

(BULLETIN
DE LITTÉRATURE
ECCLESIASTIQUE

Publié par l'Institut
Catholique de Toulouse

(J rûneelrtel)

N. It — JANVIEK-MAKS 1944

MARQUETTE UNIVERSITY.

FEB 131961

LIBRARt

31, Hue âe 1. 1 onâfrtf*

TOULOUSE

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

Le Bulletin paraît tous les trois mois.

Prix de l'abonnement : 50 francs.

Pour le pays étranger» pouvant recevoir de» imprimés 70 francs»

Prix du numéro : 15 francs

La correspondance, le montant des abonnements et les ouvrages pour comptes rendus doivent être adressés à la DIRECTION du BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE, 11, rue de la Fonderie, Toulouse (Haute-Garonne).

Les abonnements non refusés et non posés seront recouverts par traite postale, les frais de recouvrement étant à la charge de l'abonné.

On peut payer par mandat-carte rose adressé au nom de l'Institut Catholique de Toulouse, au « Bureau de chèques postaux de Toulouse. compte-courant n° 3333 ».

1954, n° 1, p. 1-100

■ SOMMAIRE



Diocèse de religion, Rend Houcade.

La session VI du Concile de Trente, sur la justification (-uil), Ferdinand Cavallera.

W. S. et C. M. Q. V. E. B. : La sagesse divine et la théanthropie : Du Verbe incarné (Agnus Dei), Serge Botgakov. Collected récentes. — Le divorce et le clergé dans la Russie de l'Armistice et de l'après-guerre, Chan. B. Le Picard, Conseils agricoles d'un praticien, G. Baïnoty.

CIHOMQLE DE L'INSTITUT.

La Vertu de Religion

La division des vertus en vertus théologiques et vertus morales est classique. Elle n'est pas, pour autant, au-dessus de toute critique. S'il est vrai, en effet, que la vertu morale est celle qui perfectionne l'homme en tant qu'être moral, c'est-à-dire en tant que cause libre ordonnée à une fin dernière et soumise à une loi, les vertus théologiques qui l'adaptent immédiatement à sa fin surnaturelle et mettent ses facultés humaines en harmonie avec celle-ci, sont, au premier chef, des vertus morales, sans en excepter la foi, vertu d'ordre intellectuel, il est vrai, mais étroitement liée à une certaine rectitude de la volonté, en l'absence de laquelle elle ne saurait exister : d'où il suit que son acte est, en tant qu'adhésion aux vérités révélées, un acte humain et un acte moral, encore qu'élevé par la grâce. Il faudrait donc dire que la vertu morale est un genre qui comprend deux espèces, savoir : la vertu théologique ou théologique et celle que l'on pourrait appeler anthropologique, parce qu'elle dispose et ordonne l'homme par rapport à lui-même ou à ses semblables et généralement à tout ce qui s'interpose entre lui et Dieu, fin suprême. Car c'est bien ainsi que l'on entend la vertu morale dans son opposition traditionnelle à la vertu théologique.

Dira-t-on, pour expliquer et justifier les termes de cette distinction, que l'appellation de vertu morale a été empruntée purement et simplement à la nomenclature des vertus dites humaines, et, par conséquent, naturelles, le lieu qu'on peut la trouver chez des auteurs qui n'avaient aucune notion de la vertu théologique, notamment dans Aristote au premier livre de son *Ethique* (1), où le Philosophe distingue une double catégorie de vertus, savoir les vertus intellectuelles et les vertus morales, les premières n'intéressant que le bien de l'intelligence, tandis que les secondes concourent à rectifier les puissances appetitives ? Cette remarque

(1) *Ethic. Nicom.*, l. I. c. 13.

vaut, sans doute, connue explication, mais non comme justification, car elle donne lieu de regretter que les théologiens, en invoquant l'autorité du Stagirite, n'aient pas procédé à une double mise au point, pourtant indispensable: d'abord, en ce qu'ils ont traité son texte comme une sorte de lettre intangible, car dès l'instant où ils juxtaposaient les vertus dont il s'agit et les vertus théologiques à la manière de deux groupes en quelque façon complémentaires, il ne devait pas leur échapper que les unes et les autres avaient un genre prochain commun qui ne pouvait pas être celui de vertu, ce dernier notant que le genre éloigné, mais celui de vertu morale, tout au moins dans l'hypothèse de l'existence de vertus surnaturelles autres que les vertus théologiques, hypothèse exclue, on le sait, par Duns Scot (a), mais pleinement admise, après Je Maître des Sentences (3), par saint Thomas (4) et saint Bonaventure (5). Il est clair, en effet, que cette existence étant posée, les deux groupes de vertus que nous considérons divisent immédiatement le genre de la vertu morale infuse, tandis que, cette même existence étant niée, la vertu morale se divisera en vertu morale infuse, devenue une sorte d'équivalent de vertu théologique, et vertu morale acquise, raison commune des vertus proprement humaines, appartenant au groupe opposé. Il fallait donc, en tout état de cause, modifier le sens de la terminologie aristotélicienne, en faisant de la vertu morale la raison générique commune des vertus théologiques et des vertus de moindre excellence qui complètent l'armature morale de l'être humain.

Mais il fallait aussi, d'autre part, rectifier la doctrine du Philosophe en ce quelle a d'insuffisant dans sa conception de la vertu. Car, bien que, dans le septième livre de son Ethique (6), il fasse mention de certaine vertu supérieure qu'il appelle héroïque ou divine — ἡρωϊκὴν τινα καὶ Θεϊαν (ἀρετήν) — caractérisée par une hauteur d'inspiration qui dépasse la commune mesure, le concept de vertu théologique lui demeure totalement étranger, ce qui fausse nécessairement, on le comprendra plus loin, tout l'enseignement de son

1) *In Sent.*, d. 36, q. un.

(2) *3 Sent.*, d. 33.

(4) *Ia-IIae*, q. 63, a. 3.

(5) *In Sent.*, d. 33, q. 5.

(6) *Ethic. Nicom.*, l. 7, c. 1.

Ethique. Certes, il ne pouvait avoir le pressentiment ou le soupçon de la vertu théologale infuse, mais nous verrons par la suite que la vertu théologale, au sens propre du terme, appartient aussi à l'ordre des vertus naturelles et qu'un système de vertus acquises d'où toute vertu théologale est absente est essentiellement incomplet.

On ne saurait donc alléguer à l'appui de la division qui a prévalu dans les écoles et dans l'usage commun aucune raison vraiment valable. Il est, du reste, digne de remarque que, durant de longs siècles, à la suite de saint Ambroise qui paraît avoir usé le premier de ce vocable dans son commentaire de saint Luc (7), les auteurs ecclésiastiques s'en sont tenus à la dénomination de « vertus cardinales » au sens de vertus principales, non, certes, pour attribuer à ces vertus quelque avantage par comparaison avec la foi, l'espérance et la charité, mais pour distinguer, parmi les vertus que l'on devait, plus tard, appeler morales, celles que l'on doit, à des titres divers, considérer comme possédant avec une certaine prééminence, une naturelle priorité dans leur classification, aussi bien que dans leur genèse. C'est ainsi que parle encore Pierre Lombard (8), et jusqu'à saint Bonaventure, en son commentaire de cette distinction (9). Sans doute, cette façon de confronter les vertus théologiques et les autres ne jette aucune lumière sur la manière dont elles s'ordonnent entre elles logiquement et ontologiquement, mais, du moins, elle échappe au reproche de faire un trait différentiel de ce qui est essentiellement un caractère commun.

Mais cette réserve étant faite une fois pour toutes et à titre purement spéculatif, nous n'entendons point nous écarter, dans les pages qui suivent, du vocabulaire en usage et acceptant pratiquement la distinction courante des vertus théologiques et des vertus morales, cardinales ou autres, nous voudrions examiner à laquelle de ces deux catégories il convient de rattacher la vertu, infuse ou acquise, qui dispose la créature intelligente à reconnaître par un culte spécial de révérence et d'honneur l'excellence de Dieu, premier principe et maître absolu de toutes choses, établis-

(7) *Pair*, t. 15, 1653.

(8) *Sent*, d. 33.

(9) Cf. *Breviloq. et Centioq*

Sant ainsi entre elle et son créateur un bien spirituel qui *la fait justement* appeler vertu de Religion.

°
A A

Le sentiment des théologiens à cet égard ne laisse place à aucun doute. La religion n'est pas une vertu théologique. « C'est, dit Suarez (10), renseignement de saint Thomas (2^e 2^o, q. 81, a. 4 et 5). C'est, à ce même endroit, celui de Cajetan, et communément de tous les théologiens dans leur commentaire des Sentences (in 3uin, d. 9)... Il se dégage du sentiment commun de l'Eglise, lequel n'admet que trois vertus théologiques, celles dont il est dit singulièrement dans saint Paul (i Cor. xm, i3): « Maintenant, ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ». Et Suarez d'ajouter : « Les vertus étant suffisamment divisées comme elles le sont, il en résulte que la religion est une vertu morale... et telle est la position commune. Seul, Durand (in 4^o d. 14, q- a dit qu'elle est en partie morale et en partie quasi théologique.., mais on ne peut approuver ce langage, et Durand lui-même, au 3^o livre des Sentences, dist. 9, s'exprime tout autrement, car il la qualifie purement et simplement de morale, comme elle l'est en effet. »

Cette brève recension de Suarez appelle toutefois un correctif au sujet de saint Bonaventure, de qui le sentiment complexe se ramène aux points suivants (11) : l'hommage que nous rendons à Dieu comporte des actes soit intérieurs, soit extérieurs. C'est dans les premiers que consiste excellemment le culte; les seconds ont un caractère de service et sont, comme tels, du nombre des opérations par lesquelles nous entrons en rapport avec autrui pour l'acquittement d'une obligation ou d'une dette à son égard ; ils relèvent donc de la vertu de justice et, plus précisément, de la vertu de religion, qui se compare à la justice comme une espèce à son genre prochain ; tandis que les actes intérieurs, qui ne présentent pas cette caractéristique de service où s'affirme la dépendance du débiteur vis-à-vis d'un ayant droit, relèvent de la vertu théologique, non, certes, d'une quatrième

(10) *Pe religione*, l. 3, cap. 3

vertu, mais de la foi, de l'espérance et de la charité, en tant que le culte intérieur par lequel nous honorons Dieu n'est pas autre chose que l'ensemble des actes de ces trois vertus. D'où il suit que si le mot « latrie » qui, selon son étymologie, signifie service, est réservé, comme il convient, à la désignation des actes extérieurs par lesquels s'accuse notre sujétion vis-à-vis de Dieu, la vertu de latrie dépend exclusivement de la vertu cardinale de justice ; mais si on l'entend, comme il arrive assez communément, des actes tant intérieurs qu'extérieurs, la vertu de latrie comportera une essentielle différenciation qui en fera, selon les cas, soit un élément de vertu cardinale, soit une résultante des trois vertus théologiques *si autem latria dicatur callus interior, cum ille consistat in credendo et diligendo et sperando Deum... sic non ponitur esse virtus cardinalis, sed theologica, non, inquam, ab aliis distincta, sed consequens ad omnes illas...*

Ajoutons au témoignage de Suarez celui de l'un des théologiens les plus récents et les plus qualifiés, le P. Christian Pesch, qui, rangeant à son tour la religion parmi les vertus morales, s'exprime comme il suit au sujet du nombre et de l'identification des vertus qui ont Dieu pour objet propre (12) : « Sans doute, cette doctrine (de l'existence, en nombre absolument fixe, de trois vertus théologiques : foi, espérance et charité) n'est pas si expressément énoncée dans les documents où la théologie prend sa source, qu'il soit hérétique de la nier et d'affirmer, par exemple, l'existence d'un plus grand nombre de ces vertus. Néanmoins, la chose est certaine, *nihilominus res est certa*. Et après avoir cité le texte déjà évoqué de saint Paul, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*, avec quelques passages des Pères qui s'y rapportent, il déclare « Il n'existe, semble-t-il, aucun théologien qui ait dénombré des vertus théologiques autres que les trois précitées, ou qui ait nié que ces trois dernières soient des vertus distinctes. Dès lors que le Concile de Trente énumère explicitement la foi, l'espérance, la charité comme trois vertus distinctes, sans faire mention d'aucune autre vertu, il n'est pas surprenant que les théologiens postérieurs présentent la chose comme tout

(12) *De virtutibus infusis*. Sect. 1, prop 1

à fait certaine : *rem ut plane certam proponunt*. Nous voici donc suffisamment instruits de la thèse fondamentale défendue par les théologiens en cette matière. Il nous reste à indiquer les raisons sur lesquelles elle s'appuie. C'est ce que nous ferons en nous référant principalement aux textes de saint Thomas, de son commentateur Gajelan et de Suarez.

Saint Thomas (13), considérant dans la *Somme*, la fonction propre de la religion, dit quelle consiste à rendre à Dieu le culte qui lui est dû : *religio est quae Deo debitum cultum affert*. Deux choses sont donc ici à distinguer : ce que la religion apporte ou procure, savoir le culte, qui consiste en divers actes (tant intérieurs qu'extérieurs) de caricivi.» honorifique, tels que les sacrifices, et celui à qui ce culte est rendu, c'est-à-dire Dieu. D'où il suit que le culte ou l'ensemble des actes dans lesquels il s'exprime, est la matière propre ou l'objet de la religion, c'est-à-dire ce sur quoi s'exerce l'activité de cette vertu, tandis que, d'autre part, ces memes actes, qui ne sauraient atteindre Dieu directement, lui sont ordonnés comme à leur fin : *unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis*. Il est vrai que, lorsqu'on dit : j'honore Dieu, je l'adore, cet acte semble avoir Dieu même pour objet; mais ce n'est qu'une apparence. Honorer Dieu, c'est lui offrir quelque chose (savoir quelque acte honorifique ou quelque pratique révérentielle) qui implique une protestation de sujétion à son égard : *transit tamen (actus) in rem aliam sicut in objectum et in Deum sicut in finem, quia, colere Deum est aliquid exhibere Deo in protestationem servitutis (i/)*. Or, il PS; de l'essence de la vertu théologique de s'exercer immédiatement sur Dieu comme sur sa matière ou son objet et par suite, la religion, qui ne se rapporte à Dieu que comme à la fin de ses opérations, n'est pas une vertu théologique, mais une vertu morale, encore que la plus excellente de toutes, parce que, ainsi que l'explique l'article 6 de la même question 81, elle se rattache de plus près que toute autre à Dieu, <η tant quelle s'occupe de ce qui est, par destination immédiate, ordonné à l'honneur divin : *in quantum operatur*

(13) *In Sent.*, d. 9 et 33: *S. th.*. 2a. 2ae, q. 81. a. 5.

(14) *In Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, Cf. d. 23. q. 1. a. ad 3um

ea quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ceci, à vrai dire, ne va pas sans une certaine antilogie difficilement explicable. Car, étant amené, dans l'article unique de la question 80 de celle même partie, à préciser la place exacte de la religion dans la hiérarchie des vertus, saint Thomas la range parmi les parties potentielles de la justice, c'est-à-dire parmi les vertus annexes de cette vertu cardinale ou principale, toutes ordonnées à la production de certains actes secondaires, selon la notion même de partie potentielle qui nous est exposée en particulier à la question 48 (art unique) : *partes potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias.* La religion n'est donc pas, comme dans saint Bonaventure, ce que saint Thomas appellerait une partie subjective de la justice, c'est-à-dire une des espèces de cette vertu, vérifiant par conséquent pleinement la définition du genre, mais elle en est seulement une partie potentielle, précisément parce que, tout en possédant certains traits essentiels de la justice, elle déchoit sur un point de la perfection propre de cette vertu, c'est à savoir en ce que, tendant à satisfaire à une obligation de justice relative à Dieu, elle n'y pourvoit, en fait, que très imparfaitement *non lamē potest esse aequale, ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet.*

On comprendrait donc, dans ces conditions, qu'une supériorité fût attribuée à la religion sur les autres vertus annexes de la justice, ou, si l'on préfère, sur les autres vertus morales, hormis la justice elle-même. Mieux encore, si l'on veut, on pourrait soutenir sans invraisemblance qu'elle l'emporte sur la justice, au sens restreint de supériorité précisé par saint Thomas à l'article 4 de la question 66 de la I^e IIae, c'est-à-dire à un titre tout à fait partiel et accessoire (*secundum quid*). Mais il semble beaucoup moins acceptable que l'on donne à une vertu annexe, essentiellement dépendante et ordonnée à des actes imparfaits de justice, la prééminence pure et simple, qui est dans la lettre et la pensée de saint Thomas, sur la vertu principale, réalisatrice de justice parfaite, ou sur les deux espèces qui la divisent, je veux dire la justice commutative et la justice distributive.

Le rapport de la religion à son objet matériel et à sa fin étant déterminé de la sorte, il n'est pas indifférent de se demander comment elle se comporte, selon le même saint

docteur, quant à son *objet* formel, c'est-à-dire quant au motif du culte qu'elle rend à Dieu, lequel constitue, nous le répétons, dans cette même doctrine, son objet matériel dénommé soivent par les théologiens *objectum quod*. Suarez (15) tient pour indubitable non seulement que cet objet formel est Dieu même, considéré dans son excellence, mais que tel est aussi le sentiment de saint Thomas, notamment à l'article 4 de la question 8r. Il est de fait que, dans cet article et dans d'autres endroits plus ou moins parallèles, la religion est mise en relation étroite avec l'excellence divine mais c'est et ce ne peut être que dans un sens tout autre que celui où l'entend Suarez. En effet, le motif de la religion, partie potentielle de la justice, doit être le motif général de toute vertu qui participe à l'essence de la justice, avec une sorte de caractéristique différentielle qui le modifie intrinsèquement. Or, ce motif ou cet objet formel commun, c'est ce que l'on pourrait appeler *ratio debiti solvendi*, c'est-à-dire la note morale qui fait apparaître l'objet matériel comme dû à autrui et soumis, de ce chef, à un acquittement aussi complet que possible : raison ou note qui varie nécessairement selon les divers fondements de la dette ; en sorte que le motif de la religion consistait dans la nécessité commune de satisfaire au droit d'autrui, avec un caractère particulier d'obligation tiré du fondement de la dette dont la charge incombe à cette vertu : et, par suite, l'objet formel de la religion n'est pas, ne peut pas être l'excellence de l'être divin, mais il est et il doit être la raison formelle de dette ou d'obligation qui découle de cette excellence.

Telle est, à n'en pas douter, la seule position que puisse logiquement adopter quiconque fait de la religion une partie — subjective ou potentielle, peu importe — de la justice. Et c'est très exactement celle qui se dégage du texte de la *Somme*. En effet, se demandant à l'article 9 de la question précitée, si la religion est une vertu, saint Thomas répond affirmativement pour cette raison que c'est un bien de rendre à autrui ce qui lui est dû. et qu'il appartient à la religion de rendre à autrui, c'est-à-dire à Dieu, l'honneur qui lui est dû : *Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitam alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est*. Puis, à cette autre question qui fait

'15' De Religione, l. 3. c. 3.

logiquement suite à la précédente la religion est-elle une vertu spéciale, distincte de toutes les autres, il répond à l'article 4 par l'affirmative, en invoquant ce principe qu'une vertu spéciale est celle qui correspond à une raison spéciale de bien. Le bien auquel vise la religion est de procurer à Dieu l'honneur qui lui est dû et qui ne peut lui être dû que pour son excellence, puisqu'un hommage rendu à qui que ce soit ne se justifie que par un motif d'excellence ou de supériorité. Or Dieu possède une excellence singulière, en tant qu'il dépasse infiniment toutes choses et selon tous les modes possibles de transcendance, ou, comme il est dit à l'article 3, en tant qu'il est le premier principe de la création et du gouvernement des choses, *in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum*. D'où il suit qu'un honneur spécial lui est dû, comme nous voyons que, dans les choses humaines, des hommages différents sont dus aux diverses personnalités, suivant leur dignité propre ; il est donc manifeste que la religion est une vertu spéciale. *unde ei (Deo) debetur specialis honor... unde manifestum est quod religio est specialis virtus*. Par* où l'on voit clairement que l'obj?t formel ou le motif de la religion, selon saint Thomas, n'est pas l'excellence divine — ce qui l'assimilerait partiellement aux vertus théologiques; il est encore et toujours, comme pour toute vertu affiliée à la justice, ce que nous avons appelé *ratio rei debitae*, le caractère de chose due et due à Dieu, mais, cette fois, très spécialement due et marquée d'une note d'obligation tout à fait à part, en raison de l'excellence incommunicable de l'être divin.

En regard de l'exposé de saint Thomas, on pourrait, comme dans une concordance, placer celui, beaucoup plus bref, de Duns Scot (16), et l'on constaterait sans peine la conformité substantielle du second avec le premier. Duns Scot, en effet, comprend, sous le vocable de latrie, trois choses, savoir des actes intérieurs de révérence ou d'honneur à l'égard de Dieu, souverain maître, des actes extérieurs tels que sacrifices ou genuflexions, qui servent de signes aux premiers, enfin l'habitus ou disposition stable, acquise par la répétition des uns et des autres et causant dans le sujet un penchant au renouvellement de

(16) *In Sent.*, d 9 < unie.

ivs ηκ'ιμο ειc'trv *Cd habitus*, celle disposition intérieure, on/onnee A des aete.s mo'ialement bons, est donc une vertu, non pointant théologique, parce que son objet immédiat n'est pas le bien incréé, mais l'honneur A rendre au Seigneur incréé *non habet pro objecto immediato bonum increatum, sed honorem deferendum Domino increato*. Elie est donc une vertu morale et se range de préférence sous la justice, en tant que *celle ei satisfait* au droit du supérieur, *potissime continetur sub justitia, qua redditur superiori quod sibi debetur*. Cette position s'éloigne donc sensiblement de celle de saint Bonaventure et coïncide avec celle de saint Thomas, A ceci près que, d'une part, elle n'envisage que la vertu naturelle ou acquise de religion, la vertu infuse du même nom étant, nous l'avons dit, jugée par Duns Scot inexistante, et, d'autre part, elle ne précise pas le rapport de la religion avec la vertu cardinale de justice, tandis que saint Thomas fait ici le plus souvent abstraction du caractère naturel ou surnaturel des choses et s'explique dans le détail sur le rapport mutuel des *habitus* dont il s'agit.

Voyons maintenant ce que Cajetan essaie d'apporter d'éclaircissement A la pensée du maître, et comment Suarez s'est, A son tour, appliqué A justifier les memes conclusions.

La religion, déclare le premier, tient, en un sens, de la vertu théologale, c'est A savoir en ce que Dieu est, non simplement ou proprement son objet, mais son objet *cui*, celui A *qui* le culte est rendu (on reconnaît ici un simple substitut de la formule « Dieu fin du culte ou de la religion même » employée par saint Thomas). Mais, parce qu'elle est une vertu morale, elle n'atteint pas Dieu par ses actes comme objet ou matière sur laquelle elle s'exerce — ce qu'elle atteint, c'est l'esprit même de l'homme, les œuvres humaines et les choses extérieures qui sont sous sa dépendance de l'homme. Sans doute, ceci paraît démenti par la signification littérale de certains mots, car, dit-il, en reprenant une idée que nous avons rencontrée dans saint Thomas, l'action d'honorer Dieu semble se terminer A Dieu même. Mais cela n'est vrai que grammaticalement *quamvis grammaticaliter colere Deum attingere Deum significet*. Selon la vérité des choses, au contraire, nos actes intérieurs, en tant qu'ils sont des actes de religion, rendent A Dieu le culte qui lui est dû, c'est-à-dire lui offrent la partie intellectuelle de nous-mêmes — tel l'acte de dévotion ou de prière* — ou des réa-

lites extérieures (*uatenus religionis mini, dcibilurn Dro eulhmi reddant, hoc esü offerunt Deo vel mentem Îpmni, ul devotio, oratio, w'l exteriora.,, Aetna colendi ad not aul nostra alluujil, offerendo ilia Deo* en sorte que. tout comme, en fléchissant le genou, nous faisons à Dieu, par cet acte même, hommage de nos membres, ainsi, par nos actes d'intelligence et de volonté, et en vertu de ce» acte* mêmes, nous lui faisons hommage de no* facultés Il faut, d'ailleurs, excepter le cas tout à fait accidentel, envisagé aussi par saint Thomas, à l'article 5 de la question 81, ad iuni, où un acte (h* religion est produit sous l'influence ou la motion immédiate d'une autre vertu il revêt, en effet, alors le caractère propre de cette vertu ; par exemple, si l'on prie en demandant Dieu même pour Dieu lui-même, cet acte relève de la charité comme de *a cause principale et participe de la nature même de la charité.

Tel est le point de vue de i'ajetnn et, si l'on y prend bien garde, cette interprétation modifie sans le dire, et, tout de même, de façon notable, le sens littéral du texte et ce que l'on est en droit de considérer comme la pensée authentique de saint Thomas. Il est vrai que l'exposé de la *Somme* se heurte à une difficulté considérable. En effet, nous y lisons que la matière ou l'objet matériel de la religion consiste dans le culte ou dans l'ensemble des actes honorifiques constituant le culte rendu à Dieu. Or, la cause efficiente qui s'exerce sur une matière ne peut le faire que par des actes essentiellement distincts tant de in cause elle-même (pie (h' la matière. Il faudra donc que les actes par lesquels la religion atteint sa matière soient formellement distincts, non seulement de la vertu elle meme, mais aussi de la totalité des actes révércntiels appartenant au culte cela se conçoit assez bien par rapport aux actes extérieurs, tels que sacrifices ou génuflexions: mais, étant donné que les actes cultuels sont les actes propres de la vertu de religion, dont ils (Oustiluent l'unique raison d'être, comment admettre, en thèse générale, que les actes dits *^licites* de cette vertu, c'est-à-dire ceux qui en émanent d'une manière immédiate, se distinguent réellement et essentiellement de tous les actes honorifiques intégrés dans le culte? C'est, sans nul doute, afin d'éviter cette grave objection que Cajetan a sensiblement dévié l'argumentation de la

« *onune* en f*. ml con<i>ter le cult[^] divin dans d<s ades d'offrande ou ce dédicace imrnédiaiement produits par h vertu *de religion* et attcigrant comme leu matière ou leur objet la totalité des cac-es — faculté*, membre.*, biens extérieurs — offert s par eux en hommage à la divinité. Ce n'est donc plus alors, contrairement à ce qu enseigne saint Thomas, le culte ou l'ensemble des actes qui! implique, qui est mafier delà religion, mil· ce soit les réalités sitinel-es ou corporel e- p.ir l'c.ff. n h· disquettes Lieu <st honoré.

Suarer (*iq*), partant de ce principe accepté par toi s, qu'il est de l'essence de la vertu théologique d'atteindre Dieu immédiate nenl, à la fois comme c bjet matériel, au mol f, admet, nous Taxon· déjà cil. que la religion satisfait à ce te condi'ion quant à son objet formel, qui est immédia'e-ment l'excellenc· divine, mais nulhment j: anf h sen ob et matériel, car, à cet éirard, elle n'atteint Die i et les Htribits divins *que d'une manière indict et médiate, c est-à-dire par les honneur** ou le culte qu elle leur rend *medio honore d'cl dalla*. Elle se rapport· à Di u seulement comme à sa fin : *dicer·dura. est mrtal'm religionis ninqaam n'tingere Deum ut objectum quod, xed lanium iL cui*. Il reste à déterminer plus exactement l'objet matériel. Snarer le fait expre sèment et sans aucune alléraiion, clins le même sens que saint Thon as D8). « Il est avant but c itain, dit-il, que cet objet *matériel* consiste fou exclu ivoment eu principalement en de ceilains actes humains par lesquels nous honorons Dieu et *le révérons, et que loï* comprend ordinairement sous la dénomination de culte lii à Dieu (rq) ».

Ces actes sont, d'ailleurs, de deux sor es. Il en est qni, avant toute affectation *d'ordre* cultuel, possèdent déjà une bonté *morde* p opre. parce qu'ils relèvent, <n effet, spé i fiquement d'une *vertu* distincte de la religion. Va 3 de même que, -elon l'enseignement *de saint Thomas* évoqué ci dessus* l'acte *de religion* *peit être impért* par la charité, c'est à dire prodiit sous *Je* commandement de la c'r-r'lé, et sc

(17, *ne Relia.*, J. 3, c 3.

† *l'cJ.* ! ! c 4.

(19) *ihid.*, c 7

a ic ainsi, d'une certaine manière, en acte de charité, de dénie, et stl<n que l'enseigne le même saint dh<>ma* κ> Le al acte capable, selon son espèce, de contâtuier à la gioiii dt bien, e t -u cepliifle dette posé *ous la motion de la vertu de leiiipion et ordonné à la lin propre de cette »<rlu. >e scia donc, en particulier, le cas des actes les p.U' re e<és, t ls que eux de foi, d'espérance et de charité. Il es. d'autre> aebs qui n'ont pas d'autre b* nié morale que :t le qu'ils tiennent d leur valeur honorifique ou ré>éren- ti lie à l'égard <e Di u : tels sont, parmi le> actes inté- ri urs, l'oraison taenia e et le vœu; tels aussi, mais a un d<gré moindre, le sacrifice la gënuflexion, l'inclination p.u* ou moiru profonde du corps et futres actes extérieurs, par- ti ulier< ti ent aol> à ,è ir eue s gnill· ation cul uel> b en qu l y fai te, -n pr.ncipe, l'appoint d'une valont> positive, excluant tout- ambiguité dan> leur interpréta- tion (21).

Tou* ces actes constituent la ma ière de la vertu de rtilgioi et — ren arqut n portante touchant à un point qui a déjà retenu un instant l relier dra encore plus loin notre attention — il est, par conséquent, nécessaire, observe Sua- rez, de dist ngue de tous ces .des les actes proprement *Mettes*, c'est-à-dire immédla'emert produits par la veitu de religion, puisque c'est par eux seuls cu'il est possible à la religion d'atteindre la matière dé'olue à son activité : actes qui ne peuvent être que des actes de volonté, étant donn que la religion a nécessairement et de l'aveu «le tois, la v< lonté pour si j<t Le ci ll · ou les actes proprement cul- tihs pr< èdent de ne d'un act. de volonté préalable qui es: l'acte élicite ou primitif d la \e tu d? religion, et cnsiste précisément à vouloir rendre à Dieu le culte dont nous lu semmes redevables (22).

De ce processus de l'activité ultuelle, qui est incontes- tablement dans la logiqu? de l position prise par sa n T ornas, Suarez nous donne à la fois une justification e un exemple caractéristique empiunté à l'acte de la prière (22). S'étant, en effet, posé cette objection que nous prions

(20) q 81, a. 4, al 2um

(21) *de Relia.*, l. 3.

(22) *h.id.*, l. 2. c. 1.

(23) *Ibid.*, c. 4

Dieu comme nous aimons Dieu, que nous demandons à Dieu comme nous espérons en Dieu, mieux encore que nous demandons, non seulement des choses quelconques autres que Dieu, mais Dieu lui-même, d'où il semble résulter que, par la prière, acte de la vertu de religion, et, conséquemment, par cette vertu, nous atteignons Dieu même en tant qu'objet matériel, il répond : « Ce n'est pas en cette manière que la prière est un acte propre et intérieur de la religion. Autre chose, en effet, est vouloir demander, autre chose demander, comme autre chose est honorer, autre chose vouloir honorer. Vouloir demander est donc un acte interne immédiatement produit par la vertu de religion, et il n'atteint Dieu que par l'intermédiaire de la demande... C'est pourquoi, la vertu même de religion, posant cet acte, n'atteint pas Dieu directement et immédiatement, car, comme elle est une vertu de la volonté, son acte immédiat consiste à vouloir : or, elle ne veut pas directement Dieu, car cela appartient à la charité et à l'espérance ; mais elle veut demander Dieu ou à Dieu. Entre son acte immédiat et Dieu s'interpose donc la demande : *ergo inter immediatum actum ejus et Deum interponitur petitio, ratione cujus non omnino proxime et directe attingit Deum vel circa illum versatur.*

La religion étant exclue du nombre des vertus théologiques, elle est, du même coup, une vertu morale, et Suarez, suivant, à son tour, le sentiment de saint Thomas qui est, dit-il, le sentiment commun, y voit une partie potentielle de la justice, pour des raisons, d'ailleurs, qui sont, en substance, celles de la *Somme*. Une variante est, toutefois, ici à noter, qui consiste en ce que, selon Suarez, si la religion est impuissante à honorer Dieu autant qu'il le faudrait pour un acquittement complet de la dette, et s'éloigne ainsi de la perfection de la justice, d'un autre côté, cependant, elle dépasse la justice la plus rigoureuse, puisque la dette à l'extinction de laquelle, si l'on peut dire, clic tend, s'impose à elle avec un degré d'exigence auquel ne sauraient atteindre les dettes dont le paiement intégral et adéquat est réalisé par la vertu cardinale de justice : *religio, in ratione debiti quod Deo reddit, magis rigorosa justitia est quam ipsamet propriissime et perfectissima justitia, et quam*

*niti/ics illicit: p/irlcs j'ili'iiltihcx iustiliae, quoi extra Deum zer-
simlur*

Telle est, dans la question présente, avec ses variétés ou ses nuances la solution défendue par les théologiens : il nous reste à dire, avec une liberté respectueuse, ce qu'il nous semble que l'on peut « ou que l'on doit en penser.

Certes, étant donné (pie la religion et, aussi bien, toute vertu, au sens complet de ce mot, est nécessairement théologique ou morale, c'est, sans nul doute, par les memes arguments, tirés de son essence meme, qu'il est possible de prouver qu'elle est morale et non théologique, ou, inversement, théologique et non morale. Ici, nulle place pour une double démonstration distincte, dont l'une aurait pour objet la mise en évidence de la thèse et l'autre la négation ou l'exclusion de l'antithèse. Mais la discussion présente est du fait que les théologiens rattachent communément la religion à la justice et à la justice seule, ramenée à des termes qui n'ont entre eux aucune opposition immédiate et formelle. Si la religion est une partie de la justice, elle ne saurait être une vertu théologique, non pas précisément parce qu'elle est rattachée à la justice, mais parce que la justice et toute partie subjective ou potentielle de la justice est une vertu morale. Inversement si elle est une vertu théologique, elle répugne à être une partie de la justice, non en raison d'une division qui opposerait immédiatement la justice à la vertu théologique, mais parce que vertu théologique et vertu morale se comparent entre elles comme deux genres distincts, ce qui entraîne, par voie de conséquence, l'impossibilité pour la religion d'être rapportée à la justice comme une partie à son tout. Par où l'on voit que si la nature des choses interdit l'usage de raisonnements distincts et parallèles pour établir qu'une vertu est d'ordre théologique et qu'elle n'est pas d'ordre moral, ou inversement, elle comporte, au contraire, en vue d'une démonstration qui ne laisse rien à désirer, des arguments spécifiquement distincts tendant à prouver, les uns que la vertu dont il s'agit est, par exemple, du nombre des vertus théologiques, les autres qu'elle n'est pas et ne peut pas être une espèce

ou une partie potentielle de telle ou telle vertu cardinale, ou.inversement, d'un côté quelle doit être tenue pour une partie de l'une des vertus cardinales et, de l'autre, qu'il la faut exclure de la série des vertus théologiques : dans l'un et l'autre cas, en effet, de l'absence d'une opposition immédiate et de première évidence entre la vertu théologique et la partie potentielle ou subjective de la vertu cardinale, résulte, sinon la nécessité, du moins la convenance et l'utilité d'une preuve distincte répondant à chacun des deux aspects de la question. Et sans doute, l'on pourrait se borner à conclure simplement de la démonstration de l'un des membres de l'alternative à l'exclusion de l'autre, la religion est une partie de la justice (proposition démontrée) : donc elle n'est pas une vertu théologique, ou inversement la religion est une vertu théologique (proposition démontrée) : donc elle n'est pas une partie de la justice : procédé strictement suffisant, et qui, toutefois, laisse dans l'ombre la raison spéciale d'irréductibilité que l'on peut relever entre les deux termes en présence.

Aussi bien, peut-on se recommander de l'exemple de saint Thomas lui-même pour l'application de la méthode dont nous parlons : car, dans l'article unique de la question 80, selon que l'exigeait le développement logique de son traité de la justice, il insère des considérations qui visent à prouver que la religion est une partie potentielle de celle vertu cardinale, tandis que, d'autre part, à l'article 5 de la question 81, il argumente pour démontrer qu'elle n'est pas une vertu théologique. C'est donc aussi un procédé semblable dont nous userons, et parce que la connaissance de ce qu'une chose n'est pas est moins propre et beaucoup plus élémentaire que la connaissance de ce qu'elle est, nous suivrons une marche progressive, en essayant de montrer d'abord que la religion n'est pas une partie de la vertu cardinale de justice, ensuite qu'elle est véritablement et proprement une vertu théologique, susceptible, d'ailleurs, d'être comparée diversement avec les trois autres.

♦
* L.

Nous disons, tout d'abord, que la religion n'est pas une partie de la justice. Il semblerait, à première vue, qu'au lieu de rompre tous les liens de parenté de la religion avec

la justice, nous du- ions, au contiaire, forlifici h I } commune en alli ibuanl à ((lie veitu le maximum de la jejec- tion de justice. Car, laudi qu le- lhéo«ogtent admet j,.-. , la religion participe à l'esicenci d< la) . i, ((n < < t propose, comme sa lin propre, de rendre à U-u Ihonneur qui lui est du, mais que, par contre, elle r ete en de/» de la rectitude absolue de cette meme vertu, incap^be quelle est de s'acquitter entièrement, nous croyant que, si l nu s'en tient à la considération de la ch .- due fa i ce quelle a, pour ainsi dire, de matériel, c'est à wvoii l'hommag< <l- la créature nvers l créateur, la religion atteint très exa lement à celte égalité qu'on s'accorde à ten dénier, non seulement comme réalisée, mais même comme réalisable, et nous avouons ne pouvoir arriver à comprndre ce nécessaire délie il qu'on lui impute. En effet, h dette se mesure essentiellement à la légitime re»endication du créancit i. Ce que la raison approuve ou impose comme exigible, c'est cela seul que le débiteur est b nu de fournir. Par delà celle limite, la doit est inexistante, non en veitu d'une dispense et pour un motif de caractère tentd mais parce que toute obligation de surcroît serait s ns fon- dement et, de ce chef, répugnerait à la droite raison. Or, un hommage à la mesure de l'excellence divine, c'est-à- dire, comme elle, sans mesure, est essentiellement contra- dictoire, puisqu'il ne peut consister principalement que dans un acte de volonté d'une créature nécessairement inr arfaite: tel ne peut donc absolument pas être l'hommage fondé en raison divine dont la créature est redevable à Dieu, mais la delle, ici, se fixe, de toute nécessité, dans une certaine mesure, à la fois maximum et minimum, dictée, au regard de la même rai<>n divine infaillible, par la ndure des choses, c'est à savo:r dans un culte de respect et d'honneur abso- lument unique et incommunicable, parce quo essent elim- inent réservé à l'ctre transcendant, et qui s'exprime dans cette formule de la Loi : *Dominum Dcum tuum edom is* (20). Rien de moins, en effet, ne serait suffisant et ri n de plus n'est exigible, ni meme concevable, et c'est pour- quoi selon l'axiome suivant lequel h substance d n ctvx n'admet pas de plus et de moins, il y a, dans a dette dont

(25) *Matth.*, 4, 10 *Peut.*, 6. 13

no:s parions quelque chose de substantiel et de spécifiquement invariable, où le plus et le moins n'interviennent qu'à titre adventice et accidentel. Deux âmes qui rendent à Dieu en toute droiture l'hommage d'adoration qui lui est dû, mais dont l'une le fait avec plus de ferveur ou de fréquence que l'autre sont, essentiellement, au même niveau quant à l'acquiescement de la dette, celle-ci, selon sa valeur essentielle, faisant complètement abstraction de toute inégalité secondaire, pour la simple raison que le plus ou le moins, le mieux, le moins ou le moins bien ne modifie à aucun degré le rapport fondamental de l'hommage des créatures à l'infinité de l'excellence du créateur : car, s'il en était autrement, il serait selon la norme rigoureuse de la raison divine de conférer un caractère d'obligation au maximum moralement possible d'intensité des actes intérieurs ou extérieurs de religion.

Il existe donc une perfection d'hommage spécialement et comme substantiellement définie et imposée par la raison divine, et qui consiste à reconnaître et honorer Dieu comme premier principe et maître de toutes choses : hommage tellement immuable dans sa valeur essentielle, (pie les actes de religion de la personne divine incarnée, en tant qu'ils émanent de sa volonté humaine, et malgré la suréminente charité à laquelle ils correspondent, ne dépassent absolument pas la mesure essentielle de la dette ou de l'obligation édictée par la sentence biblique *Dominum Deum tuum adorabis*, tandis que, d'autre part, ils reçoivent de la personnalité du Verbe une dignité qui les met dans un rapport de rigoureuse équation avec l'excellence de l'être incréé : d'où résulte la nécessité d'une distinction à faire, au point de vue de l'obligation intimée par la raison et la volonté divine, entre la nature, même élevée par la grâce, et la personne. Car, c'est la personne qui est avertie ou saisie de la nécessité de rendre à Dieu le culte qui lui est dû : mais c'est la nature, par ses puissances actives, qui doit produire les actes afférents à ce culte, actes, avons-nous dit, qui représentent indivisiblement, selon leur espèce propre, le maximum absolu et le minimum absolu de ce qu'une créature doit à son créateur. Il est donc exigé de la personne, quelle qu'elle soit, qu'elle produise par ses facultés les opérations de caractère et de portée essentiellement limités, qui donnent à Dieu toute la gloire qu'une créature est capable

de lui procurer. Mais il n'est pas exigé d'elle qu'elle ces mêmes opérations à mie dignité proprement tianv-
 dante, si la personne est divine ou quelle leur conféré, si elle est créée, la simple dignité morale que postulent les opérations des causes secondes^ et cela pour deux raisons : jiremièrement, parce qu'il ne dépend pas de la personne d'être créée ou incréée, mais elle est nécessairement incréée ou nécessairement créée ou, du moins, créable; secondai-
 rement, parce que, dès l'instant où une personne agit par une nature créée, son opération est nécessairement et, pour ainsi dire, automatiquement revêtue d'une dignité proportionnée à sa propre excellence : elle acquiert, dans l'un des cas, un prix simplement infini, et, dans l'autre, qui correspond à l'ordre normal et naturel des choses, elle ne dépasse pas le point de perfection déterminé par les principes actifs d'où elle émane.

Il est donc constant que la dette qui pèse sur toute créature intellectuelle vis-à-vis du créateur, au lieu d'être hors de toute proportion avec ce que l'on pourrait appeler sa solvabilité est, au contraire, de par les lois les plus rigoureuses, fondées en essence et en raison divine, qui régissent les rapports de la cause première et des causes secondes, exactement proportionnée à sa capacité de prestation, si bien même qu'elle l'emporte en précision sur les obligations issues des tractations habituelles de la justice commutative. On sait, en effet, que le quantum de la dette contractée dans ces sortes de marchés atteint à une précision difficile ou même, semble-t-il, impossible à dépasser, et qui est marquée par ce que les théologiens appellent *medium rei* : limite qui sépare mathématiquement tout ce qui est en plus de tout ce qui est en moins, et fixe avec la même rigueur le droit de l'une des parties et la somme dont l'autre est débitrice. Mais on sait aussi combien ce *medium rei*, ce juste milieu objectif est souvent sujet à controverses et à pourparlers qui en rendent la détermination malaisée, et que, même en l'absence de toute contestation entre les contractants, l'évaluation du prix des choses, qui doit servir de base aux conventions éventuelles, subit des variations selon les temps, les lieux et les personnes : parfaitement précis aptes qu'il a été sanctionné par l'accord des parties, le *medium rei* est, absolument, et dans une large mesure, contingent et flottant, au lieu que la dette qui oblige la créature à legard

de son créateur et Seigneur, se ramène immuablement, selon la détermination la plus rigoureuse de la raison éternelle, à des termes d'une extrême simplicité, qui excluent de ce que l'on pourrait appeler sa quotité, toute disproportion avec les facultés du débiteur, aussi bien que, de son acquittement essentiel, toute variation en plus ou en moins : d'où la nécessité, pour quiconque rend à Dieu, selon la norme propre de la vertu de religion, l'hommage qui lui est dû, de réaliser l'égalité la plus parfaite entre sa dette et son apport.

Cette conclusion ne saurait, en rien, être infirmée par le verset du psalmiste (26), *quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi*, auquel saint Thomas fait appel dans l'article unique de la question 80, pour mettre en évidence l'impuissance de l'homme à s'acquitter entièrement envers Dieu. Car, à la vérité, s'il s'agissait d'offrir à Dieu, pour ainsi dire, des dons en nature équivalents aux dons qu'il en a reçus, ou, tout au moins, dignes de leur être comparés, à la manière d'un ami qui s'efforce de reconnaître, même matériellement, les bienfaits de son ami, l'homme serait complètement défaillant, et c'est à quoi se rapporte le texte allégué. Mais une telle reconnaissance par réciprocity de services est totalement étrangère à la dette qui incombe à l'homme au titre des bienfaits dont Dieu l'a comblé, et cette gratitude, qui s'intègre dans l'hommage rendu au premier principe et proviseur universel des créatures, répond exactement à la capacité de réalisation du débiteur.

On sera peut être tenté d'objecter que, s'il en est ainsi, rien n'empêchera davantage l'homme pécheur d'acquitter sa dette envers la justice de Dieu par une satisfaction adéquate. Mais la condition du pécheur est tout autre que celle de la créature intellectuelle selon sa dette à l'égard de Dieu envisagé comme premier principe. Car, cette dette, suivant la nécessaire appréciation de la raison divine, qui en détermine essentiellement l'étendue, ne peut absolument pas, comme nous l'avons dit, outrepasser les possibilités d'action de la créature, tandis que la droite raison et, avant tout et par dessus tout, la raison divine exige que la réparation fournie par le pécheur, pour être adéquate, soit égale à son péché.

Où, ce péché a une malice simplement infinie à laquelle toute réparation offerte par une pure créature est essentiellement inadéquate, d'abord, selon l'explication que l'on en donne communément, parce que la gravité de l'offense se mesure à la dignité, suffisamment connue, de la personne offensée, mais la valeur de la réparation prend sa mesure de la personne qui assume celle obligation ; ensuite, et de préférence, parce que le pécheur, en faisant prévaloir sa volonté contre la volonté divine et en préférant un bien créé au souverain bien, attente, dans sa conscience, à l'être même de Dieu, ce qui équivaut, en quelque manière, à consommer intérieurement sa destruction : faute doublement irréparable, d'abord par l'offense infinie que constitue évidemment cette suppression totale de l'être infini, opérée par le pécheur en son for intime, ensuite parce que l'homme coupable ne pourrait tenter, par une affection contraire, de rétablir Dieu dans l'être et l'excellence qui lui sont propres, sans s'attribuer une sorte de priorité naturelle à l'égard de la cause première : priorité qui impliquerait un renversement total de l'ordre et ne peut, par suite, absolument pas être mise à son actif, afin de lui permettre de satisfaire adéquatement pour la coupable tout en restaurant Dieu dans ses droits.

Mais il reste maintenant à considérer comment malgré ce caractère strictement limité de la dette et la possibilité, bien mieux la nécessité pour la religion de l'acquitter *ad aequalitatem*, cette vertu ne saurait cependant être ni justice, ni partie de la justice. La raison en est que la justice vise essentiellement, par l'acquiescement intégral de la dette, en tant que dette, à établir une véritable égalité entre le créancier comme tel et le débiteur comme tel. La dette ne doit donc pas être envisagée dans sa matérialité, mais dans sa raison formelle de dette, laquelle se fonde exclusivement sur le droit du créancier, c'est-à-dire sur sa légitime faculté de revendication, à laquelle doit correspondre, chez le débiteur, une égale faculté de reconnaissance effective de ce même droit et une égale volonté d'y satisfaire. Et, en effet, si le règlement matériel de la dette s'accomplit dans une sorte de rencontre et d'ajustement où la volonté de satisfaction de l'un égale la légitime exigence de l'autre et lui fait équilibre, c'est alors que l'un est vraiment quitte vis-à-vis de l'autre, et c'est alors seulement que se vérifient les véritables conditions de la justice. Et c'est, en effet, de la

sorte que les choses se passent entre semblables. La volonté de recouvrement du créancier et la volonté de libération du débiteur se font parfaitement équilibre et se mesurent aussi toutes deux à l'importance de la somme ou de l'objet réclamé par l'un et dû par l'autre. Mais si le droit de l'un l'emporte infiniment sur la capacité de satisfaction de l'autre, il n'y aura de l'un à l'autre aucune possibilité de pareille adaptation, aucun commencement même d'égalisation des attributs moraux du débiteur avec ceux du créancier d'où absence totale de justice, c'est-à-dire d'équation juridique, quelque intégral que puisse être, d'autre part, l'acquittement matériel de la dette.

Or, c'est précisément dans cette position (pie la créature débitrice se trouve en face de Dieu. Bien que la dette, en effet, prise dans sa matérialité, soit limitée et tout à fait à la portée de l'homme comme de l'ange, le droit de Dieu et son pouvoir de revendication, d'où dépend l'être formel de la dette, sont proprement infinis, puisqu'ils sont identiquement l'une des vues et des affirmations virtuelles de la raison divine, dont la force et l'autorité, en chacune de ses *appréhensions et de ses déterminations*, sont simplement infinies, tandis que le pouvoir moral et la volonté de rectitude de la créature sont essentiellement bornés de là, absence de toute proportion, impossibilité de tout ajustement entre le droit de Dieu et la faculté morale qui est censée y répondre du côté de la créature : donc, ici, nulle justice, même nulle ébauche de justice, et lorsque la liturgie invoque le motif de justice pour l'action de grâces dont nous sommes débiteurs envers Dieu — *vere dignum et justum est* —, ce ne peut être sans une sorte d'adaptation anthropomorphique en vertu de laquelle nous appliquons au droit du Seigneur le vocabulaire usité en matière de créances humaines.

Mais, à l'opposé, la volonté de droiture et la faculté de rétribution qui correspondent en Dieu à un droit quelconque ou une exigence de la créature raisonnable, notamment à la qualité des œuvres d'où dérive un titre à la récompense ou au châtement, se comparent à ce droit, de par leur infinité même, selon un rapport de surabondante efficacité, qui autorise à parler de la justice de Dieu à l'égard de l'ange ou de l'homme : *justus es, Domine et rectum judicium luini*

(•7), et saint Paul, à son tour, en appelle au juste juge qui lui donnera la couronne de justice (>8; en sorte que «i, de la créature à Dieu, il n'y a pas de justice, il y en a au contraire, de Dieu à la créature, et néanmoins cela même ne saurait s'entendre sans restriction ni correctif, étant donné que Dieu ne peut subir aucun contraindre* morale venue & l'extérieur et que toute exigence de la part des créatures* repose entièrement tant sur sa causalité de premier principe et de premier moteur que sur les nécessités morales définies par sa raison souveraine, c'est pourquoi, lorsqu'il est question de ce que Dieu doit aux créatures en qualité de justicier, il faut y voir une dette dont lui-même, dans les prévisions de sa providence et l'exercice de son gouvernement a posé toutes les conditions et qui, par suite, nous représente bien plutôt ce qu'il se doit à lui-même que ce qu'il doit à autrui.

Il importe, au reste, de remarquer, à l'appui de la conclusion formulée il y a un instant, que si la religion pouvait et, par conséquent, devait être rattachée à la justice, il faudrait en dire autant de la foi, de l'espérance et de la charité. Il est manifeste, en effet, que l'assentiment intellectuel de la foi, le mouvement de confiance et de désir de l'espérance et l'amour désintéressé de la charité, ne sont pas moins strictement dus à Dieu que l'hommage révérentiel de la religion. Il existe même, du point de vue de la notion de dette, entre les trois vertus précitées et la religion, un parallélisme frappant d'une part, nous sommes rigoureusement débiteurs envers Dieu des actes qui sont respectivement ceux de la foi, de l'espérance et de la charité, comme nous le sommes des actes de religion, d'autre part, cette dette ne doit pas ni ne peut s'entendre au sens d'une redevance de principe égale en perfection à l'attribut divin qui la motive, je veux dire à l'autorité infinie de la parole divine, et à l'amabilité, soit relative, soit absolue, pareillement infinie, du souverain bien conception, elle aussi, communément admise par les théologiens, et que saint Thomas formule en ces termes (27) : *is facta mensura recedens omnem humanam facultatem : unde nunquam po*

(27) *ibid.* 118, 137.

(28) *1^a Tim.* 4. s.

(29) *Ia Hae.* q. 51. a. 1

lest homo tantum diligere Deum quantum diligere debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum quantum debet. Cette incapacité de l'homme, qui ne lui permettrait de satisfaire qu'en partie à l'obligation de croire, d'espérer et d'aimer, serait, en effet, pensons-nous, contre nature, ainsi «* nous nous sommes efforcé de le montrer au *vp.I <ie lè religion, cl c'est encore b cas de dire que ta dette ne peut pas ne j'as expirer au-delà des limites qui lui sont nécessairement, autant qu'infailliblement, assignées par la raison divine : limites, au reste, qui ne supposent, quant à la dette CSMnielle ou dette simpliciter, aucune latitude entre un plus cl un moins, mais comportent une mesure lise, où toutes les vertus sont appelées à s'accorder et à s'égaliser, quelles que soient les inégalités accidentelles auxquelles donne lieu, dans la pratique, l'acquiescement de la dette par l'observation du commandement : *si credis ex toto corde, licet* (30); *tenemus spei nostrae confessionem indeclinabilem* (31) : *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua* (3?) : foi sans hésitation ni arrière-pensée, fermeté inconditionnelle de l'espérance, amour de bienveillance sans partage, comme nous disions plus haut : révérence cl honneur incommunicablement réservés à l'excellence divine.

Il s'y ajoute enfin que si nous ne pouvons pas nous acquiescer de l'obligation de croire en Dieu, d'espérer en lui, de l'aimer, sans nous en acquiescer intégralement, il ne nous est pourtant pas possible d'y apporter une volonté d'exécution tant soit peu comparable avec le droit de Dieu ou l'exigence à laquelle elle correspond; et c'est pourquoi, en l'absence de toute possibilité, même la plus lointaine, d'ajustement et de mise en équilibre quelconque de ces deux volontés, dont l'une, transcendante, dépasse infiniment l'autre, créée il est nécessaire de conclure comme nous l'avons fait jour la religion, que l'acquiescement, même adéquat, de la dette, impliqué dans l'exercice de ces trois vertus, ne constitue, ni de près ni de loin, un acte de justice : à plus forte raison en serait-il ainsi dans l'hypothèse d'un acquiescement nécessairement incomplet, tel que celui qui

(30) *ici*, H. 37(31) *Ilebr.*, 10, 23(32) *Math.*, 2. M.

est attribué par les théologiens aux vertus que nom venom de metire en parallèle.

On objectera peut-être que si la foi, l'espérance et la charité ne sont pas des parties de la justice, c'est que chacune d'elles a un objet formel entièrement distinct de celui de la justice et ne peut, dès lors, se spécifier par l'objet formel ou le motif de cette vertu, tout *hahitiu*, tout acte, tout accident et, aussi bien, toute substance n'admettant essentiellement qu'une seule spécification. A quoi nous répondrons — en attendant de montrer directement que la religion, elle aussi, a un objet formel tout différent de celui de la justice — que l'antinomie en présence de laquelle nous nous trouvons, appelle et suggère invinciblement une solution qui, en dégageant le véritable caractère de la dette dont il s'agit, restitue à chacune de ces vertus sa nature propre sans possibilité de confusion ni de conflit avec quelque autre vertu que ce soit.

Il paraît, en effet, contradictoire qu'une vertu, acquise ou infuse, soit essentiellement ordonnée à l'acquittement d'une dette, si l'on considère l'acception juridique de ce mot, et qu'elle n'ait aucune attache spécifique avec la vertu de justice. Une seule explication ici est donc possible. Elle consiste à dire que la dette dont il est question ne doit pas s'entendre au sens d'obligation tendant à la sauvegarde des intérêts d'autrui, par la satisfaction, aussi complète que possible, donnée à une légitime réclamation, mais tout simplement au sens de devoir. Car le devoir, aussi, est une dette et même la dette fondamentale, qui s'étend à tous les modes d'activité, à la pratique de toutes les vertus et qui donne toute leur force à toutes les obligations de la vie humaine, qu'elles soient de justice, de charité, de prudence ou de toute autre nature. C'est pourquoi, tandis que la dette contractée à l'égard de la communauté ou à l'égard d'un semblable qui attend de nous la satisfaction à laquelle il a droit, relève de la seule vertu de justice, celle qui nous lie vis-à-vis de la loi morale, c'est-à-dire le devoir, est formellement incluse dans toutes les vertus en tant qu'elles sont, à quelque titre, régulatrices de notre activité. » En spécifiant en chacune d'elles par le motif même ou l'objet formel qui distingue une vertu d'une autre vertu, l'obligation ou le devoir de justice est donc propre à la vertu de justice et s'identifie avec cette vertu en tant qu'elle est obligatoire: mais tandis que la justice n'est, par exemple, ni la tempérance ni la religion, ni l'espérance, ni la charité, il

y a néanmoins un devoir de tempérance, un devoir de religion, un devoir d'espérance, un devoir de charité; devoir tout aussi rigoureux que celui de la justice et qui n'est, en chacune de ces vertus, que la vertu elle-même en tant que portant en elle un caractère obligatoire, de sorte que, par l'acte même de foi, de religion, d'espérance, de charité, on remplit le devoir de croire, d'adorer, d'espérer, d'aimer, et l'on s'acquitte pleinement, en dehors de toute solidarité avec la vertu de justice, de la dette propre à la foi, à la religion, à l'espérance et à la charité. Ainsi se trouve résolue la difficulté signalée plus haut, et nous allons pouvoir, après cette première démonstration, qui affranchit la religion de toute dépendance essentielle à l'égard de la justice, faire comprendre à quel point cette vertu doit aller de pair avec les trois vertus théologiques.



Nous disons donc, en second lieu, que la religion est une vertu véritablement et proprement théologique. Nous n'avons plus ici en vue la conclusion qui se dégage d'une manière indirecte des développements qui précèdent : car, étant donné que la discussion se concentre en fait, et à l'exclusion de tout autre terme de comparaison, sur la religion dans son rapport avec la vertu de justice et les vertus théologiques, il faut, si elle n'est ni justice ni partie quelconque de cette vertu, qu'elle soit une vertu théologique. Mais il s'agit maintenant d'établir cette conclusion par des preuves directes. Quatre considérations principales nous y aideront.,

Observons, en premier lieu, que si, comme le dit saint Thomas, de ce que la religion est une vertu qui apporte — *affert* — à Dieu le culte dont nous lui sommes redevables, on doit inférer que ce culte constitue sa matière ou son objet et Dieu sa fin, on pourra, on devra user d'un raisonnement semblable au sujet de la foi, qui apporte à Dieu la pleine soumission de l'esprit, de l'espérance qui lui apporte les sentiments d'un cœur confiant et avide de le posséder, et de la charité qui lui apporte le don parfait d'un amour de bienveillance : toutes choses, d'ailleurs, qui lui sont également dues; d'autant que, par ce culte rendu à Dieu, saint Thomas entend, avant tout et nécessairement, les actes intérieurs de religion qu'il considère comme les principaux et qui sont tout aussi intimes que les actes de foi, d'espérance et de

charité. Il résultera de cette manière de présenter les choses que l'objet matériel (objectum *quod*) de ces vertus n'est pas Dieu, mais la chose qui constitue l'apport de chacune d'elles, tandis qu'elles se comparent à Dieu seulement comme à leur fin : du même coup, la foi, l'espérance et la charité cessent d'être des vertus théologiques pour devenir des vertus morales.

Mais qui ne voit ici que tout le raisonnement est fondé sur un artifice de langage, nous voulons dire sur une périphrase ingénieusement adaptée à la conclusion préconçue, et (pii, en effet, tout en exprimant, dans le fond, la même idée qu'une formule plus exactement calquée sur la réalité, semble pourtant donner lieu à une interprétation différente? Châtier un coupable et infliger un châtement à un coupable sont deux formules équivalentes, et qui, néanmoins, diffèrent en ce (pie, dans l'une, l'action nous est représentée comme atteignant directement le délinquant, dans l'autre comme directement exercée sur la pénalité. Il n'y a cependant qu'une action unique, «pii a un terme unique, et qui, par conséquent, comme toute réalité est distincte, ne peut s'exprimer très exactement que d'une seule manière, ou, facultativement, par des mots — tels que *punition* et *châtiment* — vraiment synonymes, bien qu'elle se prête aussi à des circonlocutions qui donnent à l'expression de la pensée un tour moins rigoureux, sans en altérer réellement le sens. C'est donc de la sorte que l'on pourra être amené par un certain agencement de la construction grammaticale, à déduire que l'objet des trois vertus théologiques n'est pas Dieu, mais ce qu'elles font pour Dieu comme devant lui être agréable, alors que si l'on applique à l'acte de chacune d'elles des termes exactement appropriés et d'une précision qui ne laisse rien à désirer, tout se ramène à ces simples mots : par la foi on croit la vérité première qui est Dieu, par l'espérance on espère le souverain bien qui est Dieu, par la charité on aime l'être infiniment parfait qui est Dieu, et l'on se tient de la sorte en garde contre l'embûche des circonlocutions.

Ainsi doit-il en être de la religion, par laquelle, si nous respectons la précision et la propriété des termes, nous révèrons Dieu et l'honorons comme il convient, bien plus exactement et simplement (pie nous ne lui apportons le culte qui lui est dû, et ce sera, par exemple, selon une simplification de ce genre que nous entendrons sainement le début du psaume 28, qui ne se trouve, du reste, nulle part cité dans

la Somme : *afferte Domino, fita Dei, afferte Domino filios arietum; afferte. Domi,10 gloriam et honorem., afferte Domino gloriam nomini ejus : formule conçue, dans la Vulgate eomn c dans h* texte hébreu, suivant le procédé littéraire sur lequel nous venons de nous expliquer, ce qui doit être d'autant moins pour nous étonner que nous sommes en présence d'une composition poétique, mais aussi bien formule dont la sage interprétation nous est livrée par les derniers riots du même verset 2, expurgés si l'on peut dire, de toute périphrase : *adorate Dominum in atrio sancio ejus . adorez Yahwè en sa sainte demeure* ».*

En second lieu, nous ne pouvons pas ne pas remarquer les positions métaphysiques absolument insoutenables auxquelles aboutit l'exposé de Suarez, qui nous paraît être, nous l'avons déjà dit, dans ses éléments essentiels, la transcription la plus fidèle de celui de saint Thomas. En effet, la fonction spécifique et l'acte spécial de la religion étant de révéler et d'honorer Dieu dans son essence, celle-ci de premier principe de toutes choses, il s'ensuit que la valeur de sainteté et de mérite de la religion appartient exclusivement aux actes par lesquels elle remplit cette fonction, actes révérentiels et honorifiques qui sont, avons-nous dit plus haut, selon la doctrine commune et, aussi bien, au regard du bon sens le plus élémentaire, premièrement et principalement des actes intérieurs : et ideo, déclare saint Thomas, *religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus, quasi secundarios et ad interiores actus ordinatos* (33). La louange intérieure, par exemple, acte essentiellement religieux lorsqu'elle s'adresse à Dieu, participera, en tant qu'acte de la vertu de religion, à la dignité et à l'efficacité méritoire de cette vertu, tandis qu'à son tour la louange extérieure ne vaudra que par la louange intérieure dont elle est, en quelque sorte, informée.

Or, selon Suarez, et, tout aussi manifestement, selon saint Thomas, toute la somme des actes révérentiels de la religion, à commencer par les actes intérieurs, constitue la matière ou l'objet de cette vertu, c'est-à-dire ce sur quoi porte et s'exerce immédiatement son activité, exercice qui suppose, de soi-même, des actes distincts à la fois de l'habitus vertueux

(33: Q 81. q. 7.

di ni ils éminent et de la matière qu'ils atteignent. Autre chose, il est dit avec Suarez, est voué à honorer Dieu, autre cause à honorer, honorer Dieu c'est l'acte propre de la vertu, non préalable à l'acte proprement cultuel. Quant à Thomas, les actes de cette dernière catégorie ne sont pas spécifiés dans son texte, mais ils sont élargis de sorte qu'ils ne sont possibles à un principe actif d'atteindre bien elle-même de ses opérations sans agir sur elle. Nous sommes ainsi amenés à conclure que la valeur spirituelle propre et distinctive des actes de religion en ce qu'ils ont de plus spécifique, religieux, est tout entière transférée à la matière, à l'objet de cette vertu, c'est-à-dire à quelque chose de totalement extérieur à la vertu et à son opération. Conclusion dont on aperçoit aussitôt le caractère manifestement contradictoire car, d'un côté, l'acte révérentiel de religion, surtout celui qui n'est pas simplement impéié par la religion — comme le serait un acte de foi procédant de son commandement — mais qui est spécifiquement un acte de cette vertu, ne peut en être, avec tout ce qu'il a de sanctifiant et de méritoire, qu'un produit exactement proportionné à la cause dont il émane, tandis que, d'un autre côté, en devenant matière ou objet de la religion, il en est complètement isolé et préexiste, avec les qualités ou propriétés qui le caractérisent à toute influence de sa part.

Il n'a donc qu'un moyen de corriger cet illogisme, et c'est de consacrer les actes du culte, non comme la matière, mais comme l'exercice même de la vertu de religion, à qui, sans aucun doute, il appartient, par définition, non seulement de vouloir honorer Dieu en le révérent, en l'adorant, en l'aimant, par le Jour? mais aussi plus formellement de honorer et de faire par l'adoration, la prière, la louange, puisqu'elle est essentiellement ordonnée à la réduction de ces actes révérentiels. Il est clair là même, les positions sont entièrement rectifiées; car, comme toute vertu comporte une matière ou un objet auquel elle s'adapte, cet objet cessant, dans le cas présent, d'être un ensemble de rites révérentiels interposé entre la vertu et Dieu, fin de cette même vertu, sera, par conséquent, Dieu lui-même.

Notre troisième considération lise la thèse de Cajetan. qui place, nous l'avons vu, la matière de la religion dans l'âme même ou les facultés et, aussi bien, dans les membres du

corps ou les réalités extérieures, toutes choses dont cette vertu, selon la variété des actes cultuels qu'elle pose - prière, adoration, sacrifice, etc. — fait hommage à Dieu, à la différence des vertus théologiques qui atteignent Dieu directement comme leur objet. Sur quoi, nous remarquerons premièrement que les vertus théologiques, elles aussi, impliquent dans leur exercice un rapport explicite aux réalités créées, soit intérieures, soit extérieures, et bien loin que ce rapport soit un obstacle au mouvement qui les unit directement à Dieu, il y est, au contraire, inclus comme sa condition sine qua non. Notre foi, en effet, ne peut se passer d'une certaine contrainte qui établit et maintient l'esprit dans l'obéissance à la vérité : *in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* (34); notre espérance ne va pas non plus sans un certain renoncement aux choses périssables, renoncement qui trouve son expression parfaite dans l'une des paraboles évangéliques : *inventa una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit et emit earn* (35). Enfin notre charité, elle aussi, nous impose le sacrifice, au besoin total, de ce qui nous attache à nous-mêmes et à la vie présente : *ut quis vult post se venire, abneget semel ipsum, et tollat crucem suam et sequatur me* (36), et saint Thomas lui-même met en évidence la nécessité de cette donation de soi lorsqu'il dit *ad caritatem, pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo* (37) : d'où il suit que si la religion comporte une semblable offrande de l'intelligence ou du cœur et de tout ce qui appartient à la personne, cela ne peut ni impliquer que ces choses se comparent à elle comme sa matière, ni empêcher que cette vertu ne trouve plutôt en Dieu même cette matière ou cet objet.

Et ceci nous conduit à une deuxième remarque encore plus importante. Cajetan nous découvre fort bien, dans cette offrande des facultés, des membres, des choses extérieures, l'un des aspects essentiels du culte rendu à Dieu, savoir l'affirmation et comme la protestation de notre totale sujétion à l'égard de notre créateur et souverain maître. Mais ce n'est là qu'une vue incomplète. En effet, qui dit sujétion sous-entend supériorité : on est le sujet d'un supérieur ou il n'y a pas de

(34) 2 Cor. 10, 5.

(35) Mallh., 13, 45-46.

(36) Mallh., 16, 24.

(37) o. 82, a. 2, ad lum.

sujétion, et ces deux termes s'ordonnent entre eux de telle sorte que la priorité de nature appartient au supérieur en tant que tel, car la supériorité de l'un n'est pas fondée sur la subordination de l'autre, mais inversement. Le prince ne commande pas parce que les membres de la communauté obéissent, mais cette obéissance s'explique par ce commandement, et l'autorité de l'un ne repose pas sur le devoir de soumission des autres, mais le rapport est inverse. Il en est donc ainsi de Dieu et des créatures. Dieu ne dépasse pas essentiellement les créatures parce que celles-ci dépendent essentiellement de lui, mais c'est cette dépendance qui a son fondement dans la causalité souveraine et l'excellence du Créateur. Lors donc que, l'homme rend hommage à Dieu en lui offrant son âme, son corps et tout ce qu'il possède, et qu'il s'est auparavant rendu compte de la transcendance de la cause première, transcendance qui évoque immédiatement la dépendance de la créature, mais qui, tout de même, s'impose d'abord et formellement sous son aspect d'excellence, et, par conséquent, avant d'être reconnue indirectement par des protestations de sujétion et de servitude, exige d'être reconnue directement par des actes, tant intérieurs qu'extérieurs, de révérence, d'honneur et de louange et tel est précisément le rôle le plus essentiel et le plus formel, méconnu par Cajetan, de la vertu de religion qui, à ce titre, atteint directement Dieu comme son objet.

Cette dernière pensée nous introduit dans la quatrième considération que nous avons à faire valoir et qui tend, de la façon la plus directe, à montrer en Dieu à la fois la matière ou l'objet matériel et l'objet formel ou le motif de la vertu de religion. Dieu, en effet, de par la perfection qui lui appartient en propre, est objet de la volonté créée. Mais il l'est de différentes manières suivant les divers aspects sous lesquels sa perfection se présente à nous. Ces aspects se réduisent essentiellement à trois. Dieu est premier principe, il est fin dernière, il est providence, et ces trois points de vue se ramènent eux-mêmes aisément à deux, en tant que la providence, avec le gouvernement divin qui n'est que l'exécution du plan providentiel, est la suite nécessaire de l'acte créateur et l'achèvement non moins nécessaire à l'état final des créatures. Premier principe et fin dernière, c'est donc, au total, sous cette double raison de perfection que Dieu nous apparaît, non seulement à la lumière de la révélation, mais encore à la

simple lumière naturelle de notre raison. Toutefois, la notion de lin dcinièie, a son tour, si- dédoublé tout aussi nécessairement, car il est de l'essence de la lin dernière de toutes choses d'être, en tout premier lieu, l'acte pur, la perfection pure, h> *bien* subsistant, se suffisant infiniment à lui nn'nie, cl, par conséquent, infiniment digne d'être aime par-dessus l ml pour lui-même, et c'est seulement par voie de consequi nrc qu'il est infiniment capable de béatifier la créature en sali Jlisant pleinement ses aspirations, qu'elles soient d'ordre naturel ou d'ordre surnaturel.

Voilà donc les trois aspects sous lesquels la perfection de Dieu nous est manifestée, et parce que toute perfection est un bien et que le bien, en tant que tel, csu l'objet de lu volonté, il s'ensuit que ces trois aspects, saisis par la raison et, plus encore, par la foi, doivent provoquer en nous un mouvement de la volonté exactement conforme ou proportionné à chacun d'eux. On sait déjà que celui qui correspond à la perfection de Dieu infiniment bon d'une bonté absolue, c'est, en tout état de cause, un amour souverain, exempt de préoccupation intéressée, qui porte, dans l'ordre surnaturel, le nom de *charité*, et que celui qui correspond à la perfection de Dieu infiniment bon d'une bonté relative et béatifiante, c'est l'espérance, il faut donc pareillement que de la volonté surgisse, à l'égard de Dieu, selon sa perfection de premier principe, c'est-à-dire selon l'excellence de sa causalité universelle, un mouvement de souverain respect correspondant exactement à ce qu'il y a dans cette excellence d'infiniment respectable et digne d'honneur : et c'est là précisément l'acte révérentiel qui appartient en pre pre à la vertu de respect. revêt ainsi, au même titre que l'espérance et la charité, les caractères de la vertu théologale, puisqu'elle "exerce immédiatement sur un objet matériel qui est Dieu lui-même et pour un motif qui est encore Dieu considéré dans son excellence

Que peut-on objecter contre cette conclusion ? Dii i ! on qu'il y a une différence à faire entre l'ainour de Dieu, par exemple, et le respect, ou l'adoration ou la louange de Dit u, en ce que l'amour serait capable d'atteindre Dieu directement, tandis que les autres actes ne l'atteindraient que par une voie détournée. ? Mais Dieu n'est-il pas tout autant digne de révérence, d'adoration, de louange que digne d'amour ? Et, d'autre part, la révérence, l'adoration et la louange intérieure ne sont-elles pas, tout autant que l'amour, des affections de la

ni i h Dev lore, <it quoi <aaloii vu.1 un „x λ μ ai/opki a
 um< u 1 b soi le <!'« »♦ dir< l à h doiinl <t D' j Mi^j
 [U à lui ?

Mai» on dira peul-cLi plutôt) < ubi . qu |» n fl .
 /citu T· la vo.onlé, div mil, poui >i.< l.») ...i»·
 <lire< tenu ni Dieu, connue le veulent du» te».. i^uj*...
 c **H'** haïlié elles au ii \ertus d

><ul< ii in se porte dii) c.i-uient que »ui Io u i » el M» d:>ex-
 bes i .mi.i .lai. lia i évér.c.ilielte» da cuite . a ,u. n , » turn
 une double réponse. Lt a an id, cci lo . am j . oauuje ix.u.
 tenons de le duc, a lévci rue, adoration, ioauie-

n i.ni qu «ni ' inlericu - el sans contestation de»
 ab>C(hons de la volonté, <-iks iinpl.queal un vouloir; car queut
 que soil la ditcisile des mouvements de It volonté, dont h
 variété incine des mouvements paationnete de la sensualité
 „X iñ nous donner une juste idée, on dod letrouver en tou»
 /acte essenliei el iondamcnla. de cette puissance. Rien donc,
 du (oié de l vercice essentiel de la volonté, ne peut s opiA^er
) ce que l'affection rcvérentielle ou honorifique uiitse iumté-
 lialement la religion à Diiu comme à son objet, puûque.le
 t'est, dans le fond, qu'une façon particulière de vouloir L>ieu

Aus»i bien, est-il facile de s'en rendre direclenu ni compte
 .ai la révérence, adoration et la louangi, tout autant que
 acte d'espérance ou l'acle de charité, bien que pour un
 notif | rochain différent, supposent une complaisance de la
 ,olonlv dans son objet. Celui, en effet, qui fait un a<te de
 haï lé commence par se complaire en Dieu, en tant qu'il
 M»>cdc une bonté infiniment digne d'être aimée pour rile-
 nrme. el celte complaisance est à la racine même de l'acte de
 haul· («lui qui espère commence, lui aussi, pir se com-
 daire en Dieu, consid ré dans sa bonté infini' eut désirable
 q la souveraine garantie de ses promesses, et cette c. nu si-
 mec est le tout premier mouvement de la vertu d'espér nee.
 Je même, enfin, celui qui révère, adore, loue le Seu vur
 commence par se complaire dans l'excellence di ine. en tmt
 qu'inliniment digne de tout honneur el de toute louange, et
 d ite complaisance appartient en propre à la vertu de r ligien.
 comme étant à l'origine même de son acte. Et de fait, cest
 à la même faculté et à la même vertu qu'il convient c s k .bel-
 lement de se complaire dans la bonté absolue de l'objet et de
 l'aimer absolument, ou dans sa bonté relative et de l'*i "er
 d'un amour intéressé, ou dans son excellence infiniment d

d'honneur, «1 de le révéler «1 de l'hoiurei . «ans compter que, d'autre part, de même que celui qui aime se réjouit d'aimer, que celui qui espère se réjouit d'espérer, de même l'acte de révéler Dieu et de l'honorer s'accompagne «1 une joie qui est comme une dilatation intérieure de la vertu de religion toutes choses qui démontrent que la religion, dans son activité propre, implique un véritable vouloir immédiat à l'égard de Dieu.

Nous répondrons ensuite et principalement que les tenants du sentiment adverse, en ne voyant dans les actes révérentiels du culte que la matière de la vertu de religion, et, par suite, en assignant à cette vertu comme fonction immédiate non la révérence, l'adoration ou la louange de Dieu, mais l'offrande faite à Dieu des divers actes honorifiques, ou, selon l'interprétation de Suarez, la volonté de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, font, en quelque manière, violence à la réalité et, du même coup, s'écartent de toute vraisemblance. La révérence, en effet, l'adoration, la louange, dans leur forme intérieure, étant, comme nous l'avons dit, des affections de la partie appétitive de notre être, il est contre nature que notre volonté, en tant que perfectionnée par la vertu de religion, au lieu de produire immédiatement et à titre d'opérations *élicites*, les actes de **révérence** et **d'honneur** qui sont spécifiquement des actes de religion, n'intervienne, selon cette même causalité immédiate, que pour vouloir poser ces actes ou pour en faire hommage à Dieu. Il est donc nécessaire, pour rétablir l'ordre des choses, d'admettre que la religion, par son opération *élicite* et, conséquemment, la plus essentielle, révère et adore Dieu dans son excellence de premier principe, et de telle manière que cet acte initial, avant tout autre et plus que tout autre, caractéristique de "elle vertu, soit à la fois principe et forme de tous les autres actes de caractère révérentiel plus spécial, tant intérieurs qu'externes : louange, dévotion, prière, vœu, sacrifice, oblations, certaines attitudes corporelles, et le reste sans en excepter, faut-il encore le dire, l'offrande de soi et la protestation de totale sujétion, qui sont essentiellement impliquées dans la reconnaissance directe du souverain domaine de Dieu, et lors même qu'elles s'affirment en termes explicites, demeurent sous la dépendance formelle et l'influence de l'hommage fondamental.

De cet ensemble complexe, mais tout entier spécifié par

une forme commune, un exemple nous est offert dans la personne des vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse qui se prosternent, adorent le Seigneur, jettent leurs couronnes devant son trône, en disant « Vous êtes digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire et l'honneur et la puissance, car c'est vous qui avez créé toutes choses » (Zη) protestation, adoration corporelle, jet des couronnes, autant de signes ou de symboles extérieurs de l'adoration et de la révérence intérieures au caractère spécifique desquelles ils participent, et que traduit la formule d'hommage directement adressée à Dieu créateur.

Nous sommes donc fondés à conclure que la religion atteint Dieu à la fois comme objet matériel et comme objet formel, qu'il n'est donc pas exact que ce rapport immédiat et direct soit d'ordre purement grammatical, et que, par conséquent, la religion est une vertu réellement et proprement théologique.

De la démonstration qui précède on peut immédiatement déduire la place qui revient à la vertu de religion dans la vie spirituelle. Ici encore, il est essentiel de considérer séparément les deux raisons de principe et de fin suivant lesquelles Dieu se manifeste à nous et par la lumière naturelle de notre entendement et par la lumière surnaturelle de la foi, tout en tenant compte de la priorité logique, conforme à la nature des choses, qui revient à la raison de principe : car Dieu est la fin des créatures existantes, mais celles-ci n'existent (sic) par la causalité efficiente du premier principe. Si donc nous considérons l'enchaînement des causes dans l'ordre naturel, tout le développement de l'activité spirituelle, envisagée comme l'accomplissement d'un devoir par l'obéissance à la loi morale, est conditionné par la religion, pourvu toutefois que l'on entende celle-ci non dans le sens incomplet où l'entendait Cicéron, lorsqu'il la définissait en ces termes : *religio est quae superioris cujusdam naturae quam divinam vocant) curam caeremoniamque offert* (3g) mais dans le plein sens d'un hommage d'adoration et de totale sujétion rendu à

(38) Anoc . 4, 10-11.

(39) *ne Invent rhetor* | 2

À l'origine du premier principe et du maître absolu de toutes choses. *Il est* manifeste, en effet, que chaque vertu représente un devoir particulier et un mode d'assujettissement à la règle des mœurs, à commencer par l'amour de Dieu pour lui-même, sorte de préambule naturel de la charité infuse, totalement absent, il est vrai, des philosophies de l'antiquité, et néanmoins si évidemment conforme aux exigences de la liaison. Or, le respect de la loi et de tous les préceptes particuliers est commandé par le respect du législateur, et c'est pourquoi toute la série des vertus naturelles qui concourent à la rectification de la volonté par la soumission à l'ordre moral repose, comme sur son fondement, sur la vertu de religion, par laquelle est assurée la révérence et l'adoration dues au premier principe, régulateur des consciences et de toute chose.

Mais si nous considérons cette loi de charité comme une sorte de prise de possession anticipée de la fin dernière, c'est-à-dire de la béatitude postulée par la nature, elle est tout entière subordonnée à la vertu unitive par excellence, à cet amour naturel de Dieu pour lui-même dont nous venons de parler, sans lequel aussi toute vie humaine, au sens le plus formel du mot, est essentiellement tronquée, et auquel on peut adjoindre une vertu de confiance en Dieu et d'abandon à sa providence, réplique plus imparfaite encore et plus lointaine de l'espérance infuse, tandis que la vertu surnaturelle de foi ne trouve pas ici d'autre terme de comparaison que notre entendement même, naturellement capable d'arriver à la connaissance de Dieu, premier principe, législateur et fin dernière.

Que si nous passons à l'ordre surnaturel, nous découvrons un régime spirituel analogue. La foi nous apparaît comme la condition fondamentale de la vie, car c'est à sa lumière que nous saisissons Dieu surnaturellement comme premier principe et comme fin dernière. Cette lumière étant donc présupposée, toute l'activité spirituelle de l'homme est par la grâce, en tant qu'elle est faite de sujétion aux injonctions d'une volonté supérieure, est, pour ainsi dire, suspendue à l'hommage d'adoration et de révérence rendu par la religion à cette volonté même, envisagée comme premier principe et arbitre souverain de toute créature, tandis que, par le côté où elle est méritoire de la vie éternelle, c'est-à-dire nous conduit efficacement à notre fin dernière, elle n'a pas d'autre principe vivifiant que la charité.

Il faut aussi ailleuit ici rappeler les vertus naturelles qui -acquièrent piogM-MIV(In. ut paf h tilion des actes, les vertu» infuses boni rexpie» dan* l <i.%* toutes folmées et d'un <ul coup b fn µi Λαα · |I , ration du pécheur adulte a la justification cofripcrflc un certain nombre d'actes, produits, en l'absence de tout Mb fui infus correspondant, sous la seule influence de la grice actuelle, et qui sont exactement, dans l'ordre de leur apparition, des actes de foi, de religion, d'eapérancø d amf/ur ébauché et de pénitence, ainsi qu'il résulte assez clairement du décret dogmatique de la session sixième du Concile de Trente (/jo) il est vrai que la religion n\ est pas expiessément désignée, mais la crainte de la justice di\ine dont il y est fait mention après la foi et avant l'espérance, s'entend fort bi<n de l'un di > actes propre- de la religion, qui embrasse dans ton objet tous les divers aspects et toutes les prérogatives de la majesté suprême, san* en excepter, par conséquent, sa justice et les rigu urs de cette justice quoniam Dominus ejo\us ferribi i>† rex magnus super omnem terram (ii).

La foi est donc bien au point de départ de toute notre activité surnaturelle, de quelque manière qu'on l'envisage, mais après elle, c'est la religion qui préside, en quelque sorte, à toute la <u'te des actes par lesquels nos facu^és appétitive- pli* M 'V respect de la loi divine, tandis que c'est la cl arite qui i > - bal dite immédiatement à la béatitude surnaturelle. mulli priant en nous, a sa suite, les principes o| , ratifs. l?s vertus infuses adaptées à cette même fin. et assurant Γ fli acité v-a nent vitale et méritoire des vertus — foi. religion, es; énmee — qui <ont susceptibles d'exister san- elle, mais à l'état informe.

P tout ce qui précède une conclusion se dégage comme lites vous énumérées. par delà saint tanbroisc dans Cico- ron [3), 'l' enct>re au delà dans le livti de l S g ss il \ a aus>i quatre vertus proprement et < h ! L' ' -

(40) Cap. G.

(41) Ps 46, 2

42' Pair. I. 14. 280. 28?

(43) Pc Invent. rhelo l 2 n èS

les, qui sont la foi, la religion, l'espérance et la charité, toutes les quatre ayant directement pour objet Dieu lui-même sous des raisons diverses, mais également divines. Deux d'entre elles, la foi et l'espérance, ne conviennent qu'à la vie présente et sont donc destinées à disparaître; mais la religion et la charité subsisteront toujours.

Il est néanmoins un autre principe de distinction, qui se tire du rapport très différent sous lequel nous atteignons Dieu par ces vertus. Car, par la foi, en tant que fondement de la religion, et par la religion elle-même, nous atteignons Dieu sous la raison de premier principe. Mais par la foi en tant que fondement de l'espérance et de la charité, et par ces deux vertus elles-mêmes, nous atteignons Dieu et nous nous ordonnons en quelque sorte à lui sous la raison de la dernière.

Nous savons déjà ce qu'il en est de la religion, qui, de l'aveu de tous, s'applique exclusivement à honorer Dieu dans son excellence de principe universel. Et quant aux trois vertus de foi, d'espérance et de charité, saint Thomas et tous les théologiens avec lui enseignent qu'elles se rapportent à Dieu en tant que fin et fin surnaturelle *Objectum theologiarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit* (45) : — *virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem* (46). Aussi bien, la foi est-elle définie dans l'épître aux Hébreux (4;) la substance des choses que l'on espère, *sperandarum substantia rerum*, et l'espérance est-elle essentiellement tendance à la béatitude, *spes vitae aeternae quam repromisit qui non mentitur Deus* (48), tout autant que la charité est le parfait amour du bien parfait et, pour cela même, l'objet du premier et du plus grand de tous les commandements, *maximum et primum mandatum* (49) : ces trois vertus forment ainsi un tout homogène et parfaitement ordonné, qui tire son unité et comme sa forme de la relation qu'il soutient et du rapport où il nous place vis-à-vis de la fin dernière.

(45) Ia-IIae, q. 62, a. 2.

(46) *Ibid.*, a. 3.

M7 *h!elr*, 11. 1.

(48) *TH*. 1. 2.

(49) *Ma:V*, | 22 3q

Il \ .l dofi< au total quatre xeirn-
 s'il est exclusivement qo< -uñ i d· () H<
 commun de nous ordonner progr< hivernent a notre fin sur-
 naturelle, il n'> en a plut que trois, *
 rance et la charité, et c'est justement du point de vue de
 < cite connc xi<>n étr<>ite · nh (<-lb · . .)
 avec la justification qui dispose immédiatement à cette béati-
 tude, que l'Apôtre a écrit la célèbre sentence : *nunc eulern
 manent Jids, spes, caritas, tria haec : major autem horum est
 caritas* (50), sentence dont nous retrouvons la trace au cha-
 pitre 7 de la sixii me sessi< n du 11 i f'de
*in ipsa juslificallont cum ren pontorum '7
 simul infusa accipit homo per Iesum Chr tum cui inserifur.
 fidem, spem et caritatem* Par là, s'établissent à la fois, de la
 manière la plus rati< nncllc, dans le respect et la **juste inter-**
 prétation du sentiment d< l'Eglis< et a l'encontre de **cequil**
 nous paraît y avoir d'outrancier dans le jugement de certains
 théologiens, la distinction et la concordance du **nombre**
 ternaire et du nombre quaternaire des vertus théologiques

Remi Horbecit