présent ? Y a-t-il illusion ? Où est l'illusion ?

§1 Principe généraux

A. L'augmentation ou la diminution d'un habitus dépend de sa cause propre

Nous nous souvenons que les vertus infuses, théologiques comme morales, nous sont données à l'état de perfection¹⁰¹⁷, c'est-à-dire qu'elles ne connaissent aucune déficience dans leur actuation, de telle sorte que tout acte de vertu infuse atteint nécessairement et infailliblement son objet¹⁰¹⁸. Or les vertus morales infuses dépendent en tout de la charité, elle qui est « la racine de toutes les vertus infuses en tant que vertus »¹⁰¹⁹, que ce soit quant à leur existence ou à leur croissance, à leur éventuelle diminution ou même à leur disparition¹⁰²⁰. Ceci est aussi vrai de leur « qualité », j'entends de leur intensité et enracinement. C'est pourquoi ce que nous dirons de la charité vaudra pour elles aussi, analogiquement.

Or, comme le montre saint Thomas dans le traité de la charité, il se trouve que « la charité ne peut d'aucune manière subir de diminution, si l'on prend ce mot dans sa signification »¹⁰²¹. Même le péché véniel ne l'atteint pas, directement du moins : « Le

¹⁰¹⁵ Par vice on entend un habitus mauvais ; la matière peut être légère. C'est en ce sens qu'il est compris ici, vu qu'un vice en matière grave exclut la charité.

¹⁰¹⁶ Cf. II-II q.24 a.6 *Sed contra*; a.10.

¹⁰¹⁷ I-II q.63 a.1. Ainsi de même pour les vertus morales infuses qui dépendent entièrement de la charité, tant pour leur croissance que pour leur existence (cf. I-II q.65 a.3).

¹⁰¹⁸ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 14^{um}. Nous renvoyons au chapitre consacré à la nature des vertus morales infuses où nous avons traité de toutes ces choses.

¹⁰¹⁹ I-II q.71 a.4.

¹⁰²⁰ Cf. I-II q.63 a.2 ad 2^{um} ; q.65 a.2.

¹⁰²¹ II-II q.24 a.10.

péché véniel n'étant pas, lui¹⁰²², contraire à la charité, il ne peut pas la faire perdre »¹⁰²³.

Ainsi donc si les péchés véniels, qui sont de vrais péchés et, pour le moins, dispositions au vice (*habitus malus*), ne peuvent diminuer la charité, à combien plus forte raison les actes naturels bons quelque déficients qu'ils soient ne le pourront pas non plus. Il faut conclure et tenir fermement que, selon saint Thomas, tant les péchés véniels que les actes naturels ou leurs conséquences respectives sont incapables d'empêcher un acte de vertu infuse, pour la simple et bonne raison qu'ils ne lui sont pas formellement contraires¹⁰²⁴. Rien n'est opposé directement à la grâce habituelle, à la charité et aux vertus morales infuses¹⁰²⁵, si ce n'est le péché mortel. En effet, les actes des *habitus* acquis, bons ou mauvais, et ceux des vertus morales infuses ne sont pas de même nature, ces *habitus* ont des objets formels différents, ainsi que nous l'avons vu au début de notre thèse¹⁰²⁶. Rappelons-le, pour éviter toute confusion : Nous parlons de l'effet formel, direct et adéquat (*per se primo et directe*) d'un acte naturel sur une vertu morale infuse ou sur la charité. Puisque les vertus morales infuses sont en tout dépendantes de la charité, ce qui vient d'être dit vaut aussi pour elles, évidemment¹⁰²⁷. La cause de leur génération tout comme de leur augmentation ne peut être que surnaturelle et est donc radicalement différente de celle des *habitus* naturels¹⁰²⁸.

¹⁰²² Par opposition au péché mortel qui, lui, est incompatible avec la charité et la « détruit ».

¹⁰²³ I-II q.71 a.4 ; q.89 a.1. Saint Thomas le dit pour les vertus morales infuses explicitement en *IV Sent.* d.14 q.2 a.2 ad 4^{um}. A la q.7 a.2 du *De malo* saint Thomas développe et analyse plus systématiquement la question de l'influence du péché, mortel et véniel, sur la charité.

¹⁰²⁴ III q.87 a.2.

¹⁰²⁵ Cf. *IV Sent.* d.14 q.2 a.2 ad 4^{um}.

¹⁰²⁶ Cf. le Chapitre 1^{er} de la Première Partie (*III Sent.* d.33 q.1 a.2 qa.4 ; *De malo* q.7 a.2 ; I-II q.63 a.4 et ad 1^{um} ; *De virt.* q.1 a.10 ad 8^{um} ; *De virt.* q.5 a.4).

¹⁰²⁷ Cf. *II Sent.* d.17 q.2 a.3 ; *De virt.* q.1 a.11.

¹⁰²⁸ « La cause qui les fait naître est aussi celle qui les fait grandir, de même la cause qui les détruit est celle qui les fait diminuer ; car la diminution d'un *habitus* l'achemine à sa destruction, comme à l'inverse la génération de l'*habitus* est le fondement de sa croissance. » (I-II q.53 a.2 ; cf. pour la charité les articles 2 à 7 de II-II q.24, et pour les vertus morales infuses I-II q.63 a.4).

B. « Pourtant l'expérience... »

Si les habitus naturels, bons ou mauvais, n'avaient aucune influence sur les actes des vertus morales infuses il y longtemps que nous devrions tous être des saints puisque rien ne devrait pouvoir empêcher nos vertus de croître. La réalité témoigne du contraire.

*Il arrive qu'un acte de charité soit fait avec tiédeur ou relâchement; il ne saurait donc aboutir à une charité plus excellente, et il dispose plutôt à une charité moindre.*¹⁰²⁹

Saint Thomas admet sans difficulté l'influence négative de notre tiédeur sur nos actes de vertus infuses. Mais alors comment concilier la réalité de notre déficience et l'infaillibilité des vertus infuses ? A la question s'il est possible à l'homme de posséder en cette vie la charité de manière parfaite, saint Thomas en montre les obstacles :

L'homme est empêché en cette vie, de tourner totalement son esprit vers Dieu pour trois raisons :

Premièrement, par une inclination contraire de l'esprit ; quand l'esprit, attiré par le péché vers un bien changeant, comme à sa fin, se détourne du bien immuable.

Deuxièmement, par l'occupation des affaires du siècle ; parce que comme le dit l'Apôtre (1 Co 7, 33) : « Celui qui est avec une épouse est sollicité par ce qui est du monde, comment lui plaire et il est divisé ». C'est-à-dire, son cœur n'est pas seulement poussé en Dieu.

*Troisièmement, par la faiblesse de la vie présente par les nécessités desquelles il est nécessaire jusqu'à un certain point que l'homme s'occupe, et se soustrait à ce que l'esprit soit porté de façon actuelle en Dieu ; en dormant, en mangeant, et en faisant d'autres choses de ce genre ; sans lesquelles la vie présente ne peut être menée ; et en plus l'âme est abattue par la lourdeur du corps, de sorte à ne pas pouvoir voir la lumière divine en son essence, pour parachever la charité en une telle vision, selon cette parole de l'Apôtre (2 Co 5, 6) : « Tant que nous sommes dans ce corps, nous marchons loin du Seigneur, car nous avançons par la foi et non 'dans une claire vision.*¹⁰³⁰

¹⁰²⁹ Quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tepore vel remissione emittitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem (II-II q.24 a.6 Sed contra).

¹⁰³⁰ Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens eius in Deum feratur, ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem saecularium rerum; quia, ut dicit Apostolus, I ad cor., vii, 33: qui cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori, et divisus est; id est, cor eius non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate praesentis vitae, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum;

Ces obstacles sont donc en général le péché, les sollicitations de cette vie et notre infirmité. Voyons cela de plus près.

1. La lourdeur de l'âme

*Il arrive parfois qu'ayant un habitus, on éprouve de la difficulté à agir, et par suite qu'on ne ressente pas de plaisir ni de complaisance dans l'acte, à cause de quelque empêchement survenant du dehors. Ainsi, celui qui est en possession d'un habitus de science éprouve parfois de la difficulté à penser, à cause du sommeil qui l'envahit ou de quelque malaise.*¹⁰³¹

Il est inhérent à la nature humaine blessée que nous soyons distraits, inattentifs, ensommeillés ou malades, et ce sans qu'il y ait forcément faute de notre part¹⁰³². L'acte humain qu'alors nous posons n'est pas parfait, à raison d'un manque du côté du sujet, d'un manque de vitalité de la faculté. Ceci peut, d'une part, parfois excuser qu'un acte en matière grave ne soit péché mortel¹⁰³³ mais aussi, d'autre part, empêcher qu'un acte bon ne soit aussi bon qu'il aurait pu l'être sans cette défaillance. Notons que dans de tels cas la cause de cette défaillance est extérieure, non pas à nous-mêmes mais extérieure à nos facultés purement spirituelles d'intelligence et de volonté. A raison du péché originel¹⁰³⁴ et de nos péchés personnels¹⁰³⁵ notre corps et les puissances dont il est le siège ont perdu la vivacité pleine et entière dont jouissaient nos premiers parents. Saint Thomas dénomme ces faiblesses « lourdeur de l'âme », ce qui est assez bien vu.

dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo, sine quibus praesens vita duci non potest: et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur; secundum illud apostoli, II ad cor., v, 6: quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem (De car. a.10).

¹⁰³¹ *Quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem (I-II q.65 a.3 ad 2^{um}; cf. III q.89 a.1 ad 3^{um}).*

¹⁰³² Ceci est aussi vrai si la cause sont nos passions bien qu'il puisse y avoir dans ce cas plus facilement une responsabilité morale (cf. I-II q.6 a.6 ; q.24).

¹⁰³³ Cf. I-II q.88 a.2, a.6 ; *De malo* q.7 a.1.

¹⁰³⁴ Cf. I-II q.82 a.3; *De malo* q.5 a.4.

¹⁰³⁵ Cf. I-II q.85.

2. Les préoccupations de cette vie

La déficience de l'acte de charité non peccamineux — précisons-le — peut provenir non seulement du manque de vitalité de nos facultés « endormies » mais aussi, comme le dit si bien saint Paul, « de ce que notre cœur est divisé »¹⁰³⁶. Mais comment se fait-il que ces préoccupations ou sollicitations qui sont des obstacles à la charité ne soient pas des péchés ? Ou en quoi sont-ils, sinon, différents de l'obstacle précédent, de la lourdeur de l'âme ?

Ces « sollicitations » ne sont pas en soi peccamineuses parce qu'elles sont voulues de manière générale par Dieu, comme se marier, posséder et avoir des biens à gérer,... toutes choses inhérentes à la nature humaine en tant que telle (et non en tant que blessée par le péché originel).

Saint Thomas précise dans la *Somme* ce qu'il n'avait que mentionné dans le *De caritate* et il explique que la charité peut être parfaite ici-bas lorsque

*... l'homme s'applique tout entier à vaquer à Dieu et aux choses divines en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les nécessités de la vie présente. Telle est la perfection de la charité qui est possible ici-bas; elle n'est toutefois pas le partage de tous ceux qui possèdent la charité.*¹⁰³⁷

Autant dire que pour atteindre ce type de perfection il faut avoir quasiment la vocation à la vie contemplative. Ne pas l'avoir n'est donc pas un péché. Notons cependant que si l'« état de la vie parfaite » rend l'homme plus apte aux choses de Dieu en le libérant d'attachements liés à la vie dans le monde, même cet état n'est pas libre de toute préoccupation — ceci est réservé à la vie future — et n'est en tant qu'état qu'un cadre idéal pour le don de soi qui cependant présuppose un choix libre de renoncement à ces « biens intermédiaires » que sont le mariage et la possession de biens.

Mais en quoi la vie « dans le siècle » est-elle un empêchement à la perfection de la charité ? De fait, ici aussi, il faudrait plutôt parler d'un état moins favorable au don de soi. Cet état n'est cependant pas un empêchement absolu à la perfection de la charité, preuve en est qu'il y a des saints laïcs et des religieux ou religieuses actifs, on pense à un saint Vincent de Paul ou à un saint Jean Bosco qui avaient de quoi

¹⁰³⁶ I Cor. 7,33.

¹⁰³⁷ *Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in via, non tamen est communis omnibus caritatem habentibus* (II-II q.24 a.8).

être préoccupés. Pourtant même pour ces derniers la relation à ces préoccupations séculières étaient différentes : ils n'avaient choisi ni femme (ou homme) ni biens. Ils y avaient renoncé de cœur et ne s'en occupaient que pour mieux servir Dieu.

Mais en quoi prendre femme (ou homme) et posséder des biens est-il un obstacle à la charité ? Dire, comme le fait saint Paul, que le cœur est alors divisé, nous met sur la piste mais exige une explication. Avoir le cœur divisé ne veut pas dire que la personne mariée est sans cesse en train de tergiverser entre ces deux amours — pour l'un et donc contre l'autre — ni non plus que cet amour est déraisonnable¹⁰³⁸ ou implique un détour, comme c'est le cas pour le péché véniel : prendre femme et posséder des biens sont des états ou des actes ordonnables à Dieu. En quoi y a-t-il déficience ? En ce que le cœur de l'homme ne se porte pas directement et sans « arrêt » vers Dieu. Il a choisit d'avoir à se préoccuper de biens terrestres et, bien qu'« honnêtes », ils impliquent une vérification ou attention préalable avant que de s'« occuper » de Dieu. Ainsi faut-il raccourcir son temps d'oraison parce que les enfants rentrent de l'école, renoncer à la messe matinale parce qu'il faut préparer le petit-déjeuner, remettre à plus tard une retraite spirituelle parce que l'on est enceinte, conserver de l'argent et le gérer pour le bien du ménage ou de la famille et ainsi ne pas pouvoir le donner en aumône ou pour des œuvres caritatives, renoncer à visiter des malades parce qu'incompatible avec le devoir d'état, tout méritoire qu'il soit,... Il n'y a donc pas refus d'aimer Dieu ni inclinations désordonnées envers les biens de ce monde, mais il y a comme un frein dans l'élan immédiat vers Dieu, nonobstant le fait que l'on puisse s'occuper de son mari, de ses enfants et des activités et biens à gérer pour l'amour de Dieu, en charité.

3. La tiédeur et le péché

Tiédeur et péchés sont conjoints. La tiédeur peut être la cause prochaine d'un acte déficient. Mais la raison de cette tiédeur est un péché dont elle est comme le fruit. En quoi un tel acte est-il déficient ?

Que le péché soit cause éloignée d'un « ralentissement » des actes vertueux semble indéniable ; il est preuve — dans sa répétition à tout le moins — que l'attrait des biens de ce monde est une concurrence à l'attrait de Dieu, même si le désordre n'est que véniel. Mais comment à lieu ce « ralentissement » ? Distinguons.

¹⁰³⁸ Cf.I-II q.88 a.1.

*Le péché véniel empêche bien l'éclat des actes, mais non celui des habitus, car il n'exclut ni ne diminue l'habitus de la charité et des autres vertus; il en empêche seulement les actes.*¹⁰³⁹

Un péché véniel, c'est-à-dire un acte moral mauvais, ne peut détruire un habitus bon. C'est d'abord vrai pour les vertus acquises car « de même qu'un seul acte n'engendre pas un habitus, un seul acte ne le fait pas perdre »¹⁰⁴⁰. C'est aussi vrai pour les vertus morales infuses, et même plus pour elles que pour les vertus acquises, car le péché véniel ne leur est pas opposé comme contraire¹⁰⁴¹, ainsi que nous l'avons vu. Cependant saint Thomas admet un « empêchement de l'éclat des actes », même ceux de la charité : qu'est-ce à dire ?

*On peut indirectement appeler diminution de la charité ce qui est disposition à sa perte, disposition qui vient des péchés véniels, du fait que la charité n'exerce plus ses actes.*¹⁰⁴²

Cette diminution, elle ne peut l'être qu'indirectement. Et bien que saint Thomas nous ait rappelé que les péchés véniels n'étaient pas contraires aux vertus infuses, il n'admet pas moins la possibilité qu'ils puissent conduire à leur perte. Que veut donc dire « du fait que la charité n'exerce plus ses actes » ?

a) Le péché véniel : Un frein

Premièrement, l'acte de charité et le péché sont incompatibles, bien sûr, c'est soit l'un soit l'autre. Si l'acte est peccamineux il est bien évident que la charité ne s'exerce pas, *actu*. Ce fait a par lui-même une double conséquence. D'abord il implique un nouveau désordre à combattre car même si la vertu acquise blessée par un seul péché véniel ne disparaît pas¹⁰⁴³ elle a reçu une nouvelle blessure, elle a été affaiblie. Ce qui veut dire que la réordination du sujet en telle matière en a « pris un coup », il y a régression de perfection. Or nous avons vu que la charité avait justement pour but de restaurer l'homme en toutes ses facultés pour pouvoir les mieux ordonner à Dieu et que ce travail de réordination « occupait » tant la charité

¹⁰³⁹ *Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, sed solum impedit earum actum* (I-II q.89 a.1 ; cf. I-II q.71 a.4).

¹⁰⁴⁰ I-II q.71 a.4.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*

¹⁰⁴² *Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis* (II-II q.24 a.10). Cf. aussi *II Sent.* d.17 q.2 a.3 ; *De malo* q.7 a.2 ; II-II q.24 a.12 ; *De virt.* q.1 a.1 ad 10^{um}.

¹⁰⁴³ Cf. I-II q.71 a.4.

qu'elle l'empêchait indirectement de poser des actes d'un degré supérieur, et ce tant que la « mise à niveau » n'avait pas eu lieu¹⁰⁴⁴. « Les habitus des vertus morales infuses éprouvent parfois une difficulté à agir, à cause de dispositions contraires laissées par des actes précédents »¹⁰⁴⁵.

b) ...une inclination désordonnée

Deuxièmement, l'amour désordonné d'un bien terrestre même s'il ne peut diminuer le degré de la vertu de charité, incline le sujet plus fortement vers l'objet auquel il a tendu de manière désordonnée et, inversement, diminue son attrait pour le bien supérieur. « Si l'intensité de l'acte reste proportionnellement inférieure à celle de l'habitus, un tel acte ne prépare pas un accroissement de l'habitus, mais plutôt sa diminution »¹⁰⁴⁶. C'est cela la tiédeur.

c) ...une cause de châtiment

Troisièmement, le péché n'est pas un acte sans conséquence morale, il entraîne aussi une peine.

*Aucune déficience ne nous est infligée par Dieu, sinon par mode de châtiment, en ceci qu'il nous retire sa grâce en châtiment du péché. Il ne lui convient donc pas de diminuer en nous la charité sinon par mode de châtiment, celui-ci étant dû au péché.*¹⁰⁴⁷

Le terme de « diminution » est bien sûr à comprendre comme diminution indirecte, saint Thomas le dit explicitement plus bas dans l'article. Comment se fait donc cette diminution indirecte ? Par le fait de ne plus recevoir de grâces actuelles. La conséquence immédiate est que le sujet ne peut plus progresser. Ce refus de grâces actuelles de la part de Dieu n'est évidemment pas général. La raison en est que le péché ne touche pas à la vertu de charité¹⁰⁴⁸ et donc d'une part que l'homme aime toujours Dieu par-dessus tout et d'autre part qu'il reste « en grâce » en cour divine. Aussi le châtiment de Dieu à son égard, en raison du péché véniel, ne peut-il être

¹⁰⁴⁴ On se reportera à l'article précédent ainsi que ci-dessous.

¹⁰⁴⁵ I-II q.65 a.3 ad 2^{um}.

¹⁰⁴⁶ I-II q.52 a.3.

¹⁰⁴⁷ *A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato* (II-II q.24 a.10).

¹⁰⁴⁸ « Le péché véniel n'atteint pas la charité elle-même. Celle-ci, en effet, porte sur la fin dernière, tandis que le péché véniel est un désordre relatif aux moyens » (I-II q.24 a.10).

qu'*ad tempus* et limité principalement — bien que pas forcément exclusivement — à la matière du péché commis.

*Si quelqu'un, en effet, est fautif en de petites choses, il ne mérite pas de subir un détriment dans un domaine plus important. Dieu ne se détourne pas davantage de l'homme que celui-ci ne se détourne de lui.*¹⁰⁴⁹

En ce sens cependant, tout péché, serait-il véniel, est un empêchement à la sainteté car il a pour conséquence immédiate de tarir une source de vie, même si d'autres sources verront le jour. De plus le péché cause un nouvel obstacle à la grâce en ouvrant la porte au péché.

*Passions, tentations du diable, sont des causes qui inclinent au péché. Ces causes rencontrent un obstacle dans le secours de la grâce divine, laquelle est enlevée par le péché. Comme cette soustraction de grâce est elle-même une peine, et voulue par Dieu, il s'ensuit que par accident le péché qui en est la suite est, lui aussi, une peine. L'Apôtre parle en ce sens quand il dit (Rm 1,24): « C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur. » Ces désirs, ce sont les passions; car les hommes, abandonnés par le secours de la grâce divine, sont vaincus par les passions. De cette façon le péché est toujours la peine d'un péché antérieur.*¹⁰⁵⁰

Comme on le voit, s'il est vrai que le péché véniel est pardonnable — c'est le sens étymologique de véniel¹⁰⁵¹ — il n'en reste pas moins qu'il n'est pas anodin ni une peccadille : il n'est pas que cause d'un ralentissement ou diminution de la charité en ses actes — ce qui nous intéresse immédiatement ici — il a encore une portée en soi qui atteint l'éternité puisqu'il empêche la sainteté¹⁰⁵².

4. Actes surnaturels et accroissement de la vertu

L'accroissement spirituel de la charité est semblable d'une certaine façon à la croissance corporelle. Or, la croissance corporelle, chez les animaux et les plantes, n'est pas un mouvement continu, c'est-à-dire un mouvement tel que si

¹⁰⁴⁹ *Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso (I-II q.24 a.10).*

¹⁰⁵⁰ *Sunt enim causae inclinantes ad peccatum passionibus, tentatio Diaboli, et alia huiusmodi; quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut supra dictum est; sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur apostolus, Rom. I, dicens, propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, quae sunt animae passionibus, quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati (I-II q.87 a.2).*

¹⁰⁵¹ Cf. I-II q.88 a.1.

¹⁰⁵² Que quelques péchés véniels au cours de la vie n'empêchent pas une sainteté ultérieure parfaite n'infirme pas notre assertion.

une chose s'accroît de telle quantité dans un temps donné, il est nécessaire que, dans chaque partie de ce temps, elle s'accroisse proportionnellement, comme c'est le cas dans le mouvement local. Mais dans la croissance corporelle, pendant un certain temps, la nature travaille à préparer l'accroissement, sans toutefois en produire aucune de façon actuelle; ensuite, elle réalise effectivement ce qu'elle avait préparé, faisant ainsi grandir en acte l'animal ou la plante. De même aussi, la charité ne s'accroît pas de façon actuelle par n'importe quel acte de charité; mais chaque acte dispose à l'accroissement de la charité en tant que, par un acte de charité, un homme est rendu plus prompt à agir de nouveau selon la charité; puis la facilité de produire cet acte venant à s'accroître, l'homme s'élance vers un acte d'amour plus fervent, qui marque son effort vers le progrès de la charité. C'est alors que celle-ci est effectivement accrue en lui.¹⁰⁵³

Nous avons déjà vu ce texte il y a peu ; il a sa place ici pour expliquer pourquoi la charité n'augmente pas à chaque acte de celle-ci ; qu'on nous pardonne donc cette redite. S'il est vrai que toute réception d'un sacrement entraîne, selon saint Thomas, un accroissement de grâce habituelle et donc de charité¹⁰⁵⁴ il n'en va pas de même dans la vie de tous les jours même si l'homme en état de grâce ne péchait point et ne posait que des actes impérés par la charité. Sans doute, « tout acte de charité mérite l'accroissement de la charité »¹⁰⁵⁵, mais, disions-nous, l'homme en état de grâce n'est pas qu'une âme surnaturalisée, il a une nature corporelle, nature qui même habitée par la grâce reste blessée. C'est la nature entière qui doit être guérie. Une fuite en avant de la grâce, sans que la nature suive, entraînerait un décalage entre les « exigences » de la charité et la nature blessée qui ne suivrait pas. Il faut donc que tout l'homme progresse et que les « instruments » que sont les puissances inférieures soient elles aussi adaptées, rendues aptes¹⁰⁵⁶. Le manque de progrès de la charité n'est donc qu'apparent, de fait la charité travail à la réordination ou restauration de la nature blessée¹⁰⁵⁷ en lui donnant une assise plus

¹⁰⁵³ *Augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu (II-II q.24 a.6).*

¹⁰⁵⁴ III q.62 a.1.

¹⁰⁵⁵ II-II q.24 a.6 ad 1^{um}.

¹⁰⁵⁶ Cf. *De car.* a.5 ad 9^{um}.

¹⁰⁵⁷ Cf. *De car.* a.5 ad 7^{um}.

forte pour permettre l'accroissement de tout l'être. Le « *gratia supponit naturam* » s'applique aussi ici, tout spécialement ici¹⁰⁵⁸.

* * * * *

Sans doute, la charité n'a rien qui ne puisse l'affectée directement, hormis le péché mortel. Néanmoins bien des imperfections, coupables ou non, l'état de la nature blessée, l'empêchent – tout comme les vertus morales infuses – de s'exercer avec toute de force que l'on aurait pu attendre d'une vertu si éminente.

§2 Les obstacles à l'exercice des vertus morales infuses

A. De l'état de la cause instrumentale

1. La corruption totale

*Une opération, lorsqu'elle découle de deux puissances, ne peut être parfaite si l'une et l'autre ne le sont également par l'habitus que chacune doit avoir; de même que si quelqu'un agit par un instrument, son action ne peut être parfaite si l'instrument n'est pas en bon état et quelle que soit la perfection de l'agent principal.*¹⁰⁵⁹

Excepté l'action de Dieu qui elle ne connaît de défaillance en aucun cas, quel que soit l'état de l'instrument¹⁰⁶⁰, le mauvais état de la cause instrumentale peut entraîner une imperfection de l'acte total. Or la puissance est perfectionnée par l'habitus, par la vertu plus précisément. Que ceci ne soit pas réalisé, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas perfectionnement de la faculté, lorsque par exemple une vertu particulière « manque » complètement à raison d'une forte disposition contraire – on ne peut être en même temps vertueux et vicieux, avoir telle vertu et le vice qui lui est opposé –, c'est l'évidence même. Mais ceci est aussi vrai, au moins partiellement, lorsque la vertu est encore imparfaite puisqu'il y a une quantité de

¹⁰⁵⁸ Pour l'explication de cette célèbre formule on consultera en particulier J. B. BEUMER, « *"Gratia supponit naturam"*: Zur Geschichte eines theologischen Prinzips », *Greg* 20 (1939), 381-406, 535-552 et B. STOECKLE, „*Gratia supponit naturam*“, *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, « *Studia Anselmiana*, 49 », Rome, 1962.

¹⁰⁵⁹ *Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum* (I-II q.58 a.3 ad 2^{um}; cf. q.56 a.4; *De virt.* q.1 a.10 ad 5^{um}).

¹⁰⁶⁰ Cf. I q.19 a.6 ad 3^{um}; a.8.

degrés entre les premiers actes bons qui l'engendrent et la vertu possédée à l'état d'héroïcité par le saint.

Comme l'acte de la charité mue par la grâce actuelle est justement œuvre directe de Dieu, on comprend que cet acte dans l'ordre des « éléments surnaturels » (grâce, charité, vertu morale infuse) sera infailliblement efficace, il n'y a pas à y revenir. Ceci, cependant, n'exclut aucunement une imperfection de l'acte total, à raison d'une défaillance du côté de la nature, cause instrumentale.

*La charité ne peut d'aucune manière subir de diminution, si l'on prend ce mot dans sa signification. Cependant, on peut indirectement appeler diminution de la charité ce qui est disposition à sa perte.*¹⁰⁶¹

*Bien que la vertu infuse ne soit pas causée par des actes, toutefois des actes peuvent y disposer*¹⁰⁶². *Aussi n'est-il pas inconvenant qu'elle soit corrompue par des actes, car la forme est enlevée par l'indisposition de la matière, de même qu'en raison de l'indisposition du corps, l'âme est séparée.*¹⁰⁶³

Ces deux textes visent le cas extrême de l'empêchement de l'exercice de la vertu infuse, à savoir sa disparition. Les mots « diminution » du premier texte et « corruption » du second ne sont pas à prendre selon le sens commun. Saint Thomas, dans les lignes qui précédaient¹⁰⁶⁴ et que nous avons redonnées plus haut, nous avait démontré que la vertu de charité ne peut diminuer : elle est ou elle n'est pas ; elle ne connaît pas de milieu, elle est en soi nécessairement parfaite, par nature. Le vice, nous dit-il cependant, peut « tuer » la vertu infuse indirectement et ce à raison d'un péché mortel, c'est-à-dire lorsque le sujet se donne une autre fin ultime. L'analogie avec la maladie mortelle est fort parlante. Quand le sujet est tellement corrompu, il n'est plus ce qu'il devrait être et ne peut donc plus être apte à « porter » une forme qui est quasiment celle d'un autre « être ». Le péché défigure l'homme, il peut le corrompre au point de ne plus être apte à être sanctifié par la grâce. Cette défiguration n'est cependant telle que lorsque l'homme refuse d'être ce pourquoi il est, à savoir : être à Dieu.

¹⁰⁶¹ *Caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius* (II-II q.24 a.10). Cf. aussi *II Sent.* d.17 q.2 a.3 ; *De malo* q.7 a.2 ; II-II q.24 a.12 ; *De virt.* q.1 a.1 ad 10^{um}.

¹⁰⁶² Cf. I-II q.112 aa.1-3.

¹⁰⁶³ *Licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconueniens quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur* (*De virt.* q.1 a.10 ad 17^{um}).

¹⁰⁶⁴ II-II q.24 a.10.

C'est le premier « obstacle » à la grâce et à la charité, la corruption totale de la vertu infuse à raison d'un vice qui la « tue ». Mais de fait, ce qui nous intéresse, c'est l'empêchement *in exercitu* : est-il possible que l'indisposition de la cause instrumentale, soit de l'organisme vertueux naturel, empêche ou diminue l'acte même des vertus infuses ?

2. L'indisposition à l'exercice

La charité commande les actes des autres vertus, de même par mode de pouvoir elle exclut les péchés qui lui sont contraires ; et de cette manière la charité résiste aux tentations, mais cependant il est nécessaire qu'il y ait d'autres vertus qui excluent les péchés directement et de manière efficace¹⁰⁶⁵ ... afin que l'homme agisse promptement et sans empêchement.¹⁰⁶⁶

Il est bien possible que le mauvais état de la cause instrumentale perturbe l'action de la vertu morale infuse. Il faut bien sûr distinguer clairement l'action de la vertu morale infuse de celle de la vertu acquise. La première posera son acte et celui-ci sera nécessairement efficace et donc méritoire puisque surnaturel, quelque soit la difficulté à le poser. D'autre part il y aura aussi un acte de la vertu acquise correspondante pour la simple et bonne raison que les vertus morales infuses, dans leur exercice, impèrent toujours un acte de la vertu acquise correspondante. Mais cette thèse que nous avons démontrée, saint Thomas la justifie ici d'une autre manière. On remarquera, en effet, l'insistance de saint Thomas dans la citation ci-dessus à montrer la nécessité de la présence d'un acte de la cause instrumentale, de la vertu acquise. Pourquoi ? Parce que, d'une part, l'acte humain total n'est parfait que si les deux causes, principale et instrumentale, sont chacune parfaites dans leur ordre. D'autre part, le but direct, premier et propre de la vertu morale infuse est d'élever l'acte humain, de le rendre capable d'être ordonné à Dieu en le rendant proportionné à la charité, et non pas de corriger la nature. Un acte surnaturel a d'abord sa raison d'être dans son ordre propre en conformité avec sa

¹⁰⁶⁵ *Sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria; et secundum hunc modum caritas resistit temptationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quae directe et elicitive peccata excludant. (De car. a.5 ad 7^{um}).*

¹⁰⁶⁶ « Bien que la charité nous dirige suffisamment par mode de pouvoir dans tout ce qui convient à une vie droite, cependant d'autres vertus sont requises qui en choisissant les actes suivent le pouvoir de la charité, pour que l'homme opère promptement et sans empêchement. » (*Licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quae ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur ; De car. a.5 ad 9^{um}).*

nature et son effet est conséquent : surnaturaliser le sujet par ses actes. L'effet premier de tout acte de vertu morale étant immanent – « *virtus facit et potentiam bonam et operantem* »¹⁰⁶⁷ – il rend bon le sujet qui l'émet. Troisièmement, une réordination actuelle de la nature présuppose un désordre sous-jacent qui exige un remède approprié. Or le « contraire » de l'habitus mauvais ce n'est pas la vertu morale infuse (qui n'a pas de contraire) mais la vertu acquise. Sans doute, comme le remarque saint Thomas, tant que la vertu morale infuse est présente et actuée, jamais le péché ne triomphera, elle est, avons-nous dit dans la Première partie, invinciblement infaillible, mais son acte en tant que tel n'est pas la correction de la nature, sinon elle n'aurait pas besoin (*necesse est*) d'une vertu acquise pour éliciter cet acte correcteur. Or, nous dit saint Thomas, c'est l'acte de la vertu acquise impérée qui corrige la nature, c'est lui qui rend apte « à exclure les péchés directement et proprement (*elicitive*) ».

Ceci montre une nouvelle fois pourquoi tout acte de vertu morale infuse exige qu'un acte de vertu acquise soit impéré¹⁰⁶⁸.

Supprimer l'habitus mauvais ne peut se faire que par l'acquisition d'un habitus contraire bon et équivaut à rendre la nature apte à être mue sans « grippage »¹⁰⁶⁹, à ce l' « homme agisse promptement et sans empêchement ». Ceci dit, il ne faut pas oublier que c'est justement ici qu'intervient la qualité de l'acte naturel impéré. Cet acte naturel pourra être plus ou moins intense, expression manifestée de l' « état » ou disposition du sujet tout comme de sa collaboration volontaire : toute chose peut être faite avec plus ou moins de bonne volonté. Cette distinction dans l'agir –

¹⁰⁶⁷ *De virt.* q.1 a.1.

¹⁰⁶⁸ *De car.* a.5 ad 3^{um}.

¹⁰⁶⁹ A. MCKAY qui a traité ce point plus brièvement fait remarquer à juste titre – peut être influencée par Mirkes (*The unity*, p. 268-273) – que la réordination de la nature par les vertus acquises ne peut être le but final de la vie humaine donnée par la grâce et la charité et qu'il vaut donc mieux désirer la vraie fin ultime, la béatitude éternelle et tendre vers elle par nos intentions (*The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*, Notre Dame, 2004, p. 197). Nous applaudissons à deux mains. Cependant, s'il est vrai que le désir de la perfection naturelle de l'homme pour elle-même est vain, il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire et croire qu'il suffirait d'aimer Dieu (exclusivement) pour que le tout de la vie morale soit dit et accompli. En soi, en tendant à la perfection surnaturelle nous exerçons nécessairement les vertus acquises, c'est vrai. Cependant dans la réalité (psychologique) et pédagogiquement ce n'est pas toujours aussi simple: sans l'intention de corriger notre nature blessée et l'attention à le faire on peut tomber dans l'illusion d'une fausse perfection. Ou, en d'autres termes, ignorer délibérément la pratique des vertus naturelles sous prétexte que les vertus morales infuses suppléent à tout, conduit bien souvent d'une part au pharisaïsme et d'autre part à de graves déficiences morales que l'on cache hypocritement sous l'apparence de la perfection religieuse. Le saint atteint la perfection en ces deux domaines naturels et surnaturels.

l'infailibilité de la vertu morale infuse et l'éventuelle indisposition de la nature dans le même acte humain – montrent bien la différence de la nature de leur action propre et fait bien comprendre pourquoi un acte de vertu morale infuse est nécessairement accompagné par commandement d'un acte de vertu acquise plus ou moins intense, élicité par cette dernière.

B. La disposition de la nature influe-t-elle la mesure de l'infusion ?

Par nature nous entendons non seulement les dispositions innées parce qu'héritées – le code génétique – mais aussi, en un sens plus large, celles que l'on a acquises et qui font que l'on est devenu tel, acquérant comme une seconde nature, personnelle. Est-ce que notre nature, ainsi comprise, a une influence quelconque sur la mesure de l'infusion de la grâce et des vertus infuses ?

Dans son traité sur les anges¹⁰⁷⁰ saint Thomas enseigne que tout ange, plus exactement que tout être purement spirituel, puisqu'il est une espèce à lui tout seul¹⁰⁷¹, a reçu une mesure de grâce en rapport à la perfection de sa nature et donc que l'ordre de la grâce suit celui de la nature¹⁰⁷².

Lorsque saint Thomas se pose la question si tout enfant, lors du baptême, reçoit la même mesure de grâce, il répond que, à raison de la nature, il en est bien ainsi, nonobstant la possibilité par Dieu d'accorder plus ou moins à l'un ou l'autre à raison de sa divine providence¹⁰⁷³.

Pour l'adulte qui reçoit le baptême le Docteur commun enseigne par contre que la mesure de la grâce infusée dépend de la « dévotion » de chacun¹⁰⁷⁴.

Deux cas restent à traiter — ceux qui nous intéressent plus particulièrement — celui de l'homme qui se convertit et celui de l'homme en état de grâce. Il nous semble que dans ce domaine l'enseignement de saint Thomas a connu une clarification entre ses premières œuvres et les dernières.

¹⁰⁷⁰ I qq.50-64.

¹⁰⁷¹ Cf. I q.50 aa.3 et 4.

¹⁰⁷² Cf. I q.62 a.6.

¹⁰⁷³ Cf. III q.69 a.8.

¹⁰⁷⁴ Cf. III q.69 a.8.

1. Les Sentences : « disposition »

*Les perfections sont infusées dans la nature de l'âme même comme dans une puissance matérielle et en aucune manière active puisqu'elles l'élèvent au-dessus de toute son action naturelle. C'est pourquoi les opérations de l'âme se comportent vis-à-vis des perfections infuses seulement comme des dispositions. Il faut donc dire que la mesure selon laquelle la charité est donnée, est la capacité même de l'âme. Celle-ci lui est donnée et par nature et en même temps par une disposition qui vient de l'effort dans les œuvres. Et parce que selon cet effort même la nature est plus disposée à être meilleure, celui qui a les meilleures [qualités] naturelles [innées] recevra plus de perfections infuses, et qui a des qualités naturelles plus mauvaises recevra quelquefois plus, s'il y a eu un plus grand effort.*¹⁰⁷⁵

Dans ce texte des *Sentences* saint Thomas prend pour critère de la mesure de l'infusion les « *naturalia* », les forces naturelles. Pourquoi ? Parce que « *Deus habet se aequaliter ad omnia* », disait-il au début de l'article qui se veut une réponse à l'objection selon laquelle la mesure de l'infusion est la capacité naturelle. Si donc Dieu est « neutre » – selon ce texte – il faut donc un autre critère de distinction que la cause efficiente : celui pris du côté du sujet, « selon la diversité des récepteurs »¹⁰⁷⁶. Cette capacité de l'âme à recevoir la charité, répond-il, dépend essentiellement de sa disposition à cela, disposition qui lui vient non seulement de sa nature native, comme le voulait l'objection, mais aussi de ses efforts ultérieurs, actes surnaturels inclus. Le rôle des efforts, c'est-à-dire des bonnes œuvres, est cependant prépondérant et pourra plus que suppléer à une nature native défavorisée. Ici donc saint Thomas accorde il est vrai une importance certaine à la nature native même en matière d'infusion d'une grâce surnaturelle, de la charité, celle-ci étant quasi prédéterminée par celle-là. Cependant il est clair que pour lui les efforts non seulement sont et doivent être toujours présumés mais aussi et surtout qu'ils sont prépondérants. Bien que l'on comprenne que la solution donnée est une réponse ciblée à l'objection faite, on s'étonnera cependant de la « neutralité » de Dieu. Le texte des *Sentences* donne l'impression que la mesure de l'infusion est

¹⁰⁷⁵ *Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones. Dicendum est igitur, quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul, et dispositione quae est per conatum operum: et quia secundum eundem conatum magis disponitur natura melior; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus. (I Sent. d.17 q.1 a.3; cf. De virt. q.1 a.10 ad 17^{um}).*

¹⁰⁷⁶ ... secundum diversitatem recipientium.

quasiment prédéterminée par les actes passés, si ce n'est même par la nature (native ou première).

2. Le *De malo* : le libre arbitre

Les œuvres ultérieures de saint Thomas corrigent le tir. La doctrine de la prédétermination de la mesure de l'infusion à raison des actes passés — toujours importants ! — se voit surmontée à raison de différents éléments. Le *De malo*, écrit lors de sa période romaine (1266-1270), propose un élément nouveau : le libre arbitre¹⁰⁷⁷.

*Le péché véniel ne diminue aucunement la vertu de charité. Il peut cependant être cause de ce qu'il y ait dès l'abord une moindre infusion de la charité, en tant qu'il empêche l'acte du libre arbitre par lequel l'homme est disposé à recevoir la grâce, et par là il peut aussi empêcher que la charité croisse en empêchant l'acte méritoire par lequel quelqu'un mériterait l'augmentation de la charité.*¹⁰⁷⁸

Nous voyons ici le rôle et l'« efficacité » concrète de nos actes antérieurs peccamineux dans un acte nouveau commandé par la grâce. Le péché a eu un effet négatif qui n'est cependant pas forcément la génération d'un vice ni son augmentation¹⁰⁷⁹ mais qui peut être par contre l'affaiblissement de la vertu acquise opposée puisqu'ils ont le même objet formel¹⁰⁸⁰. Par le fait même l'instrument qu'est la faculté perfectionnée par la vertu acquise l'est moins et est donc devenu un moins bon instrument, en ce sens que le péché affaiblit la vertu acquise et donc son acte qui n'est plus aussi fortement incliné à son objet. On l'a compris : le nouvel acte n'est pas imparfait au sens de désordonné absolument — ceci serait un péché —, il

¹⁰⁷⁷ Rappelons que le libre arbitre n'est pas la faculté de la volonté mais son exercice avec connotation de délibération et de choix. Aussi saint Thomas l'appelle-t-il une « une faculté de la volonté et de la raison » (I-II q.1 a.1, a.2). Le libre arbitre s'oppose ainsi à la volonté en tant que les actes de celle-ci s'étendent aussi aux « choses que nous voulons nécessairement, ou par un instinct de nature », tel que le bien universel ou Dieu dans la béatitude (cf. I q.19 a.10).

¹⁰⁷⁸ *Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur; et per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur.* (*De malo* q.7 a.2)

¹⁰⁷⁹ « Un seul acte vertueux ne fait pas la vertu. Donc un seul acte ne l'enlève pas non plus. » (I-II q.71 a.4; cf. q.51 a.3). « Le péché ne s'oppose pas à la vertu en elle-même, mais dans son acte. C'est pourquoi le péché ne peut coexister avec l'acte vertueux, mais peut coexister avec l'habitus vertueux. » (I-II q.71 a.4 ad 1^{um})

¹⁰⁸⁰ Nous avons vu au Chapitre premier de la Première partie que les habitus se distinguaient non seulement selon leur sujet et leur objet mais aussi selon leur nature (cf. I-II q.54 a.3).

est simplement moins parfait en ce sens qu'il a une inclination a son objet qui est moindre¹⁰⁸¹. Il empêche l'homme de donner tout son cœur, toute sa volonté, à ce que Dieu veut qu'il désire, et l'acte du libre arbitre est, par ce moindre attachement au bien supérieur, quelque peu de moindre intensité que ce qu'il aurait pu être sinon.

Par rapport aux *Sentences*, le *De malo* montre l'aspect dynamique, vivant de l'acte humain manifesté par le rôle du libre arbitre dans l'acte même qui est posé : c'est lui qui est l'expression active du sujet, ce dernier n'étant pas neutre mais influencé par ses actes passés. Les manques ou acquis passés ne rendent pas le « cœur » — la capacité active de l'âme — plus ou moins ouvert ou fermé par avance, comme si il était déterminé, mais ils ont un effet dans l'acte même posé.

3. La deuxième période parisienne : la liberté de Dieu

Les textes écrits par saint Thomas lors de son deuxième séjour parisien apportent une nouvelle correction, une précision, un approfondissement. Dans ces différents textes, il « quitte » quelque peu l'homme pour chercher la cause réelle de la mesure de la grâce en celui qui en est la seule cause adéquate, en Dieu.

*La cause prochaine de la grâce est le plus grand effort de l'un que de l'autre; c'est pourquoi celui qui s'efforce davantage reçoit plus de grâce. Mais le fait de produire plus d'efforts exige une cause supérieure... La cause première est l'élection divine.*¹⁰⁸²

Il y a toujours deux causes à l'acte humain surnaturel : celui de l'homme et celui de la grâce. Dans les *Sentences* et le *De malo* nous avons surtout vu le rôle de la cause instrumentale, disposant ou indisposant la nature à être mue par la grâce. Cet effet réel de distorsion possible de la nature a pu paraître prépondérant, Dieu ne faisant que réagir par rapport aux choix de l'homme, étant comme lié à ses acceptations et ses refus. Mais ceci ne peut être la raison adéquate ultime. Dieu reste Dieu, la cause première et principale souveraine. La grâce actuelle est la cause efficiente supérieure, d'origine divine, sans laquelle aucun acte surnaturel ne peut être posé. « Il est donc évident que l'homme ne peut se préparer à recevoir la lumière de la

¹⁰⁸¹ ... *per occupationem*.

¹⁰⁸² *Unde qui plus conatur plus habet de gratia; sed quod plus conetur, indiget altiori causa (...) causa prima est electio divina* (*Super Matt.c.25, l.2*). Pour la datation de 1260-1270, maintenant assurée, on se reportera à J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg-Paris, 2002², p. 80-86, 495.

grâce sans un secours gratuit de Dieu exerçant sur lui sa motion intérieure »¹⁰⁸³. Il s'agit donc de réordonner la hiérarchie des causes et de leur rendre leur rôle réel.

*Du point de vue du sujet, la grâce peut comporter du plus ou du moins, suivant que l'un est illuminé plus parfaitement que l'autre par la lumière de la grâce. Une des raisons de cette diversité vient de la manière dont on se prépare à la grâce, car celui qui s'y prépare mieux reçoit une grâce plus abondante. Ce n'est pourtant pas la raison première, car la préparation à la grâce n'appartient pas à l'homme sinon en tant que Dieu prépare son libre arbitre. C'est pourquoi la première cause de cette diversité doit se prendre du côté de Dieu qui dispense différemment les dons de sa grâce, en vue de faire ressortir la beauté et la perfection de l'Église; de même qu'il a établi les divers degrés des êtres pour la perfection de l'univers. Aussi l'Apôtre, après avoir écrit: « A chacun la grâce a été donnée selon que le Christ a mesuré ses dons » (Ep 4,7), énumère-t-il les différentes grâces, et il ajoute qu'elles sont destinées « au perfectionnement des saints pour l'édification du corps du Christ ».*¹⁰⁸⁴

Comme on le voit, Saint Thomas ne renonce aucunement au rôle de l' « état » du sujet, de l'instrument. Il ne s'agit pas de le déclarer vain et obsolète ou de le remplacer mais de lui donner la place qu'il a réellement dans l'ordre des causes. Il reste donc parfaitement vrai que « celui qui s'y prépare mieux reçoit une grâce plus abondante ». Mais le mérite réel de cette meilleure préparation n'est pas à chercher dans le sujet qui se prépare comme s'il était la source prépondérante, la cause principale : il n'est que la cause instrumentale. Il faut donc redonner à la cause principale sa place : celle d'être principale. Or c'est Dieu. Et Dieu n'est en soi lié par rien ni personne, il est la cause universelle première et donc infaillible. Et par le fait même il est, lui, seul maître de ses dons qu'il accorde selon sa très haute sagesse.

La quantité de chaque chose dépend de sa cause propre, car une cause plus universelle produit un effet plus grand. Or la charité est hors de proportion avec la nature humaine, on vient de le dire; elle ne peut donc provenir d'une cause naturelle, mais seulement de la grâce du Saint-Esprit, qui l'infuse en nous. Et c'est pourquoi la mesure de la charité ne dépend pas des conditions de la nature, ni de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté du Saint-Esprit distribuant ses dons comme il veut. D'où cette parole de

¹⁰⁸³ I-II q.109 a.6.

¹⁰⁸⁴ *Ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam, qui enim se magis ad gratiam praeparat, plenior gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi in quantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde apostolus, ad Ephes. IV, postquam dixerat, unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi, enumeratis diversis gratiis, subiungit, ad consummationem sanctorum, in aedificationem corporis Christi (I-II q.112 a.4).*

*l'Apôtre (Ep 4,7): « A chacun de nous la grâce est accordée selon la mesure du don du Christ ».*¹⁰⁸⁵

Voilà la réponse à la question de la cause formelle, propre et adéquate de la mesure de l'infusion de la grâce : la liberté de Dieu. Ce texte est le résumé de la pensée ultime de l'Aquinat sur la question et il semble corriger ou au moins relativiser toutes les solutions incomplètes proposées jusqu'alors. Quelque soit le rôle de la nature première native ou de la nature seconde acquise, rien de créé ne peut empêcher la seule vraie cause adéquate qu'est la grâce de s'exercer selon le bon vouloir de Dieu. Nonobstant le fait que Dieu puisse tenir compte de l'état de la cause instrumentale, qu'il le fasse peut-être même habituellement, ceci n'affaiblit aucunement la thèse puisque « le fait de produire plus d'efforts exige une cause supérieure ».

§3 Application à des cas concrets

Quelle est la portée réelle de toute cette théorie de l'interaction des vertus morales infuses sur les vertus acquises et réciproquement dans le concret ? Nous proposons classiquement trois cas de figure :

- 1) les actes du « vicieux » après confession et absolution (donc en état de grâce),
- 2) ceux du chrétien « moyen » (en état de grâce),
- 3) ceux du saint (« canonisable »).

A. Le vicieux converti

La question qui se pose ici est celle de l'action de la vertu morale infuse quant à l'acte de vertu acquise. La thèse que nous avons proposée est que tout acte de vertu morale infuse impère un acte de vertu acquise correspondante. Or une telle vertu acquise est — *in casu* — absente. Que se passe-t-il ?

1. Notions

Précisons d'abord, ce que nous entendons par « vicieux converti ».

¹⁰⁸⁵ *Uniuscuiusque quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. IV, unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi (II-II q.24 a.3).*

a) Par « vicieux », nous n'entendons aucunement un jugement sur la personne en son entier. Par « vicieux », nous voulons dire qu'un homme a acquis un habitus mauvais ce qui, techniquement parlant, s'appelle un vice, par opposition à la vertu, qui est un habitus bon¹⁰⁸⁶. Compris ainsi, les vices ne se résument pas en ceux qui sont peut être les plus visibles, comme la dépravation sexuelle et l'alcoolisme, mais s'étendent à *tout* habitus mauvais, du menteur invétéré au requin financier sans scrupules, en passant par toutes les faiblesses possibles et imaginables de la nature humaine blessée et *volontairement confortées*, telles une paresse extrême et omniprésente ou la colère débridée. Par « vicieux », nous n'entendons donc pas celui qui commet occasionnellement des péchés mortels (le « récidiviste ») mais celui qui est « possédé » par son vice, dont il est lui-même la cause libre, et qui « commet le péché comme le chameau boit de l'eau »¹⁰⁸⁷, ne serait-il que véniel.

b) Par « converti » nous n'entendons pas le cas de l'athée ou de l'indifférent fondamental qui reçoit la grâce de la foi, mais le cas de l'homme qui était en état de grâce et qui, ayant perdu la grâce sanctifiante et la charité à raison d'un péché mortel, recouvre la grâce par le sacrement de pénitence ou un acte de contrition parfaite¹⁰⁸⁸.

2. L'actuation des vertus infuses

Quelques rappels nous semblent ici suffisants.

a) L'existence des vertus infuses en acte premier

*Il arrive aussi que des âmes ayant beaucoup péché ont davantage de contrition et obtiennent ainsi une plus grande abondance de grâce et de vertus, comme on le voit dans le cas de Madeleine.*¹⁰⁸⁹

La cause première des vertus morales infuses étant Dieu, rien ne peut s'opposer à son action, à son *bon vouloir*¹⁰⁹⁰. Ni l'acte d'infusion de la grâce ni sa mesure ne

¹⁰⁸⁶ Cf. I-II q.54 a.3.

¹⁰⁸⁷ Ainsi compris, un tel vice pourrait théoriquement n'être le principe que de péchés véniels, comme le manque de véracité (cf. II-II q.110 a.4).

¹⁰⁸⁸ La contrition peut-être *parfaite* et est alors suffisante pour l'infusion de la grâce sanctifiante puisque faite par charité, les autres conditions étant présupposées, entre autres la volonté de se confesser (cf. III q.90 a.2 ad 1^{um} et 4^{um}) ou *imparfaite* mais liée à la grâce du sacrement de pénitence (cf. III q.79 a.3 ; q.84 a.5 ; q.90 a.3 ad 2^{um} ; q.67 a.3 ad 3^{um} ; q.72 a.7 ad 1^{um}).

¹⁰⁸⁹ *Quamvis quandoque abundanter peccantes abundanter dolent, et sic abundantiorum habitum gratiae et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena* (III q.89 a.2 ad 3^{um}).

sauraient dépendre de la présence ou non de vertus naturelles¹⁰⁹¹. Comme les vertus morales infuses dépendent intrinsèquement de la charité, ce qui vaut pour cette dernière vaut aussi pour celles-là. Aussi, lorsqu'un homme se convertit, il reçoit non seulement un certain degré de charité mais aussi les vertus morales infuses selon un degré équivalent.¹⁰⁹²

b) Le passage à l'acte second

Même s'il est vrai que « les habitudes des vertus morales infuses éprouvent de temps en temps une difficulté à agir, à cause de dispositions contraires qui restent des actes précédents »¹⁰⁹³, leur actuation — parce que vertus surnaturelles — ne saurait non plus en dépendre et empêcher leur acte qui est de soi d'une autre nature et ne connaît, en ce sens, pas de contraire.

3. Les actes naturels impérés

a) L'acte naturel bon sans la vertu acquise

Tout acte de vertu de morale infuse impère un acte naturel de la vertu naturelle correspondante. Ceci ne veut pas dire que la *vertu* acquise est donnée avec l'infusion de la grâce sanctifiante ou à l'occasion de l'actuation d'un acte naturel impéré par une vertu morale infuse¹⁰⁹⁴ mais simplement qu'un *acte* naturel bon est posé.

Le péché mortel, en tant qu'il est une conversion désordonnée au bien qui passe, engendre dans l'âme une disposition spéciale ou même un habitus, s'il est fréquemment répété. Or, nous l'avons dit, c'est l'état d'aversion de l'âme envers Dieu qui est supprimé par la grâce dans la rémission du péché mortel. Mais cette disparition de l'état d'aversion n'empêche pas que puisse demeurer ce qui vient du désordre de la conversion au bien qui passe, puisque cette

¹⁰⁹⁰ « Nulle défaillance de la cause seconde ne peut empêcher la volonté de Dieu de produire son effet » (I q.19 a.8).

¹⁰⁹¹ Cf. II-II q.24 a.3.

¹⁰⁹² Cf. III q.89 a.1. Sur les questions de la reviviscence des mérites et du degré de charité ainsi que de leur augmentation, débattues entre thomistes de l'Ecole dominicaine et les suaréziens (cf. J. VAN DER MEERSCH, art. « Grâce », *DTC* t.6/2, 1924, col. 1627-1628 ; SUAREZ, *De gratia*, I.VIII, ch. 3 ; J. HARVEY, « The Nature of the Infused Moral Virtues », *Proceedings of the Tenth Annual Convention of the Theological Society of America*, 1955, p. 196s), nous renvoyons d'abord à saint Thomas (II-II q.24 a.5 ; III q.89 a.2) et à R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vue intérieure*, Paris, 1938, p. 175-183.

¹⁰⁹³ I-II q.63 a.3 ad 2^{um}.

¹⁰⁹⁴ Cf. I-II q.53 a.3.

conversion peut exister indépendamment de l'aversion¹⁰⁹⁵. Rien ne s'oppose donc à ce que les dispositions causées par les actes antérieurs, et appelées « restes du péché », demeurent après le pardon de la faute. Elles ne demeurent cependant qu'affaiblies et diminuées, de telle sorte qu'elles ne dominent plus l'homme. Elles n'agissent plus à la manière de véritables habitus, mais plutôt comme de simples dispositions, comme fait le foyer du péché qui reste après le baptême.¹⁰⁹⁶

Lors de sa conversion le vicieux ne repart pas à zéro ni sur le plan naturel ni sur le plan surnaturel. D'une part, dans l'ordre de la grâce, il reçoit par infusion un degré de grâce (sanctifiante) qui non seulement l'ordonne à Dieu et en fait un enfant de Dieu, membre du Corps mystique du Christ, temple de la Trinité, mais lui donne aussi une possibilité de perfectionnement puisque les actes des vertus morales infuses, qui dépendent de la grâce, sont infaillibles et « sanants », guérissants, capables de restaurer l'ordre naturel blessé. Cependant, dans l'ordre naturel, la blessure — le vice — que le « vicieux » s'est faite par la multiplication des actes désordonnés reste profonde, elle ne disparaît pas comme par enchantement sous prétexte de conversion¹⁰⁹⁷. La raison en est que, pour que ce soit le cas, il faudrait que son contraire le détruise¹⁰⁹⁸. Or le contraire du péché, de l'habitus acquis mauvais, ce n'est pas la vertu morale infuse mais la vertu acquise, formellement et directement. Or celle-ci est justement absente en lui. Et comme de même qu'un seul péché mortel ne fait pas disparaître la vertu acquise¹⁰⁹⁹, un seul acte bon ne génère pas non plus une vertu acquise. Pour cela il faudra répétition d'actes naturels bons qui causeront d'abord une disposition bonne pour aboutir éventuellement à l'acquisition de la vertu acquise¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁵ Cf. III q.86 a.4.

¹⁰⁹⁶ *Peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima; vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa mortalis peccati remittitur inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitatae et diminutae, ita quod homini non dominantur. Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post Baptismum (III q.86 a.5).*

¹⁰⁹⁷ Nous avons vu au Chapitre 3^{ème} que l'infusion de la grâce sanctifiante « corrompait » le vice (cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 16^{um}).

¹⁰⁹⁸ Cf. I-II q.53 a.1.

¹⁰⁹⁹ Cf. I-II q.63 a.2 ad 2^{um} ; q.71 a.4.

¹¹⁰⁰ Cf. I-II q.51 a.2.

La forte inclination au vice ne disparaissant pas, il est évident que celle-ci aura une influence éminemment négative sur le choix que le nouveau converti aura à faire au moment où il sera confronté à la matière où son désordre l'incline. « Qui a bu boira » dit le proverbe, expression de l'expérience. N'y a-t-il donc pas de possibilité de se sortir de ce cercle vicieux ? Le vicieux est-il condamné à le rester ? Evidemment que non.

*Bien que l'habitus acquis ne soit pas corrompu par un seul acte propre, l'acte de contrition fait cependant en sorte de corrompre, par la puissance de la grâce, l'habitus du vice engendré. Aussi, chez celui qui avait l'habitus d'intempérance, lorsqu'il est contrit, l'habitus d'intempérance ne reste-t-elle pas selon la raison d'habitus avec la vertu infuse de tempérance, mais comme tendance à la corruption, comme une certaine disposition. Or, une disposition n'est pas contraire à un habitus parfait.*¹¹⁰¹

Les vices sont affaiblis par la conversion et leur influence diminuée. La raison ultime de cet état de fait est que la fin ultime ayant changé, la nouvelle fin réordonne l'homme et se soumet ses actes vertueux. La perte de l'ancienne fin ultime (l'amour de soi plus que l'amour de Dieu) lui enlève cette force d'ordination et les vices, même s'ils existent toujours dans le sujet, se trouvent « sans but », l'attrait de la fin ultime (désordonnée) ne s'exerce plus à leur encontre, ils sont donc affaiblis *ex parte finis*¹¹⁰². Froget remarque fort justement aussi qu'« il n'est pas universellement vrai que le pécheur justifié ressente, après une sincère et généreuse conversion, les mêmes répugnances pour le bien qu'auparavant »¹¹⁰³.

Qu'un être humain possède la grâce sanctifiante et les vertus morales infuses sans les vertus acquises n'est pas extraordinaire : c'est le cas de tous les enfants. L'enfant doit donc bien commencer une fois et acquérir peu à peu, pas à pas, la vertu acquise¹¹⁰⁴, devenir un être moral et responsable. Ramirez affirme que « la

¹¹⁰¹ *Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto (De virt. q.1 a.10 ad 16^{um}).*

¹¹⁰² Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 9^{um}.

¹¹⁰³ B. FROGET, *De l'habitation de l'Esprit Saint dans les âmes des justes*, p. 376.

¹¹⁰⁴ Cf. I-II q.51 a.2 (« des actes de telle sorte peuvent-ils engendrer chez celui qui les émet des habitus, non quant au tout premier principe actif, mais quant au principe d'activité qui meut tout en étant mû. Car tout ce qui est passif et mû par un autre reçoit une disposition par l'activité de l'agent. Aussi les actes, en se multipliant, engendrent-ils dans la puissance qui est passive et mue, une certaine qualité qu'on nomme habitus. C'est ainsi que les habitus des vertus morales sont causés dans les puissances appétitives selon qu'elles sont mues par la raison, et les habitus des sciences dans l'intellect selon qu'il est

vertu infuse peut causer un nouvel habitus naturel par les actes impérés même si la puissance opérative est « nue », c'est-à-dire sans avoir aucune vertu acquise »¹¹⁰⁵. Quand le vicieux se convertit il se retrouve dans un état quelque peu similaire, c'est le même chemin qu'il doit refaire. Sans doute, nous dira-t-on avec raison, la situation n'est pas totalement la même, loin s'en faut, puisque le vicieux a bien un vice, c'est-à-dire une inclination affermie contraire à la vertu, ce qui n'est jamais le cas pour l'enfant en bas âge. C'est vrai, bien sûr, mais ce que nous voulons dire, c'est que l'existence d'une vertu acquise préexistante n'est pas requise, elle est absente en l'un et l'autre cas, et elle n'est pas requise, ni dans le premier cas ni dans l'autre, pour qu'un acte bon puisse être posé.

*Ces vertus [morales infuses] nous donnent la lumière et la force pour vaincre ces obstacles et pour les écarter ; elles confèrent même à la dure victoire que nous avons à remporter sur nous-mêmes un tel attrait, que nous pouvons bientôt en poser les actes avec facilité et plaisir.*¹¹⁰⁶

La vertu morale infuse impérant un acte naturel ne donnera pas du premier coup la vertu acquise — peut-être même que celle-ci ne sera jamais acquise — mais cet homme peut poser un acte naturel bon en telle matière et sa répétition pourra engendrer une telle vertu acquise. La force de la grâce lui vient de ce que le convertit aime de fait Dieu par-dessus tout et donc qu'il est attiré par Lui. Un tel amour ne peut pas ne pas avoir d'effet dans la vie morale de cet homme. Ce qui est vrai, par contre, c'est que l'acte naturel sera vraisemblablement posé sans grande intensité. L'un n'empêche pas l'autre.

Bernard résume et conclut pour nous :

*Assurément on ne peut pas mettre des bornes à la grâce. Elle peut faire naître et même faire grandir les vertus infuses dans une âme qui n'a point ou presque point de vertus acquises. Mais c'est par une sorte de suppléance que l'on peut tenir pour exceptionnelle. Normalement, la sainteté repose sur une bonne honnêteté humaine : elle s'y ajoute et s'en sert.*¹¹⁰⁷

mû par les principes premiers. ») . Il est bien évident que des dispositions naturelles favorables peuvent exister, ce qu'on appelle un bon naturel, mais ceci reste une disposition encore instable qui demande à être confortée par l'exercice pour devenir vraie vertu, ce qui demande du temps. Cf. J. M. RAMIREZ, *De habitibus in communi*, t.2, p. 296.

¹¹⁰⁵ J. M. RAMIREZ, *De habitibus in communi*, t. 2, Madrid, 1973, p. 296.

¹¹⁰⁶ M.-J. SCHEEBEN, *Les merveilles de la grâce*, 1940/1944, p. 258.

¹¹⁰⁷ BERNARD, *La vertu*, t.2, p. 459.

b) Ce que la vertu morale infuse ne fait pas

Si la vertu naturelle s'acquiert par répétition des actes vertueux naturels, en l'occurrence impérés par une vertu morale infuse, on ne peut conclure que le vicieux converti va nécessairement acquérir cette vertu naturelle. Pourquoi non ? Que tout acte d'une vertu morale infuse impère un acte naturel est une chose, que le vicieux converti ne pêche plus en est une autre. Coerver et Harvey, que cite A. McKay¹¹⁰⁸ ainsi que Klubertanz, donnent toute une série de cas – nous en redonnons quelques uns ci-dessous – où apparemment la vertu morale infuse est tenue en échec et ne semble être aucunement impérante d'actes vertueux naturels¹¹⁰⁹.

Si la conversion du pécheur est instantanée sa « réordination » peut prendre du temps, sauf miracle¹¹¹⁰. En outre, l'homme reste un être libre : il peut accepter comme refuser les invitations de la grâce¹¹¹¹. Etre en état de grâce ne signifie aucunement être un saint aux vertus héroïques. Distinguons donc.

α) Le tempérament

Ce que la vertu morale infuse ne fait pas, c'est changer la nature, le tempérament de l'individu. Ce n'est pas parce que l'on a la grâce que le colérique par tempérament ne le sera plus, ainsi de même pour le sanguin, le mélancolique et le flegmatique. La vertu acquise permet de surmonter qui sa timidité, qui sa colère mais pas de supprimer ses mouvements passionnels avant délibération¹¹¹². On se rappelle que les passions sont, en tant que telles, moralement neutres¹¹¹³. Etre passionné n'est pas le fait du pécheur mais de tout homme, serait-il un saint.

β) La tiédeur et le péché

Tout acte posé en état de grâce n'est pas forcément un acte bon et vertueux, il peut être un péché, ne serait-il que véniel. C'est tout le drame que vit l'immense majorité

¹¹⁰⁸ MCKAY, *The Infused*, p. 75-84.

¹¹⁰⁹ R. F. COERVER, *The Quality of Facility in the Moral Virtues*, Washington, 1946, p. 25s ; J. HARVEY, *The Nature*, p. 196s ; KLUBERTANZ, *Une théorie*, p. 572.

¹¹¹⁰ Cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 14^{um} ; I-II q.51 aa.2 et 3.

¹¹¹¹ Sur la question mystérieuse de l'inefficacité de la grâce actuelle on consultera M.-J. NICOLAS, « Simples réflexions sur la doctrine thomiste de la grâce », *RT* 58 (1958) 645-653.

¹¹¹² On sait que le doux François de Sales est resté fondamentalement un colérique et que celle-ci lui montait parfois jusqu'au nez mais sans éclater.

¹¹¹³ Cf. I-II q.24 aa.2 et 4.

des hommes. Que même des prêtres ou des religieux ne croissent pas systématiquement dans la vertu ne va pas à l'encontre de notre thèse sur les actes naturels impérés par les vertus morales infuses mais montre simplement que la « sainteté » ne s'acquiert pas automatiquement ni n'est qu'une simple question de temps. Même si toute communion a pour effet *ex opere operato* une augmentation de la grâce sanctifiante¹¹¹⁴, celle-ci peut-être extrêmement minime dans la personne mal disposée et cette mauvaise disposition concerne à la fois le manque de ferveur dans la réception même du Corps de Notre Seigneur tout comme les inclinations désordonnées diverses¹¹¹⁵. Le vice n'est qu'entamé ou corrompu par l'infusion de la grâce mais pas supprimé. Sa force d'inclination reste donc une réalité avec laquelle il faut compter et dont celui qui en est affecté ne se libérera qu'après bien des efforts. Il est donc parfaitement possible que le vicieux convertit n'acquiert jamais ou que fort tardivement, après bien des efforts et des rechutes, une vertu acquise plus ou moins stable.

Tout cela est vrai mais n'est pas contraire à notre affirmation qu'un acte naturel bon puisse être posé sans la vertu acquise correspondante.

B. Le chrétien moyen

Ce qui vaut pour le vicieux convertit vaut *a fortiori* pour le chrétien moyen, qu'il soit un « commençant » ou qu'il soit plus ou moins empêtré dans ses faiblesses. Ses tiédeurs répétées le mettent dans un cas similaire au précédent, *mutatis mutandis*. Qu'en est-il de ses demi-vertus (naturelles) et de ses bonnes dispositions ?

*Certaines sont les vertus de ceux qui sont en marche et en tendance vers la ressemblance divine. Et ce sont ces vertus-là qu'on appelle purifiantes. Si bien que la prudence veut mépriser par la contemplation des réalités divines toutes les choses de ce monde et diriger toutes les pensées de l'âme uniquement vers le divin. La tempérance pousse à délaisser, autant que la nature le supporte, ce que réclame le soin du corps. La force veut enlever à l'âme la frayeur d'avoir à quitter le corps pour accéder aux choses d'en haut; enfin, la justice vise à ce que, de toute son âme, on consente à s'engager dans cette voie.*¹¹¹⁶

¹¹¹⁴ Cf. III q.62 a.1.

¹¹¹⁵ Cf. III q.79 a.8.

¹¹¹⁶ *Quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium, et hae vocantur virtutes purgatoriae. Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam (I-II q.61 a.5).*

Ces vertus des progressants ont-elles une influence sur l'efficacité de la grâce, sur la facilité à poser des actes de vertus morales infuses ? Une réponse positive semble évidente : s'il est vrai qu'une disposition contraire a un effet réfreinant sur les actes moraux surnaturels, ces derniers seront par contre posés avec plus de facilité si la nature est déjà quelque peu ordonnée¹¹¹⁷. « Bien que la vertu infuse ne soit pas causée par des actes, ceux-ci peuvent cependant disposer à celle-ci »¹¹¹⁸, car l'exercice répété des actes naturels « fait disparaître même les dispositions contraires »¹¹¹⁹.

*La vertu se présente sous deux formes: acquise et infuse. Pour chacune d'elles, la répétition des actes joue son rôle, mais de façon diverse. Elle est cause de la vertu acquise; mais elle dispose à la vertu infuse; puis, une fois celle-ci possédée, elle la conserve et la développe.*¹¹²⁰

Le rôle de la vertu acquise n'est donc pas négligeable puisqu'elle contribue à conserver et développer la vertu morale infuse. Cette aide sera bien sûr de moindre efficacité si au lieu d'une vertu acquise le sujet n'avait qu'une disposition à celle-ci.

Ramirez résume le tout ainsi :

*Les actes élicités des vertus infuses augmentent et confortent la vertu même par laquelle ils ont été élicités. Les actes impérés surnaturels augmentent et confortent la vertu infuse impérée, les actes impérés naturels augmentent et confortent la vertu acquise impérée.*¹¹²¹

C. Le saint

Pour saint Thomas, le « saint » c'est celui qui est capable de jouir de la béatitude éternelle, au ciel. La condition première en est la rectitude de la volonté.

La rectitude de la volonté est requise pour la béatitude et à titre d'antécédent et par concomitance. A titre d'antécédent, car ce qui rend droite la volonté, c'est son juste rapport à la fin ultime. Or la fin, à l'égard de ce qui est ordonné à elle, joue le même rôle que la forme à l'égard de la matière. De même donc qu'une matière ne peut obtenir une forme si elle n'y est convenablement disposée, ainsi rien ne peut parvenir à sa fin sans être dans un juste rapport avec elle.

¹¹¹⁷ Cf I-II q.56 a.4 ; q.58 a.3 ad 2^{um}.

¹¹¹⁸ *De virt.* q.1 a.10 ad 17^{um}.

¹¹¹⁹ I-II q.65 a.3 ad 2^{um} (cf. *De virt.* q.1 a.10 ad 14^{um}).

¹¹²⁰ *Duplex est virtus, scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode, nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet* (I-II q.92 a.1 ad 1^{um}). Cf. RAMIREZ, *De habitibus in communi in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio* (QQ. XLIX-LIV), t. 2, Madrid, 1973, p. 297.

¹¹²¹ RAMIREZ, *De habitibus*, p. 297.

*Et c'est pourquoi nul ne peut parvenir à la béatitude à moins d'avoir une volonté droite.*¹¹²²

Une telle volonté a été rectifiée par l'amour de Dieu, par la charité. Mais est-ce suffisant pour être un bienheureux ?

*La sainteté, au sens de pureté, est produite par les vertus qui s'occupent des passions entravant la pureté de la raison.*¹¹²³

Le saint¹¹²⁴ n'est pas qu'un être purement spirituel dont la perfection ne consisterait qu'en sa relation privilégiée avec Dieu. A cela doit s'ajouter le fait que toutes ses facultés soient parfaitement ordonnées, qu'il soit purifié de tout désordre¹¹²⁵, car les

*... vertus subsisteront après cette vie chez les bienheureux à leur plus haut degré de perfection; c'est-à-dire que la raison de chacun sera dans la plus grande rectitude selon son état, et que l'appétit sera mû entièrement selon l'ordre de la raison pour tout ce qui ressortit à cet état.*¹¹²⁶

La sainteté parfaite est-elle possible sur cette terre, en cette vie ici-bas ?

*Il y a d'autre part les vertus de ceux qui atteignent déjà à la ressemblance divine. Ce sont elles qu'on appelle vertus de l'âme déjà purifiée. Elles sont telles que la prudence ne voit plus que le divin; que la tempérance ne sait plus rien des cupidités terrestres; que la force ignore les passions; que la justice a partie liée perpétuellement avec l'intelligence divine par son application à l'imiter. Nous disons que ces vertus sont celles des bienheureux, ou de ceux qui, dans cette vie, sont très avancés en perfection.*¹¹²⁷

¹¹²² *Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis (I-II q.4 a.4).*

¹¹²³ *Sanctimonia, idest munditia, causatur ex virtutibus quae sunt circa passiones impediennes puritatem rationis (II-II q.180 a.2 ad 2^{um}).*

¹¹²⁴ Nous renvoyons une nouvelle fois à la note 919, nonobstant les textes de saint Thomas qui suivent.

¹¹²⁵ Cf. II-II q.81 a.8.

¹¹²⁶ *...remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam, inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his quae ad statum illum pertinent (I-II q.67 a.1).*

¹¹²⁷ *Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi. Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum (I-II q.61 a.5).*

« La force ignore les passions » nous dit saint Thomas. Nous nous souvenons que les vertus acquises et les vertus morales infuses perfectionnent l'homme en ses inclinations désordonnées de manières différentes :

*La vertu acquise l'emporte parce qu'elle fait en sorte que ce combat est moins ressenti. Et elle tient cela de sa cause, car par les actes fréquents par lesquels l'homme s'est accoutumé à la vertu, l'homme a ainsi perdu l'habitude d'obéir à ces passions, puisqu'il a pris l'habitude de leur résister, d'où il découle qu'il ressent moins leurs tourments.*¹¹²⁸

Moins ou même ne plus sentir les impulsions désordonnées des passions est le propre de la vertu acquise¹¹²⁹. Aussi en donnant comme signe caractéristique de l'âme purifiée qu'elle ignore les passions, c'est-à-dire qu'elle n'est plus aucunement soumise à leur influence désordonnée, saint Thomas reconnaît bien que le saint possède nécessairement les vertus acquises puisque ce sont elles qui donnent cette capacité de maîtrise.

Le saint, ce n'est donc pas celui qui n'aurait qu'un immense amour de Dieu, mais celui qui en plus est maître parfait de toutes ses facultés parce qu'il a su et voulu être réordonné selon les voies et inspirations de Dieu, par amour pour Dieu et avec l'aide de sa grâce. Il ne possède donc pas que les vertus infuses à un degré éminent mais aussi les vertus acquises par lesquelles tout son être, ses inclinations et son vouloir sont ordonnés à Dieu et par Dieu en conformité avec sa nature rationnelle et celle d'enfant de Dieu, de telle sorte qu'il est un instrument parfait dans la main de Dieu. Le saint, même s'il ne fait toute chose « que » pour un motif surnaturel, réordonne en même temps toute sa nature par les vertus acquises. Et celles-ci deviennent des instruments dociles mues par celles-là.

Conclusions

L'être humain en état de grâce n'a pas une vie morale double, l'une naturelle l'autre surnaturelle. Il n'a pas à perfectionner de temps en temps sa nature blessée et à vivre selon la grâce le reste du temps. De même que la grâce sanctifiante est éduite

¹¹²⁸ *Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat (De virt. q.1 a.10 ad 14^{um}).*

¹¹²⁹ Non pas que les passions ne se manifesteraient plus, ce qui est impossible (« *passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem* »; *ibid.*), mais parce que la vertu les maîtrise parfaitement.

de l'essence de l'âme et est un accident de cette âme, de même que les vertus morales infuses sont éduites des facultés et sont les accidents de celles-ci, ainsi en va-t-il pour l'agir humain surnaturel : il n'est qu'un agir humain surnaturalisé, même si l'initiative vient toujours de Dieu. Dire que l'acte surnaturel est à l'acte naturel comme la forme à sa matière rend bien compte de l'unité de l'acte humain. Cette unité est rendue possible à raison de la subordination des causes efficientes, la cause principale mouvant la cause instrumentale, toutes deux ne formant qu'une seule cause et s'unifiant au mobile, le mouvement étant l'acte efficient dans le mobile : la grâce actuelle, cause principale, meut la charité à poser un acte qui impère un acte de vertu morale infuse qui lui même impère un acte naturel. Cette unité de l'acte humain surnaturel n'est cependant pas à comprendre comme un mélange ou une fusion d'actes en un nouvel acte hybride¹¹³⁰. Elle est un composé d'actes où chaque acte reste spécifié par son objet propre et produit par son habitus propre. Ceci implique que l'organisme naturel et sa « vie » ne sont aucunement avalés, anéantis ou même rendus inutiles par l'efficiencia de la vie surnaturelle. L'organisme surnaturel utilise les données naturels pour leurs bien propres : En impérant un acte naturel, la vertu morale infuse contribue directement au développement de l'organisme moral en fortifiant la vertu acquise et indirectement la fortification de la vertu acquise rend l'organisme naturel mieux disposé à être utilisé par la grâce. Aussi la vie de la grâce est ou se passe en un homme qui ne perd pas sa nature « naturelle » sous prétexte qu'il recevrait la grâce. Son tempérament, sa vie passée, son histoire l'ont façonné. Cette nature seconde le dispose plus ou moins bien à se laisser guider par la grâce, par les grâces actuelles. L'organisme surnaturel des vertus morales infuses vient se greffer sur un organisme moral naturel en plus ou moins bon état, plus ou moins bien réordonné, plus ou moins bien disposé. Même si ces dispositions ou indispositions ne peuvent faire échec aux grâces qu'un homme reçoit, ni empêcher les actes des vertus morales infuses qu'elles ne meuvent, ni même influencer sur leur degré d'intensité puisque Dieu en est la cause infallible, il n'en est pas moins vrai que de telles dispositions vont être causes d'un accroissement plus ou moins grand des vertus acquises dont les actes ont été impérés par les vertus morales infuses. Aussi le « bon état » de l'organisme vertueux naturel n'est-il aucunement à dédaigner mais bien à favoriser. Comme la vie du chrétien n'est pas à deux vitesses ou ne se passe

¹¹³⁰ A l'encontre peut être de certaines assertions de Mirkes qui prêtent à équivoque (p. 269-271).

pas en deux « vies », l'une naturelle et terrestre, l'autre surnaturelle et mystique, mais en une seule, celle de l'homme sanctifié, ce dernier ne pourra croître, selon la vie de la grâce, si sa nature désordonnée n'a pas été réordonnée conséquemment. Ainsi donc c'est bien Dieu, cause première et principale, qui mène le jeu, car tout dépend de Lui, la Providence divine, de son secours envers sa créature, a plus forte raison quand il élève cette créature à la participation à sa vie divine. L'homme en état de grâce ne peut alors qu'agir en conformité avec sa nature divinisée, c'est-à-dire surnaturellement. Il ne peut plus agir que naturellement. Mais ne perdant pas sa nature – *gratia supponit naturam* – il ne peut pas ne pas l'entraîner à être mieux disposée à cette nouvelle dignité, à se rapprocher de ce qu'elle aurait dû être sans le péché de nos premiers parents. C'est l'homme que Dieu aime et non ses parties ou ses éléments surnaturels. C'est son perfectionnement total qu'il veut. Le Christ est venu sauver la nature humaine toute entière, aussi la vie de la grâce a pour but de guérir l'homme en toutes ses parties et de l'élever pour être capable de la béatitude éternelle. Mais pour tendre vers Dieu il faut être détaché des biens de ce monde, c'est-à-dire les utiliser comme il le veut, Lui, en conformité à notre nature. C'est l'affaire des vertus acquises et infuses qui rendent bon celui qui les utilise. Aussi, quand Dieu veut l'homme à agir par la grâce actuelle, celle-ci « pousse » la nature à sa propre perfection¹¹³¹. Cette œuvre de Rédemption n'est pas que l'œuvre de Dieu car l'homme est une créature douée de libre arbitre, il doit y collaborer pour sa part, serait-elle – dans l'ordre de l'efficacité à cette béatitude – bien mince, puisque c'est Lui qui cause en nous le vouloir et le faire (Phil 2,13)¹¹³².

¹¹³¹ Le fait que nous nous soyons limité à l'agir de l'homme en état de grâce ne doit pas faire illusion. Tout ce que nous avons dit ne doit pas nous faire tomber en un optimisme béat. La réalité de la vie humaine est qu'il y a peu de saints. Et s'il y a peu de saints c'est que les hommes péchent. Et la punition du péché c'est le retrait de la grâce, j'entends la non infusion de nouvelles grâce actuelles. Mais ceci n'est pas l'objet de notre travail.

¹¹³² Cf. I-II q.55 a.4 ad 5^{um}.

CHAPITRE 7 : ACHÈVEMENT ET PERSPECTIVES

L'aboutissement « linéaire » de notre travail est que tout acte humain d'un homme en état de grâce d'une part est nécessairement surnaturel et d'autre part qu'il inclut un acte spécifiquement naturel. Cet acte naturel est le dernier maillon d'une chaîne d'actes qui s'imbriquent les uns dans les autres. Bien que cette chaîne d'actes soit complexe, cette complexité ne nuit cependant en rien à l'unité de l'agir humain, car les différents composants de cet acte un ne sont pas des actes qui se suivent dans le temps¹¹³³, un seul acte humain est posé¹¹³⁴, l'acte surnaturel, surnaturellement spécifié, puisque la cause efficiente adéquate à tout cet acte est la grâce actuelle, surnaturelle. Il nous a semblé bon, pour terminer, de prendre du recul pour replacer l'acquis de notre travail dans l'œuvre de Dieu en l'homme et la mieux apprécier.

Saint Thomas enseigne sans crainte que l'homme est *divinisé* par la grâce. Nous pensons que notre travail contribue à confirmer et à étendre ou à approfondir cette doctrine en ce que nous avons montré que pour saint Thomas non seulement la grâce sanctifiante est divinisante, mais que l'enracinement des vertus morales infuses en l'homme est ce qui permet de dire que le principe de son agir surnaturel et divinisant est immanent.

Art. unique : La divinisation de l'homme en état de grâce

Il n'est pas question pour nous de faire une étude sur le sujet de la divinisation : Nous voulons simplement montrer combien notre étude *conforte* cette doctrine et, réciproquement, comment celle-ci se trouve *réalisée* dans l'agir humain de l'homme en état de grâce¹¹³⁵.

¹¹³³ La cascade de chutes des pièces d'un jeu de domino consiste en une suite d'actes ou de chutes particulières « accidentelles ». En ce sens l'image des maillons successifs est inadéquate, elle vaudrait en tant qu'il y a une chaîne.

¹¹³⁴ Cf. S. A. LONG, *The theological Grammar of the Moral Act*, Ave Maria, Flo. , 2007.

¹¹³⁵ En plus des ouvrages déjà cités de Froget, Garrigou-Lagranges,..., voici quelques articles sur la question : A. ARA, « La deificazione dell'uomo nel "Commento alle sentenze" di Tommaso d'Aquino (1252-1256) », *Vivens homo* 15 (2004) 319-351 ; F. OCÁRIZ BRAÑA, « La Santísima Trinidad y el Misterio de nuestra Deificación (Para una clarificación de perspectivas) », *Scripta Theologica* 6 (1974) 363-390; CH. VON SCHÖNBORN, « Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen », *FZPT* 34 (1987) 3-47; ANNA N. WILLIAMS, « Deification in the »Summa theologiae«: a structural interpretation of the Prima pars », *Thom* 61 (1997) 219-255. Pour une bibliographie sur la question on pourra

Dans l'acte simple et apparemment très naturel de laver la vaisselle, activité quotidienne de toute ménagère chrétienne, nous comptons, pour un acte moral naturel — laver consciencieusement la vaisselle — pas moins de trois « éléments » surnaturels qui contribuent de manière nécessaire à son « existence » et à son unité:

- la grâce actuelle, « expression » concrète de la providence divine,
- l'acte de charité mû par la grâce
- un acte de vertu morale infuse, impéré par la charité¹¹³⁶.

En ce sens, la structure ou l'organisme surnaturel de l'homme en état de grâce est « effrayant », puisqu'il est plus actif et omniprésent que l'activité naturelle, et que nous n'en avons quasiment pas conscience¹¹³⁷.

§1 La connaissance et la « perception »

A l'occasion d'une réponse à une objection concernant la mission des Personnes divines saint Thomas commente un texte de saint Augustin : « Le Fils est envoyé, lorsqu'il est connu et perçu »¹¹³⁸ — ainsi :

Le mot perception signifie une certaine connaissance expérimentale. C'est là proprement la « sagesse », ou science savoureuse, selon la maxime de l'Ecclésiastique: « La sagesse de la doctrine mérite bien son nom » (Si 6,22).¹¹³⁹

Autre est la connaissance théorique ou spéculative, autre la perception de sa signification, de sa valeur. Il est possible que nous connaissions toute la théorie de la structure de l'acte humain, telle que saint Thomas nous l'a montrée, et que nous passions « à côté » de son sens, sans se rendre compte de la « réalité » qu'elle signifie. Et ceci serait effroyable. L'habitude connaturelle de ne saisir que ce que nous ressentons ou percevons immédiatement par les sens, tributaire du fait que toutes nos connaissances du monde « extérieur » ont les sens comme origine —

consulter l'ouvrage de L.-T. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, Paris, 1997.

¹¹³⁶ Nous ne faisons pas intervenir ici la possibilité de l'action par les dons du Saint Esprit, dont nous reparlerons plus loin.

¹¹³⁷ Nous sommes redevables, pour l'écriture de cet article, à l'ouvrage de J.-P-TORREL, *Saint Thomas d'Aquin. Maître spirituel*, Fribourg, 2002², à la source duquel nous avons puisé abondamment.

¹¹³⁸ *De Trinitate* I.IV 20, 28.

¹¹³⁹ *Perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est (I q.43 a.5 ad 2^{um}).*

« *omnis cognitio a sensu incipit* »¹¹⁴⁰ — fait que trop souvent nous ignorons ou n'avons pas conscience des réalités spirituelles et encore moins des réalités surnaturelles qui sont pourtant « nôtres ». Qui a conscience que dans un confessionnal, lorsque le petit Jeannot se confesse, il n'y a pas moins de sept personnes — Jeannot, le confesseur, leurs anges gardiens, le Père, le Fils et le Saint Esprit — et non pas deux seulement ? Qui a conscience, lorsqu'il lave la vaisselle, que Dieu est à l'origine de cet acte humain si banal ? Et comment s'en réjouir si on en n'a pas conscience ? Mais qui non seulement le sait de science abstraite, mais a conscience de la réalité de cet état de chose pour lui-même et s'en réjouit, celui-là a la connaissance expérimentale dont parle saint Thomas. Et elle est savoureuse.

N'est-ce pas « effroyable » de l'ignorer, de ne pas la goûter ?

§2 « Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature »¹¹⁴¹

Par la grâce l'homme a été « surnaturalisé », sa nature a été élevée et rendue capable de la béatitude éternelle et les vertus morales infuses le font tendre vers ce but ultime qui est Dieu Trine. Mais tous ces éléments, aussi surnaturels soient-ils, ne sont que des « accidents ». A l'objection — « La substance est plus noble que la qualité. Or la grâce est plus noble que la nature de l'âme » — saint Thomas répond :

*La substance, c'est soit la nature même d'une chose, soit une partie de la nature ; en ce dernier sens, on donne le nom de substance à la matière ou à la forme. Or, étant donné que la grâce est au-dessus de la nature humaine, elle ne peut être une substance ou une forme substantielle ; mais elle est une forme accidentelle de l'âme. Ce qui en effet est en Dieu de façon substantielle, se trouve par mode d'accident dans l'âme qui participe à la bonté divine ; ainsi en est-il de la science, par exemple. Et puisque l'âme participe imparfaitement à la bonté divine, cette participation qu'est la grâce ne peut se trouver dans l'âme que sous un mode d'être inférieur à celui de l'âme elle-même qui subsiste en soi. Et pourtant la grâce, non pas dans son mode d'être, mais en tant qu'expression ou participation (expressio vel participatio) de la bonté divine, est plus noble que la nature de l'âme.*¹¹⁴²

¹¹⁴⁰ Cf. *In I Meta* 1.1 n.30 ; *De pot* q.3 a.5;...

¹¹⁴¹ *Sag.* 2,23.

¹¹⁴² *Omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia, vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentaliter ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior*

Un paradoxe donc : la grâce n'est qu'un accident et pourtant elle est plus noble que l'âme elle-même. Et cette noblesse lui vient du fait qu'elle tout simplement « participation de la bonté divine ». Aussi, s'il est fondamentalement vrai de dire que la nature de l'homme a été par la grâce élevée et rendue capable de la béatitude éternelle, ceci ne veut pas dire *uniquement* que Dieu accorde à sa créature l'entrée du ciel¹¹⁴³ ou qu'elle a un droit à une telle destinée ou qu'elle a été purifiée par la justification de tout empêchement et de toute faute, mais aussi que cette « élévation » est une réalité ontologique *dans l'âme* et que la nature de cette réalité est d'être une *participation in subiecto* à la vie divine¹¹⁴⁴.

L'autre¹¹⁴⁵ est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme; il ne peut y parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation de la divinité, conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de S. Pierre, que par le Christ nous avons été faits « participants de la nature divine » (2 P 1,4).¹¹⁴⁶

Cette notion de « participation à la nature divine » qui a, comme on le voit, son origine explicite dans l'Écriture Sainte, revient sous la plume de saint Thomas toutes les fois qu'il veut définir la nature de la grâce sanctifiante¹¹⁴⁷. Mais qu'est-ce que cela signifie ?

Par la grâce, l'homme, fait participant de la nature divine, est adopté par Dieu comme fils, à qui est dû l'héritage par le droit de l'adoption.¹¹⁴⁸

quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi (I-II q.110 a.2 ad 2^{um}).

¹¹⁴³ « Autre est l'amour spécial selon lequel Dieu élève la créature rationnelle au-dessus de sa condition de nature pour la faire participer au bien divin : Celui que Dieu aime ainsi, il est dit simplement l'aimer, car par cet amour ce qu'il veut pour sa créature n'est pas un autre bien que le bien éternel qu'il est lui-même » (I-II q.110 a.1 ; cf. *Ad Rom* c.5 l.1).

¹¹⁴⁴ Cf. CH.-V. HERIS, *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Grâce (Ia-IIae, QQ. 109-114)*, Paris-Tournai-Rome, 1961, p. 383-390. Nous n'entrons pas dans la question de la nature de cette participation. Pour GARRIGOU-LAGRANGE la grâce sanctifiante est une « participation formelle analogique de la Déité telle qu'elle est en soi ». Il s'appuie sur I q.13 a.9 et l'*ad 1^{um}*, ainsi que sur III q.2 a.10 ad 1^{um} (« La grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi ? », *RT* 41 (1936) 470-485).

¹¹⁴⁵ La première béatitude que saint Thomas considère est la béatitude naturelle.

¹¹⁴⁶ *Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae (I-II q.62 a.1).*

¹¹⁴⁷ Cf. I-II q.110 a.1 ; III q.62 a.1 ;...

¹¹⁴⁸ ... *gratia(e), per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, si filii, et heredes (I-II q.114 a.3).*

Cette participation à la nature divine dit « adoption comme fils de Dieu »¹¹⁴⁹. Mais cette adoption de la créature par Dieu ne la fait pas « fils » par fiction juridique, comme c'est le cas dans la société civile. La grâce sanctifiante est une *réalité* et l'adoption se fonde sur cette réalité.

*La filiation adoptive est une certaine similitude participée de la filiation naturelle.*¹¹⁵⁰

C'est en parlant du Christ, fils par nature, que saint Thomas fait cette remarque mais elle vaut aussi pour tout homme en état de grâce car la nature humaine du Christ n'est pas autre que la nôtre puisque, bien qu'unie à la divinité, la nature humaine du Christ n'est pas devenue « Dieu »¹¹⁵¹. Dire donc que « la filiation adoptive est une certaine similitude participée de la filiation naturelle » et que cette filiation naturelle est celle du Fils de Dieu, c'est nous inviter à comprendre que l'élévation sur-naturelle de l'homme ne veut pas que dire que la nature humaine en tant que telle¹¹⁵² est plus éminente qu'auparavant mais qu'elle se situe dans la divinité elle-même. « Par la grâce nous sommes engendrés à nouveau et devenons fils de Dieu. »¹¹⁵³ Dans I-II q.110 a.3 saint Thomas reprend la citation de saint Pierre et il ajoute que « c'est dans la réception de cette nature que nous sommes régénérés comme fils de Dieu ». C'est dire combien saint Thomas prend au sérieux la parole du Christ à Nicodème (Jn 3, 3¹¹⁵⁴). C'est que pour l'Aquinat toute cette logique ne se fait pas dans un système fermé ni n'est que rhétorique mais elle est expression de la réalité et réflexion à partir de la réalité (révélée). Et, à la suite des Pères

¹¹⁴⁹ Nous renvoyons pour ce thème de l'adoption de l'homme en état de grâce à l'ouvrage de L.-T. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ*, Paris, 1997.

¹¹⁵⁰ "*Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis*" (III q.3 a.5 ad 2^{um}). Cf. SOMME, *Fils adoptif*, ch.18, p. 315-348.

¹¹⁵¹ « La grâce, considérée comme un accident, est une certaine ressemblance de la divinité, participée par l'homme. Mais on ne peut pas dire que, par l'Incarnation, la nature humaine participe d'une *ressemblance* avec la nature divine. Il faut dire qu'elle est *unie* à la nature divine elle-même en la personne du Fils » (III q.2 a.10 ad 1^{um}).

¹¹⁵² Il y aurait sinon changement de nature. « L'être substantiel de toute réalité consiste en un degré indivisible d'être. Tout ce qu'on y ajoute ou en retranche amène un changement d'espèce, comme pour les nombres. Une forme substantielle n'est donc pas susceptible de plus ou de moins. Il est d'ailleurs tout aussi impossible d'admettre une réalité intermédiaire entre la substance et l'accident. » (I q.76 a.4 ad 4^{um}).

¹¹⁵³ I-II q.110 a.4 *Sed contra*.

¹¹⁵⁴ « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu ».

grecs¹¹⁵⁵, saint Thomas va au bout de son raisonnement : s'il y a engendrement c'est que le fils est de même nature que le père.

*Aucune cause ne peut produire par son action un effet d'une nature supérieure à la sienne: car il faut toujours que la cause soit ontologiquement supérieure à son effet. Or le don de la grâce dépasse la perfection de toute nature créée, n'étant autre chose qu'une certaine participation de la nature divine qui transcende toute autre nature. C'est pourquoi il est impossible qu'une créature quelconque cause la grâce. Il est en effet nécessaire que Dieu seul déifie [deificet], communiquant en partage la nature divine sous forme d'une certaine participation par mode d'assimilation.*¹¹⁵⁶

Déification, le terme est tombé. Evidemment, l'homme, même par la grâce, n'est pas devenu Dieu. Dieu « déifie, dis-je, c'est-à-dire qu'il les fait dieux par participation de similitude mais non pas par propriété de nature »¹¹⁵⁷. Il précise :

Cette proposition « l'homme a été fait Dieu » peut s'entendre de trois manières.

1. Le participe " fait " détermine d'une façon absolue soit le sujet, soit le prédicat. En ce sens, la proposition est fausse, car ni le prédicat " a été fait Dieu " ne se dit absolument de l'homme, ni " être fait " ne se dit absolument de Dieu, nous le dirons plus loin. Dans le même sens il serait faux de dire: " Dieu a été fait homme. " Mais ce n'est pas ce sens qui est ici en question.

2. Le participe " fait " peut être compris comme déterminant la composition du sujet et du prédicat, si bien que " l'homme a été fait Dieu " signifierait: " Il a été fait que l'homme est Dieu. " En ce sens il est vrai de dire aussi bien: " L'homme a été fait Dieu " et " Dieu a été fait homme. " Mais tel n'est pas le sens propre des locutions de ce genre; à moins peut-être de ne pas représenter par le mot " homme " une personne, mais l'homme en général. On ne peut pas dire en effet que cet homme a été fait Dieu, puisque cet homme ou ce suppôt n'est autre que la personne du Fils de Dieu, qui est Dieu de toute éternité; il reste vrai cependant que l'homme, à le prendre en général, n'a pas toujours été Dieu.

3. Enfin, au sens propre de la proposition, le participe " fait " implique un devenir de l'homme, dont le terme serait Dieu. Sous ce rapport, étant donné qu'il n'y a qu'une seule personne, hypostase ou suppôt, de l'homme et de Dieu, comme nous l'avons montré plus haut, la proposition est fausse. Car, quand nous disons: " L'homme a été fait Dieu ", le mot " homme " désigne une personne; ce n'est pas en effet en raison de la nature humaine que l'homme peut être dit Dieu, mais en raison du suppôt. Or ce suppôt de la nature

¹¹⁵⁵ J.-P. TORREL, *Maître spirituel*, p. 167.

¹¹⁵⁶ *Nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem* (I-II q.112 a.1 ; cf. *De ver.* q.27 a.3).

¹¹⁵⁷ *Deificet, dico, idest deos faciat per participationem similitudinis, non per proprietatem naturae* (*De divin. Nom.* c.13 l.1).

humaine, dont nous disons qu'il est Dieu, n'est pas autre chose que l'hypostase ou la personne du Fils de Dieu, qui a toujours été Dieu. On ne peut donc pas dire que cet homme a commencé d'être Dieu, ou qu'il devient Dieu, ou qu'il a été fait Dieu.

Les nestoriens prétendent au contraire que Dieu et l'homme constituent, dans le Christ, des personnes ou hypostases distinctes, et qu'on les attribue l'un à l'autre en les associant sous le rapport de la dignité personnelle, ou de l'amour, ou de l'habitation. Dans cette opinion, l'on pourrait dire au même titre: " L'homme a été fait Dieu ", c'est-à-dire uni à Dieu, ou: " Dieu a été fait homme ", c'est-à-dire uni à l'homme.¹¹⁵⁸

On se rend compte que si la nature humaine du Christ n'a pas été « fait Dieu », *a fortiori* la nature humaine de tout un chacun ne l'est pas non plus, toute sanctifiée soit-elle. En redonnant ce texte d'une certaine longueur nous avons aussi voulu montrer que la terminologie de la déification n'est pas littéraire ou imagée ou l'expression d'une mystique exacerbée mais bien celle d'une théologie dépassionnée et scientifique. Ce type de déification, celui d'une déification selon la nature au sens stricte, étant exclu, reste celui que saint Thomas a mentionné : la déification par participation de similitude à raison de la grâce d'adoption. Pour lui il ne fait aucun doute que cette manière de parler corresponde à une réalité.

La grâce confère à l'âme une perfection dans un certain être divin, non seulement dans l'ordre de l'agir, mais bien selon que ceux qui ont la grâce sont

¹¹⁵⁸ *Propositio ista, homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ita quod hoc participium factus determinet absolute vel subiectum, vel praedicatum. Et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille de quo praedicatur est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur. Et sub eodem sensu haec est falsa, Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quaeritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi ut ly factus determinet compositionem, ut sit sensus, homo factus est Deus, idest, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et, homo factus est Deus, et, Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur quod ly homo non habeat personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, persona filii Dei, ab aeterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo, proprie intelligitur, secundum quod hoc participium factus ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona et hypostasis et suppositum Dei et hominis, ut supra ostensum est, ista propositio falsa est. Quia cum dicitur, homo factus est Deus, ly homo habet personalem suppositionem, non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione sui suppositi. Suppositum autem illud humanae naturae de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis seu persona filii Dei, quae semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incoepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum praedicaretur de homine, et e converso per quandam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt, tunc pari ratione posset dici quod homo factus est Deus, idest coniunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, idest coniunctus homini (III q.16 a.7).*

*constitués déiformes, et c'est pourquoi, comme des fils, ils sont agréables à Dieu.*¹¹⁵⁹

*Dans la mesure où les hommes sont rendus déiformes par la charité, ils sont au-dessus de la condition humaine et leur conversation se trouve dans les cieux. Ils se retrouvent avec Dieu et les anges dans la mesure où ils leur sont semblables, selon ce que dit le Seigneur : "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait".*¹¹⁶⁰

Torrel qui s'est penché sur la question conclut que les termes « déification » ou « déiforme » reviennent assez souvent sous la plume de saint Thomas, jusque dans ses œuvres les plus récentes, de sorte que l'on ne puisse penser à une exagération passagère, à une emphase rhétorique, mais indubitablement à une conviction¹¹⁶¹.

Etre surnaturalisé, qu'elle noble chose ! Mais être divinisé, n'est-ce pas une réalité plus effrayante encore, c'est-à-dire qui devrait être cause d'effroi, d'autant plus que nous n'y accordons généralement que fort peu d'attention¹¹⁶² ?

§3 Image et mission

A. Les degrés de perfection de l'image

Nous l'avons vu, saint Thomas, pour exprimer le type de divinisation auquel nous avons part, parle de « participation par similitude »¹¹⁶³. « Etre semblable à » c'est être l'image de quelque chose ou de quelqu'un, ici : de Dieu lui-même. Sans doute, la vraie image du Père c'est le Fils.

L'image de quelqu'un se retrouve dans un autre de deux manières; soit dans un être de même nature spécifique, comme l'image du roi se retrouve en son fils; soit dans un être de nature différente, comme l'image du roi se retrouve dans la pièce de monnaie. Or, c'est de la première manière que le Fils est

¹¹⁵⁹ *Gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur (II Sent. d.26 q.1 a.4 ad 3^{um}).*

¹¹⁶⁰ *III Sent. d.27 q.2 a.1 ad 9^{um}.*

¹¹⁶¹ TORREL, *Maître spirituel*, p. 167. En note, Torrel nous donne le résultat de ses recherches : « L'Index thomisticus permet de compter 34 emplois de *deifico*, dont 10 se trouvent dans le commentaire aux Noms divins de Denys, dans le sens de participation/union à Dieu, et 17 autres dans un contexte christologique : le Christ est l'homme déifié par excellence. Le vocabulaire de la *deiformitas* se retrouve 51 fois avec une majorité d'emplois (28) pour les anges et a une assez forte connotation intellectuelle, dont *deifico* semble dépourvu ». On trouvera une vue plus complète des textes de saint Thomas en H.-T. CONUS, « Divinisation », *DiSpi* 3 (1957) 1426-1432 : « Saint Thomas ».

¹¹⁶² « Übersehen », disent les allemands.

¹¹⁶³ Cf. *III q.3 a.5 ad 2^{um}.*

l'image du Père, et de la seconde seulement que l'homme est l'image de Dieu. Aussi, pour signifier cette imperfection de l'image, dans le cas de l'homme, on ne dit pas sans nuances qu'il est l'image de Dieu, mais qu'il est « à l'image » de Dieu; cette construction marque l'effort d'une tendance vers la perfection. Du Fils, au contraire, on ne peut pas dire qu'il soit « à l'image » du Père: il en est la parfaite image.¹¹⁶⁴

Affirmer de l'homme en état de grâce qu'il est à l'image de Dieu ne se dira pas de la même manière quand elle est appliquée au Fils. Le chrétien le plus saint n'est donc qu'« à l'image » du Père, seul le Fils est l'image du Père. Ceci montre bien que la grâce sanctifiante, toute surnaturelle qu'elle soit, n'est cependant qu'une réalité créée qui ne peut donc générer dans celui en qui elle infusée l'exemplaire à l'identique : ceci est réservé à la filiation naturelle et à elle seule¹¹⁶⁵. Cette « dépréciation » n'est cependant que relative car l'analogie de proportionnalité qui existe entre l'Image qu'est le Fils et sa représentation dans la créature n'est pas qu'une manière de parler mais exprime une *réalité de type ontologique*.

L'image de Dieu dans l'homme pourra donc se vérifier selon trois degrés. D'abord, en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu; cette aptitude réside dans la nature même de l'âme spirituelle, laquelle est commune à tous les hommes. Deuxièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte ou par habitus, quoique de façon imparfaite; c'est l'image par conformité de grâce. Troisièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte et de façon parfaite; c'est ainsi qu'on rejoint l'image selon la ressemblance de gloire. Aussi, en marge du Psaume (4,7): " La lumière de ta face a été imprimée sur nous, Seigneur ", la Glose distingue trois sortes d'images: celles de la création, de la recreation et de la ressemblance. La première de ces images se trouve chez tous les hommes, la deuxième chez les justes seulement, et la troisième seulement chez les bienheureux.¹¹⁶⁶

¹¹⁶⁴ *Imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago (I q.35 a.2 ad 3^{um}).*

¹¹⁶⁵ Cf. I q.93 a.5 ad 4^{um}.

¹¹⁶⁶ *Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi IV, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis (I q.93 a.4).*

Le premier degré fonde la théorie classique des « vestiges de la Trinité », d'ordre purement naturel¹¹⁶⁷. Les deuxième et troisième degrés sont par contre de nature surnaturelle et ordonnés l'un à l'autre comme l'imparfait au parfait. Le degré de gloire dont le bienheureux jouira dépendra du degré de grâce qu'il a atteint ou obtenu à la fin de sa vie terrestre. Aussi, s'il est vrai que la grâce créée est par nature fort imparfaite — par rapport à l'Image qu'est le Fils — elle n'en est pas moins le principe de la gloire¹¹⁶⁸ et, comme le remarque Torrel avec beaucoup de perspicacité, ceci permet « une gradation de conformité ascendante qui ouvre la voie à une croissance indéfinie »¹¹⁶⁹. Peut-être que la grâce sanctifiante n'est-elle que créée, petite comme un grain de sénévé (cf. Mc 4,30), mais qu'elle aboutissement elle permet !

B. La Mission divine du Fils

Nous atteignons ici le sommet de la vie morale qui rejoint le plan primitif de Dieu sur l'homme : il a été créé pour faire partie de la famille divine. C'est la raison pour laquelle il doit être un enfant généré selon la dignité trinitaire. « Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! », s'émerveillait l'Apôtre saint Jean¹¹⁷⁰. Mais comment la grâce créée peut-elle nous rendre « semblable » à Dieu, être à son image ? Ceci n'est pas le pieux souhait d'une âme exaltée, mais correspond à une *réalité* qui a son fondement dans la foi et se trouve exprimée dans la doctrine des Missions des Personnes divines.

On dit qu'une Personne divine est « envoyée », en tant qu'elle existe en quelqu'un d'une manière nouvelle; elle est « donnée », en tant qu'elle est possédée par quelqu'un. Or ni l'un ni l'autre n'a lieu sinon en raison de la grâce sanctifiante. Il y a en effet pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence; il y est ainsi comme la Cause dans les effets qui participent de sa bonté. Mais, au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable: on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple. Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau

¹¹⁶⁷ Cf. I q.45 a.7.

¹¹⁶⁸ Cf. *In ad Cor.* 15,49, lect. 7, n° 998.

¹¹⁶⁹ TORREL, *Maître spirituel*, p. 115.

¹¹⁷⁰ 1 Jn 3,1.

mode de présence de la Personne divine dans la créature raisonnable. Et c'est seulement en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a mission et procession temporelle de la Personne divine. De même, on dit que nous « possédons » cela seulement dont nous pouvons librement jouir. Or, on n'a pouvoir de jouir d'une Personne divine qu'en raison de la grâce sanctifiante. Cependant, dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite l'homme. Aussi est-ce le Saint-Esprit lui-même qui est donné et envoyé.¹¹⁷¹

L'envoi du Saint-Esprit dans les âmes des justes est une sorte de parallèle à l'Incarnation du Verbe divin. La grâce ne fait pas que nous élever et nous rendre capable de jouir au ciel de la béatitude éternelle en tant que membre de la Famille divine, elle fait venir le Saint-Esprit dans nos âmes, et avec Lui les deux autres personnes de la Trinité¹¹⁷². Et ce déjà en cette vie terrestre. L'œuvre de la Rédemption trouve ainsi par cette inhabitation comme son achèvement dont la perfection, sans doute, ne sera atteinte qu'au ciel.

Cet envoi a donc un présupposé et une conséquence. Le présupposé est la présence de la grâce sanctifiante. La conséquence c'est l'habitation¹¹⁷³ de la Personne divine dans la personne qui la reçoit. La grâce sanctifiante est elle-même un don de Dieu qui rend l'homme capable de recevoir Dieu qui se donne en même temps que la grâce, à raison de la grâce. Voilà de quoi nous mettre à nouveau en état d'effroi : non seulement la nature humaine est surnaturalisée par la grâce, non seulement elle est rendue déiforme d'une manière purement analogique, mais de fait toute infusion, tout don de la grâce implique envoi et réception d'une Personne divine,

¹¹⁷¹ *Divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet spiritus sanctus datur et mittitur (I q.43 a.3).*

¹¹⁷² Ceci en raison de la *cirumincessio*: les Trois Personnes divines sont inséparables, là où l'une est, là sont aussi nécessairement les deux autres.

¹¹⁷³ Cf. B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1900.

don de toute la Trinité¹¹⁷⁴. Dieu habite alors dans l'âme comme dans son temple, et il faut comprendre ceci au sens fort.

On se rend compte, au terme de ce voyage impressionnant, que dire de l'homme qu'il est déifié, divinisé, n'est aucunement une métaphore mais une terrible vérité qui ne peut que nous anéantir de reconnaissance et d'amour. Sans doute, seule la méditation de cette réalité qu'est la Présence de Dieu en nous peut nous faire comprendre la Toute puissance de l'Amour de Dieu qui saisit sa créature et se l'unit dans un amour de Personne à personne.

Sans doute ceci déborde quelque peu les limites de notre sujet — les vertus morales infuses — mais il nous semblerait frustrant de n'en pas parler puisque les vertus morales infuses ne sont pas un but en soi mais qu'elles sont le chemin, les pas qui conduisent à la béatitude éternelle et à notre divinisation qui commence dès ici-bas¹¹⁷⁵.

Mais quelle est la place de la vertu morale infuse dans toute cette œuvre de déification ? Apparemment tout semble avoir été dit quand on a fait le tour des effets de la grâce sanctifiante. Et pourtant il n'en est rien, la vertu morale infuse n'est pas un parent pauvre de la grâce. Voyons.

§4 Le rôle des vertus infuses

A. Les vertus théologiques

Qu'une Personne divine soit envoyée, donnée et reçue, qu'elle soit dans l'âme comme dans son temple ne dit pas encore s'il y a relation vivante entre l'homme inhabité et l'habitant divin. Si une souris a pu s'introduire dans un vieux tabernacle en bois verrouillé et qu'elle grignote une hostie consacrée, le Verbe incarné sera bien localement « dans » la souris mais la souris n'en sera pas pour autant divinisée. La présence de Dieu en l'âme de l'homme n'est pas statique, un « être à côté l'un de l'autre », de sorte que ces deux personnes pourraient s'ignorer. Cette présence de Dieu en l'homme elle est, bien au contraire, éminemment

¹¹⁷⁴ Saint Thomas tient que tout accroissement de grâce sanctifiante appelle un nouveau don (et donc mission) d'une Personne divine (I q.43 a.6 ad 2^{um}). Et comme ceci a lieu lors de la réception de tout sacrement, il y a à chaque fois mission, envoi et don d'une Personne divine (I q.43 a.6 ad 4^{um}).

¹¹⁷⁵ Pour compléter le tableau il faudrait aussi parler des Dons du Saint Esprit. Nous avons dit pourquoi nous les avons exclus de notre travail, mais c'est bien ici qu'ils auraient leur place.

vivifiante : il y a échange et relation. Ceci se fait, du côté de l'homme, par des actes. Dieu ne se donne pas que pour être « là » mais pour être *connu* et être *aimé*. Don implique aussi possession et possession implique « saisie ».

*C'est pourquoi c'est au plan des actes que se prend en premier lieu et à titre principal l'image de la Trinité dans l'âme.*¹¹⁷⁶

Torrel a remarqué que saint Thomas, pour parler du type de connaissance dont il s'agissait ici, emploie le mot *prorumpere* qu'il utilise ailleurs « pour exprimer une pression irrésistible », que ce soit pour les passions ou pour l'amour spirituel¹¹⁷⁷. C'est que la connaissance de Dieu n'est pas platonique, elle est violente, spirituellement passionnée.

*Il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est doté et enrichi de telle sorte qu'il en vienne à déborder dans un élan d'amour (quo prorumpat in affectum amoris), selon qu'il est écrit en S. Jean (Jn 6,45): « Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à moi », ou dans le Psaume (Ps 39,4): « Dans ma méditation, un feu s'embrasera. » Aussi S. Augustin use-t-il des termes significatifs: « Le Fils, dit-il est envoyé, lorsqu'il est connu et perçu. » Le mot perception signifie en effet une certaine connaissance expérimentale. C'est là proprement la « sagesse », ou science savoureuse.*¹¹⁷⁸

Nos facultés spirituelles ne sont pas indépendantes mais comme les deux bras d'une même personne, au service du tout qu'est le sujet. Si la perception purement psychologique commence dans l'intellect, l'objet n'est consciemment perçu dans sa valeur que si le sujet se « jette » sur lui pour le goûter plus parfaitement qu'en se l'appropriant intellectuellement : en se perdant en lui par le don de soi, acte de la charité¹¹⁷⁹. Saint Thomas nous l'avait dit plus haut: « La Personne divine est donnée

¹¹⁷⁶ *Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus (I q.93 a.7).*

¹¹⁷⁷ TORREL, *Maître spirituel*, p. 119s.

¹¹⁷⁸ *Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me; et in Psalm., in meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signanter dicit Augustinus quod filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est (I q.43 a.5 ad 2^{um}).*

¹¹⁷⁹ Sur la nature de cette connaissance expérimentale de Dieu qui le fait rendre « présent » d'une présence « ontologico-affective », comme il l'appelle, le P. J.-H. NICOLAS a consacré quelques pages de son excellent ouvrage *Les profondeurs de la grâce*, 1969 (p.437-445).

en tant qu'elle est possédée par quelqu'un »¹¹⁸⁰. Ces actes, ce sont ceux des vertus de foi et surtout de charité, vertus théologiques.

B. La redondance sur les vertus morales infuses

L'intime corrélation entre grâce sanctifiante et vertu de charité, par les quelles les Personnes divines se donnent et sont saisies, ne reste pas sans effet sur la vie morale de celui qui les possède. Dieu est venu rendre l'homme capable de le voir face à face. Or rien de vicieux ne peut voir le Trois fois Saint. Dieu donc va préparer l'homme à être capable d'être en sa présence. Ce travail se fait d'abord sur terre, par une vie de conformité au Christ qui inclut le détachement des biens terrestres¹¹⁸¹ et donc l'exercice des vertus. Nous avons vu dans la première partie de notre dissertation d'une part que les vertus morales infuses découlaient de la grâce comme les puissances découlent de l'essence de l'âme, et d'autre part que les vertus théologiques étaient les principes directifs d'action.

*A une créature ainsi surélevée à la vie même de Dieu, la béatitude deviendra pour ainsi dire connaturelle. C'est très exactement pour cela que la grâce est donnée : mettre la créature à la hauteur de sa fin surnaturelle, en faire une créature surnaturalisée qui pourra être principe d'agir dans ce nouveau domaine.*¹¹⁸²

Il apparaît donc clairement qu'une charité plus débordante d'amour sera un principe d'action plus virulent qu'une charité tiède. Et comme la vertu morale infuse dépend dans son être même du degré d'être de la charité, celle-là sera proportionnée à celle-ci et ses actes d'autant plus puissants. En suite de quoi, le frein au dépassement de ses inclinations désordonnées sera alors d'autant plus facilement surmonté. A la conformité à l'être divin de l'âme par la grâce sanctifiante et à la déification de l'homme par la charité correspond une *divinisation dans l'agir* concret quotidien par les vertus morales infuses, la vie divino-humaine étant corrélatrice de ces deux principes divinissants. Mais il faut aller encore plus loin. La présence dans l'âme des Personnes divines mêmes est source d'action. J.-H. Nicolas nous semble le bien montrer quand il dit :

¹¹⁸⁰ I q.43 a.3.

¹¹⁸¹ « Et c'est pour ces péchés-là (les péchés véniels) que l'homme doit endurer la purification par le feu, soit le feu de l'épreuve temporelle en cette vie, soit celui du purgatoire après cette vie, et il obtient cependant le salut éternel. » (I-II q.89 a.2)

¹¹⁸² TORREL, *Maître spirituel*, p. 240.

La personne créée est rendue sainte jusqu'en son être par la grâce; sainte de la sainteté même de Dieu à elle communiquée, et c'est le Don de l'Esprit. Cette sainteté est faite pour se réaliser et s'exprimer dans des opérations saintes, comme l'être est tout ordonné à l'opération en laquelle il se déploie et s'achève (...). Cette sainteté de fond se communique aussi aux actions et aux oeuvres qui, sans avoir Dieu même pour objet, le visent à travers les objets créés. Car c'est en agissant sur la terre et parmi les hommes que le juste tend vers Dieu et s'en rapproche. Pour l'accomplissement de ces devoirs terrestres que l'amour de Dieu, prolongé en amour du prochain, divinise eux aussi, la grâce étend son influence et son pouvoir à toutes les facultés de l'homme sous la forme des vertus morales infuses. Aussi bien n'est-il nullement à craindre que ces actions et ces oeuvres confèrent à celui qui les accomplit une sainteté qui serait sienne, et dont il pourrait se glorifier devant Dieu. Bien au contraire, c'est la sainteté qui est en lui qui les rend saintes, et cette sainteté est celle de Dieu, communiquée par l'Esprit qui lui a été donné «Or je dis : laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle... le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi... » (Gal 5, 16).¹¹⁸³

La divinisation du chrétien ne se résume pas à avoir la charité ou être en état de grâce. Son agir lui-même doit être divinisé et la présence des Personnes divines en lui ne peut pas ne pas avoir d'effets sur cet agir moral quotidien. Cet agir divin, c'est l'action des vertus morales infuses.

Conclusion générale

« Ce que Dieu veut, c'est notre sanctification »¹¹⁸⁴.

Qu'est-ce à dire ?

Une vision trop « humaine » du problème nous inclinerait à penser que l'action de Dieu se limiterait à nous donner de bonnes intentions, qu'il nous inspirerait intérieurement à ce que nous nous donnions à lui de manière plus entière et donc à ce que nous nous dépassions. En raison de sa bonté pour nous, il nous accorderait sa grâce qui sanctifie et élèverait notre âme, la rendant capable de Lui, et des vertus excellentes de foi, d'espérance et de charité qui nous attachent à Lui, nous le font désirer et aimer. Ainsi compris, Dieu à la fois nous attirerait par l'attrait qu'il exerce sur notre cœur par la vertu de charité et il nous pousserait à vivre en conséquence. Entre l'impulsion du début et l'obtention de la fin, c'est le chrétien, inspiré mais libre, qui agirait sous son propre gouvernement, de manière chrétiennement raisonnable.

¹¹⁸³ NICOLAS, *Les profondeurs*, p. 412-413.

¹¹⁸⁴ 1 Thess 4,3.

Notre travail a montré que telle n'est pas la pensée de saint Thomas d'Aquin, telle n'est pas sa vision raisonnée de l'« économie du salut » personnelle. Pour lui, Dieu est partout, agit partout et en *tous* les stades de notre vie chrétienne quotidienne. Il n'est pas que l'initiateur ou le coopérant ; il est plus que cela : l'agent principal. Il est non seulement l'aboutissement mais aussi le « paracheveur ». Il n'est pas qu'au début de l'agir humain, comme initiateur, ni qu'à sa fin, comme Béatitude éternelle. Il en est le Moyen. Radical par la grâce sanctifiante, car celle-ci nous incorpore au Christ « qui, comme homme, est pour nous la voie qui mène à Dieu », comme le dit saint Thomas dans le Prologue qui justifie le plan de la *Somme théologique*¹¹⁸⁵. Efficace par l'action infaillible de la grâce actuelle.

Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins. (Phil. 2,13)

La vision de saint Thomas est, on le voit, on ne peut plus biblique. Et féroce-ment radicale, car il comprend ce texte de saint Paul à la lettre¹¹⁸⁶.

La noblesse et la dignité de la vie humaine terrestre sont d'être morales. La fin, le « pourquoi » de l'existence du genre humain et de chacun d'entre nous est la béatitude éternelle¹¹⁸⁷. Pour être capable de cette fin « divine » il fallait un agir divin. Dieu en donnant à l'homme une telle finalité lui en a donné aussi les moyens¹¹⁸⁸. Et de même qu'il avait accordé à nos premiers parents l'état de grâce avant tout mérite¹¹⁸⁹ puisque c'est lui qui veut aimer et donne à l'homme ce qui lui faut afin d'être aimable¹¹⁹⁰, ainsi en a-t-il fait semblablement pour nous, hommes à la nature blessée. Etre en état de grâce ne signifie pas d'abord « être capable du ciel », mais « permettre à Dieu de nous aimer », ici-bas, maintenant. Il nous a créé afin que nous participions à son bonheur qui consiste justement à aimer, à une relation d'amour. Mais il n'a pas attendu notre mort pour qu'il puisse nous aimer. Il nous a donné dès ici-bas tout ce qu'il faut, tout ce dont il a besoin pour nous aimer et tout ce dont nous avons besoin pour répondre à son amour, car l'amour est une amitié,

¹¹⁸⁵ I q.2.

¹¹⁸⁶ Cf. I-II q. 109 a.2; I q.105 a.4; I-II q.9 a.6; III q.13 a.4 ad 2^{um}; q.18 a.1.

¹¹⁸⁷ Cf. I-II q.3 a.8.

¹¹⁸⁸ Cf. I-II q.109 a.5.

¹¹⁸⁹ Cf. I q.95 a.2 ; J.-P. TORREL, « Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 168-175.

¹¹⁹⁰ « Ce qui agréé à Dieu dans un homme est causé par l'amour divin » (I-II q.110 a.1 ad 1^{um}).

communication et don de soi réciproque¹¹⁹¹. Dieu a donné à l'homme ce qu'il a et ce qu'il a, c'est ce qu'il est : il l'a divinisé en le rendant déiforme par la grâce, participation à sa nature, non seulement en son être, non seulement dans son intention ou désir, par la foi et la charité, mais aussi par sa présence personnelle réelle — Nicolas ne craint pas de l'appeler « ontologico-affective » —, mais aussi en son agir. « La vertu morale infuse, c'est l'honnêteté humaine appropriée à l'intimité divine »¹¹⁹². Dans l'homme en état de grâce, rien n'échappe à la grâce, rien n'échappe à l'agir divin en nous, si ce n'est le péché. Cette surnaturalisation de notre être et de nôtre agir n'est donc pas « plaquée », superficielle et encore moins métaphorique ou purement intentionnelle mais réelle, ontologique¹¹⁹³. L'homme en état de grâce est réellement divinisé dans son être le plus profond, l'essence de l'âme, pour pouvoir *agir divinement. Agere sequitur esse*.

* * * * *

Il nous semble avoir réussi à montrer que l'être humain en état de grâce est surnaturalisé de part en part et que l'enracinement ontologique de la grâce et des vertus morales infuses n'est pas un vain mot ou une métaphore mais bien une réalité « de tous les jours ». Ceci ne veut pas dire que la nature humaine disparaîtrait ou n'aurait plus de rôle à jouer — sorte de « surpernaturalisme » qui ne serait rien d'autre qu'un excès de mysticisme exacerbé — mais qu'elle est par les vertus morales infuses d'une part mise tout au service de l'action divine, pouvant par ailleurs lui rendre la vie difficile à raison de ses inclinations désordonnées, et d'autre part elle-même corrigée, réordonnée, restaurée selon ce qu'elle devrait être, selon ce qu'elle fût en nos premiers parents, selon ce qu'elle sera au ciel, la vertu morale infuse impérant à chaque fois un acte naturel correspondant dont l'aboutissement est une vertu acquise.

¹¹⁹¹ Cf. II-II q.23 a.1.

¹¹⁹² BERNARD, *La Vertu*, t.2, p. 450.

¹¹⁹³ TORREL, *Maître spirituel*, p. 243.

A voir ton ciel, ouvrage de tes doigts,
la lune et les étoiles, que tu fixas,
qu'est donc le mortel, que tu t'en souviennes,
le fils d'Adam, que tu le veuilles visiter ?

A peine le fis-tu moindre qu'un dieu;
tu le couronnes de gloire et de beauté,
pour qu'il domine sur l'oeuvre de tes mains;
tout fut mis par toi sous ses pieds. (Ps 8,4-7)

Perfectum die natale sanctae Thomae Aquinatis in coelo

Rotkreuz (ZG), le 7 mars 2008

BIBLIOGRAPHIE

- Abel, J., « L'influence de la charité dans la vie morale. Une controverse entre commentateurs de saint Thomas », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 27 (1970) 56-74.
- Aertsen, J., *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden-New York-Cologne, 1988.
- Anscombe, G. E. M., « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* 33, 124 (January 1958)
- Aubert, J.-M., « Vertus », *DiSpi* t.16, 1992, col. 485-497.
- Aubert, J.-M., « La spécificité de la morale chrétienne selon s. Thomas », *Vivre et croire, chemins de sérénité* (coll.), Paris, 1974, 61-84.
- Aubert, J.-M., *Vivre en chrétien au XXe siècle*, t.1, Mulhouse, 1976.
- Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1989³.
- Aumann, J., « Mystical experience, the infused virtues and the gifts », *Angel* 58 (1981) 33-54.
- Bernard, R., *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Vertu, t. 2 (Ia-IIae, QQ. 61-70)*, Paris - Tournai - Rome, 1935.
- Billot, L., *De virtutibus infusis*, Rome, 1921.
- Bizzari, P., Il « 'de gratia' della summa theologiae di san Tommaso d'Aquino secondo le interpretazioni di alcuni studiosi recenti », *Doctor communis* 30 (1977) 339-377.
- Bliguet, M.-J., « Le point d'insertion de la grâce dans l'homme d'après S. Thomas », *RSPT* 12 (1923) 47-56.
- Böckle, F., *Fundamentalmoral*, München 1985⁴.
- Bonino, S.-T. (sous la dir. de), *Surnaturel*, n° spécial *RT* 102 (2001), Toulouse.
- Borella, J., *Le sens du surnaturel*, Genève, 1996.
- Boublik, V., *L'azione divina "praeter ordinem naturae" secondo S. Tommaso d'Aquino*, Rome, 1968.
- Bouchaud, C., « La croissance des vertus », *VS Suppl.* 52 (1960) 5-35.
- Bouillard, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*, Paris, 1944.
- Boyer, Ch., « Nature et surnaturel dans le Surnaturel du P. de Lubac », *Greg* 28 (1947) 379-395.
- Brinktrine, J., *Die Lehre von der Gnade*, Paderborn, 1957.
- Brogie (de), G., « Charité », *DiSpi* t.2, 1953, col. 508-691.
- Brunner, F., « Le dernier argument du Phédon de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme », *RSPT* 70 (1986) 497-520.
- Bullet, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1956.
- Cartechini, S., « La grazia come partecipazione della natura di Dio », *Divinitas* 25 (1981) 231-235.
- Cessario, Romano, "The Meaning of Virtue in the Christian Moral Life. Its Significance for Human Sciences", *The Thomist* 53 (1959) 67-79.
- Cessario, R., *The Moral Virtues and the Theological Ethics*, Notre Dame, 1991.
- Cessario, R., *The Virtues, or, The Examined Life*, Münster-Hamburg-Berlin-London, 2002.
- Chantraine, G., « Surnaturel et destinée humaine dans la pensée occidentale selon de Lubac », *RSPT* 85 (2001) 299-312.
- Chenu, M.-D., « La surnaturalisation des vertus », *BT* (1932) 93*-96*.
- Chenu, M.-D., « Recension », *BT*(1936) 788.

- Chenu, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal - Paris, 1950.
- Chenu, M.-D., *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1957.
- Coerver, R. F., *The Quality of Facility in the Moral Virtues*, Washington, 1946.
- Combes, A., « Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Essai d'exégèse thomiste », in *Miscellanea Antonio Piolanti*, Rome, 1964.
- Composta, D., *La nuova morale e suoi problemi. Esame sistematico alla luce del pensiero di San Tommaso*, Rome, 1990.
- Congar, Y. M. J., « Le Saint Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral », *Tommaso d'Aquino* (Rome-Naples Symp.) I, 175-187.
- Corvez, M., « Gratia Christi » (recension du livre du P.H.Rondet), *RT* 48 (1948) 525-537.
- Corvez, M., « Motion divine et grâce actuelle », *RT* 49 (1949) 225-241.
- Couesnongle, V. de, « La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote », *RSPT* 38 (1954) 658-680.
- Couesnongle, V. de, « La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote? », *RSPT* 38 (1954) 658-680.
- Crosignani, G., *La theoria del naturale e del soprannaturale sec. S. Tommaso d'Aquino*, Piacenza, 1974.
- Delhay, P., « Pourquoi une morale révélée? », *Tommaso d'Aquino* ((Rome-Naples Symp.) V, 128-134.
- Demar, Th., Laversin, F., " Accroissement des vertus ", *DiSpi* t.1, 1937, col. 138-166.
- Demar, Th., Questions disputées de science morale, *RSPHTh* 26 (1937) 286-294.
- Demar, Th., « Conversion et grâce » (recension de H. Bouillard), *BT* 7 (1943-1946) 46-58.
- Demmer, K., "Optionalismus - Entscheidung und Grundentscheidung", in *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"* (sous la dir. de D. Mieth), Freiburg - Basel - Wien, 1994, 69-87.
- Dockx, S. I., *Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948.
- Doolan, A., *Sanctifying Grace*, Cork, 1953.
- Dublanchy, E., " Charité ", *DTC* t.2, 1905, col 2217-2266.
- Elders, L., *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, 1995.
- Elders, L., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin. La nature, le cosmos, l'homme*, Paris, 1994.
- Fabro, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961
- Fairweather, A. W. (sous la dir. de), *Aquinas on Nature and Grace*, Philadelphia, 1954.
- Falanga, A. J., *Charity the Form of the Virtues According to St. Thomas*, Washington, 1949.
- Fatula, M. A., « The Holy Spirit and human actualization through love. The contribution of Aquinas », *Theol. Digest* 32 (1958) 217-224.
- Frenaud, G., « Esprit et grâce sanctifiante », *La pensée catholique* 5 (1948) 25-47.
- Froget, B., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1900.
- Garcia De Haro, R., « La deificazione dell'uomo. Nella luminosità del ministero trinitario », *Divinitas* 17 (1973) 395-401.
- Gardeil, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, 1927.
- Gardeil, A., *Le saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Paris, 1934.
- Gardeil, H. D., *Psychologie. Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t.III., Paris, 1966³.

- Gardeil, H.-D., *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Charité, t.1 (IIa-IIae, QQ. 23-26)*, Paris, 1967.
- Garrigou-Lagrange, R., « Le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit », *VS* 8 (1922) 124-136.
- Garrigou-Lagrange, R., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 vol., Saint-Maximin, 1923.
- Garrigou-Lagrange, R., *De Revelatione*, t.1, Rome, 1929.
- Garrigou-Lagrange, R., « L'instabilité dans l'état de péché mortel, des vertus acquises », *RT* 43 (1937) 258-262.
- Garrigou-Lagrange, R., « L'Axe de la vie spirituelle et son unité », *RT* 43 (1937) 347-360.
- Garrigou-Lagrange, R., *De gratia*, Turin, 1946.
- Garrigou-Lagrange, R., *De virtutibus*, Turin, 1949.
- Garrigues, J.-M., « La doctrine de la grâce habituelle dans ses sources », *RT* 103 (2003) 179-202.
- Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas Aquin*, Paris, 1953².
- Gervais, M., « Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », *I Thomas d'Aquin (Symp.)*, *LTP* 30 (1974) 333-348.
- Gilby, T., « The Play of Grace », *The Life of Spirit* 13 (1958) 263-270.
- Gilleman, G., *Le primat de la charité. Essai méthodologique*, Louvain-Bruxelles-Paris, 1952.
- Gillon, L. B., « La hiérarchie axiologique des vertus morales selon saint Thomas d'Aquin », *Angel* 40 (1963) 3-24.
- Gillon, L.-B., Aux origines de la "Puissance obédientielle", *RT* 47 (1947) 304-310.
- Gilson, E., *Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 1956.
- Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1969⁴.
- Gleason, R. W., *Qu'est-ce que la grâce?* (coll. *Vivre et croire*), Paris, 1965.
- Glossner, M., „Ist Sein gleich Tun? Ist Sein durch Tun?“, *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 15 (1901) 129-146.
- Gnurowski, A., *De virtutibus infusis et acquisitis*, Posan, 1935.
- Gonzales Ruiz, J.-M., *De gratia*, vol. III, Madrid, 1950.
- Goupil, A., *Les vertus*, Paris, 1935-1938.
- Graf, Th., *De subjecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticam usque ad medium saeculum XIV.*, Rome, 1934-1935.
- Greenstock, D. L., „Exemplar Causality and the Supernatural Order“, *Thom* 16 (1953) 1-31.
- Gründel, J., *Fragen an den Moraltheologen*, Munich, 1969.
- Gründel, J., *Normen in Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute*, Munich, 1984².
- Guérard des Lauriers, L.-B., « La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle », *Ath* 6 (1945) 276-325.
- Guérard des Lauriers, L.-B., « Notes complémentaires », *Ath* 7 (1946) 263-264.
- Guibert, J. de, « Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra-humain d'après saint Thomas », *RAM* 3 (1922) 394-411.
- Hamain, L., « Morale chrétienne et réalités terrestres. Une réponse de St. Thomas d'Aquin. La béatitude imparfaite », *RTAM* 35 (1968) 134-76, 260-90.
- Harvey, J. F., « The Nature of the Infused Moral Virtues », in *Proceedings of the Tenth Annual Convention of the Theological Society of America*, 1955, 172- 217.
- Heinrichs, J., « Ideologie oder Freiheitslehre. Zur Rezipierbarkeit der thomistischen Gnadenlehre von einem tranzendentaldialogischen Standpunkt », *TP* 49 (1974) 395-436.

- Héris, Ch.-V., *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Grâce (Ia-IIae, QQ. 109-114)*, Paris-Tournai-Rome, 1961.
- Héris, Ch.-V., *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Le gouvernement divin (Ia, QQ. 103-109)*, Paris - Tournai - Rome, 1959.
- Hilpert, K., *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf, 1980.
- Huerga, A., « Limites del amor deificante », in *Atti del Congresso internazionale, 500-510 (Rome-Naples 17/24 Aprile 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario. Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. IV: « Problemi di Theologia »*, Naples, 1976.
- Hugon, E., « Vertus actives et vertus passives. Vertus naturelles et vertus surnaturelles », *RT* 16 (1908) 617-629.
- Hugon, E., « La doctrine de saint Thomas sur les accidents et ses applications à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel », *RT* 23 (1918) 144-158.
- Inglis, John, « Aquinas's Replication of the Acquired Moral Virtues: Rethinking the Standard Philosophical Interpretation of Moral Virtue in Aquinas », *Journal of Religious Ethics* 27 (1999) 3-27.
- Joannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*, 3 vol., Turin, 1948.
- Johnson, M. F., « St. Thomas, Obediential Potency, and the Infused Virtues : *De Virtutibus in Communi*, a.10 ad 13 », *RTMA*, supplementa I, 1995.
- Journet, C., *Entretiens sur la grâce*, Paris, 1959.
- Kelly, A. J., « The Gifts of the Spirit : Aquinas and the Modern Context », *Thom* 38 (1975) 192-231.
- Kenny, A., *Aquinas on Mind*, London-Routledge, 1993.
- Klubertanz, G. P., « Une théorie sur les vertus morales "naturelles" et "surnaturelles" », *RT* 42 (1959) 565-575.
- Kuenzle, P., *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*, Fribourg, 1956.
- Labourdette, M., *De la grâce (Cours de théologie morale, Prima-Secundae, q.109-114)*, Toulouse, 1960.
- Labourdette, M., *La charité (Cours de théologie morale, Secunda-Secundae, q.23-46)*, Toulouse, 1960.
- Labourdette, M., *Les actes humains (Cours de théologie morale, Prima-Secundae, q.6-48)*, Toulouse, 1960.
- Labourdette, M. M., « Consortes divinae naturae », in *Mélanges à la mémoire de Charles de Coninck*, Québec, 1968, 199-204.
- Lachance, C.-M., « La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif », *Revue de l'Université d'Ottawa* 26 (1956) 23*-51*, 75*-89*.
- Lachance, C.-M., « Le sujet de la grâce et sa guérison selon saint Thomas », *Etudes et Recherches IV-V, Théologie, Cahiers II-III*, Ottawa-Montréal, 1944, 9-178.
- Ladrille, G., « Grâce et motion divine chez saint Thomas d'Aquin », *Sales* 12 (1950) 37-84.
- Laneau, L., *De la déification des justes*, Genève, 1993.
- Lanfranco, A., *La necessità delle virtù infuse sec. S. Tommaso*, 1942.
- Larchet, J.-C., *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.
- Lauriers, G. des, « La théologie de S. Thomas et la grâce actuelle », *Ath* (1945) 276-325.
- Lauversin, F., « L'accroissement des vertus », *DiSpi* t.1, col. 138 ss.
- Lehner, M., « Caritas als Produzentin von Soziallehre », *ThPQ* 149 (2001) 237-246.
- Leirens, J., *La théorie des vertus dans la Question Disputée De virtutibus in communi de saint Thomas d'Aquin*, Rome, Pontificia Universitas Sancta Crucis, Facultas Filosofia, 2002.

- Lemonnyer, E. L., *Notre vie divine*, Paris, 1936.
- Letter, P. de, " De ratione meriti sec. s. Thomam ", *Analecta gregoriana* vol. XIX (sectio B; n.9), 1939, 151s.
- Lévy, A., *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, 2006.
- Lobato, A. (sous la dir. de), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Roma, 2-5 Gennaio 1986*, Massimo-Milano, 1987.
- Long, S. A., *The theological Grammar of the Moral Act*, Ave Maria, FL. , 2007.
- Lottin, O., « Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? », *RTAM* 20 (1953) 13 ; 21 (1955) 101-129.
- Lottin, O., *Principes de morale*, 2 vol., Louvain, 1947.
- Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t.III, 2e partie, *Problèmes de morale*, Gembloux, 1949.
- Lubac, H. de, *Surnaturel*, Paris, 1946.
- Lubac, H. de, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965.
- Lubac, H. de, *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, 1980.
- Mangillo, D., « La fondazione dell'agire nel prologo della I-II », *Sap* 27 (1974) 261-271.
- Mangillo, D., « Potere normativo della "ratio" nella Legge Nuova », *Agelicum* 51 (1974) 169-185.
- Manser, G., *Das Wesen des Thomismus. Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese*, Fribourg-Paris, 1935-1938.
- Maquart, F.-X., *Elementa philosophiae. Tomus II. Philosophia naturalis*, Paris, 1937.
- Marimon Batllo, R., « Orden natural y orden sobrenatural en S. Tomas de Aquino. Un reajuste del llamo "humanismo integral" en cristiano », *Sap* 33 (1978) 17-38.
- Maritain, J., *Science et Sagesse*, Paris, 1935.
- Mazzella, C., *De virtutibus infusis*, Rome, 1884.
- McIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, Ind., 1984².
- McKay, A. M., *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*, Notre Dame, Indiana, 2004.
- Meersch (Van der), J., "Grâce", *DTC* t.6/2, 1924, col.1554-1687.
- Melina, L., *La morale entre crise et renouveau*, Paris, 1995.
- Michel, A., « Vertu », *DTC* t.15/2, 1948, col.2739-2800.
- Michel, A., « Quel rapport peut-il exister entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles? », *L'Ami du clergé* 63 (1953) 443-452.
- Michel, A., « Grâce sanctifiante et et ordre surnaturel », *L'Ami du Clergé* 69 (1959) 465-468.
- Mieth, D. (sous la dir. de), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"*, Freiburg - Basel - Wien, 1994.
- Mirkes, Renée, *Aquinas on the Unity of Perfect Moral Virtue and its Significance for the Nature-Grace Question*, Milwaukee, 1995.
- Mitchell, J., « Nature and Surnature. I. St. Thomas' Doctrine », *Downside Revue* 70 (1952) 23-36.
- Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Philosophes médiévaux 6, Louvain-Paris, 1963
- Moreau, J., *Le sens du platonisme*, Paris, 1967.
- Mulard, R., « La réalité de la grâce dans nos âmes », *RSPT* 12 (1923) 154-169.

- Munoz Cuenca, J. M., « Doctrina de Santo Tomas sobre los dones del Spiritu Santo en la Suma teologica », *Ephemerides Carmeliticae* 25 (1974) 157-243.
- Neveur, E., "Les vertus morales surnaturelles", *Revue Apologétique* 59 (1930) 396-406.
- Nicolas, J.-H., « La grâce et le péché », *RT* 45 (1939) 252-255.
- Nicolas, J.-H., *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969.
- Nicolas, J.-H., « Grâce et divinisation », in *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea per Louis Bertrand Gillon, o.p. A cura della Pontificia Università S. Tommaso*, Rome-Milan, 1982, 35-62.
- Nicolas, J.-H., « Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains », *RTR* 95 (1995) 399-416.
- Nicolas, M.-J., « Réflexions sur la doctrine thomiste de la grâce », *RT* 58 (1958) 645-653.
- Nussbaum M., et Oksenberg A. (éd), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, 1992.
- O'Meara, « Virtues in the Theology of St. Thomas », *Theological Studies* 58 (1997) 254-285.
- Osuna, A., « Distinction entre virtutes naturales a infusas y su significado en la vida de la Iglesia, según santo Tomás », *CT* 93 (1966) 87-145.
- Ouwerkerk, C. A. J. van, *Caritas et Ratio: Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après s. Thomas d'Aquin*, Niymegen, 1956.
- Parent, J.-M., *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne, Etudes et Recherches IV-V, Théologie, Cahiers II-III*, Ottawa-Montréal, 1944.
- Patfoort, A., *Saint Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie*, Paris, 1983.
- Pègues, Th., *Commentaire littéral de la Somme théologique*, 21 vol., Toulouse-Paris, 1907-1932.
- Pence, G. E., « Recent Work on Virtues », *American Philosophical Quarterly* 21 (1984) 281-297.
- Pesch, O. H., « Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre », *FZPT* 21 (1974) 359-391.
- Pesch, O. H., « The Theology of Virtue and Theological Virtues », in *Changing Values and Virtues (Concilium Series, sous la dir. de Dietmar Mieth and Jacques Pohier)*, Edinburgh, 1987, 81-100.
- Pinckaers, S., " Habitude, Habitus ", *DiSpi* t.7/1, 1969, col. 1-11.
- Pinckaers, S., " Infus ", *DiSpi* t.7/2, 1971, col. 1729-1732.
- Pinckaers, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et dsicussion*, Fribourg-Paris, 1986.
- Pinckaers S. et C. J. Pinto de Oliveira (sous la dir. de), *Universalité et permanence des Lois morales*, Fribourg-Paris, 1986.
- Pinckaers, S., *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Luxembourg, 1996.
- Pinckaers, S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, 1992³.
- Pinckaers, S., *Notes et Appendices à Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Béatitude, (I-II QQ. 1-5)*, Paris-Tournai-Rome, 2001.
- Pinto de Oliveira, C.J. et S. Pinckaers (sous la dir. de), *Universalité et permanence des Lois morales*, Fribourg-Paris, 1986.
- Pinto de Oliveira, C. J., « La finalité dans la morale thomiste. La métaphysique de la fin au service d'une éthique du bonheur évangélique », *Angel* 69 (1992) 301-326.
- Potter, J., *The Recovery of Virtue*, Louisville, 1990.
- Porter, J., « The Subversion of Virtue. Acquired and Infused Virtues in the Summa Theologiae », *Annal of the Society of Christian Ethics* 12 (1992) 19-41.
- Porter, J., *Moral action and Christian ethics*, Cambridge, 1995.

- Ramirez, J. M., *De hominis beatitudine in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio* (QQ. I-V). *Opera omnia*, 5 vol., Madrid, 1972.
- Ramirez, J. M., *De actibus humanis in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio* (QQ. VI-XXI). *Opera omnia*, 4 vol., Madrid, 1972.
- Ramirez, J. M., *De habitibus in communi in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio* (QQ. IL-LXX). *Opera omnia*, 2 vol., Madrid, 1973.
- Ratzinger, J., « Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms », in: *Einsicht und Glaube. Festschrift Gottlieb Söhngen z. 70. Geburtstag* (sous la dir. de J. Ratzinger et H. Fries), Fribourg en Br.-Bâle-Vien, 1962, 135-149.
- Riaud, A., *L'action du Saint-esprit dans nos âmes*, Paris, 1957.
- Rivière, J., « Mérite », *DTC* t. 10/1, 1928, col.574-585, 1928.
- Rondet, H., « Nature et surnaturel dans la théologie de S. Thomas d'Aquin » (recension du livre de Bouillard, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*), *RSR* 33 (1946) 92-114.
- Rondet, H., *Gratia Christi, Essai d'histoire du dogme et de la théologie dogmatique*, Paris, 1948.
- Rondet, H., « La divinisation du chrétien », *NRT* 71 (1949) 449-476, 561-588.
- Rondet, H., *Essai sur la théologie de la grâce*, Paris, 1964.
- Roswadowski, A., « Distinctio potentiarum a substantia sec. doctrinam S. Thomae », *Greg* 16 (1935) 272-281.
- Ruini, C., *La trascendenza della grazia nella teologia di s. Tommaso d'Aquino*, Rome, 1971.
- Rulands, P., « Das übernatürliche Existential », *ZkTh* 123 (2001) 237-268.
- Saint-Jean, V., *Le caractère surnaturel des vertus infuses chez saint Thomas d'Aquin*, Sherbrooke, 1965.
- Sanchez Sorondo, M., *La gracia como participacion de naturaleza en San Toma*, Salamanca, 1978.
- Scheeben, M.-J., *Les merveilles de la grâce divine*, Paris, 1940⁴.
- Schockenhoff, E., *Bonum hominis : Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987.
- Schöllgen, W., « Die Lehre von der Tugend bei Thomas von Aquin und die Kritik Nietzsches an der christlichen Ethik », *Cath* 6 (1937) 62-80.
- Schüller, B., *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf, 19873.
- Sherwin, M., *By Knowledge and by Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington, 2005.
- Somme, L.-T., *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, Paris, 1997.
- Somme, L.-T., *Thomas d'Aquin, La divinisation dans le Christ*, Genève, 1998.
- Stufler, J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*, Innsbruck, 1923.
- Terrien, J.-B., *La grâce et la gloire*, 2 tomes, Paris, 1897.
- Teselle, E. A. jr., *Thomas and the Thomists on Nature and Grace: An interpretation of the Theological Anthropology of Thomas Aquinas in the Light of Recent Scholarship*, New Haven, 1963.
- Tonneau, J., « Où commence dans la Somme le traité de la grâce? », *Bull. du Cercle Thomiste* 67 (1974) 3-11.
- Torrel, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg-Paris, 2002².
- Torrel, J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg-Paris, 2002².
- Torrel, J.-P., « Dieu conduit toutes choses vers leur fin. Providence et gouvernement divin chez saint Thomas d'Aquin », in: J. A. Aertsen, (sous la dir. de), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektive im Mittelalter* (coll. *Miscellanea Mediaevalia* 29), Berlin-New York, 2001.

- Torrel, J.-P., « Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin », in *Surnaturel* (sous la dir. de S.-T. Bonino), n° spécial RT 102 (2001) 167-202.
- Tucci, R., *La specificazione delle virtù infuse sec. S. Tommaso*, Rome, 1961.
- Urmanowicz, V., *De formatione virtutum a caritate seu de caritate, qua forma virtutum secundum doctrinam sancti Thomae Aquinatis*, Vilna, 1931.
- Utz, F. M., *De connexion virtutum moralium inter se*, Vechta in Oldenburg, 1937.
- Utz, F., *Anmerkungen und Kommentar der deutsch-lateinischen Summa theologica, 11. Bd. Grundlagen der menschlichen Handlung (Ia-IIae QQ. 49-70)*, Salzburg - Leipzig, 1940.
- Vallery, J., *L'identité de la morale chrétienne*, Louvain-la-Neuve, 1976.
- Vanni Rovighi, Sofia, *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Milano, 1972.
- Vannier, M.-A., « creato », « conversio », « formatio » chez S. Augustin, Fribourg, 1991.
- Verneau, R., *Philosophie de l'homme*, Paris, 1956.
- Vooght, V. de, « Les vertus morales infuses », *EphTheolLovan* 19 (1933) 232-242.
- Waldmann, M., *Das Mysterium der christlichen Tugend nach Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1926.
- Wawrykow, J. P., *God's Grace and human action. 'Merit' in the theology of Thomas Aquinas*, Notre-Dame-Londres, 1995.
- Weber, E. H., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974.
- Weisheipl, J. A., *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*, Paris, 1993.
- Wilder, A., « St. Tomas and the real Distinction of the Potencies of the Soul from its Substance, L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino », in *Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Roma, 2-5 Gennaio 1986*, Milano, 1987, 431-454.
- Williams, C., *De multiplici virtutum forma juxta doctrinam s. Thomas Aquinatis. Expositio synthetico-speculativa*, Rome, 1954.
- Zalba, M., *Theologia Moralis, Summa I: Theologia Moralis Fundamental*, Madrid, 1952.