NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 Nº 9 1953

Laïcat et magnanimité

André HAYEN (s.j.)

p. 937 - 950

https://www.nrt.be/es/articulos/laicat-et-magnanimite-2554

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Laïcat et magnanimité

Comment saint Thomas d'Aquin conçoit-il la magnanimité? Quelles relations précises cette vertu soutient-elle, selon lui, avec l'humilité et avec l'espérance théologale? La notion thomiste de magnanimité s'accorde-t-elle ou s'oppose-t-elle à celle d'Aristote? Question oiseuse, à première vue, inutile subtilité de théologiens, ou plutôt d'historiens de la théologie.

En y répondant dans un volumineux et savant ouvrage [1], le P. Gauthier a fait cependant œuvre de haute actualité, au moment où le monde s'éveille au sens de l'homme et des valeurs humaines, à l'heure où, dans l'Eglise, s'éveille le laïcat. En effet, cette réponse aide singulièrement à comprendre la signification de cet éveil et ses exigences. C'est pourquoi nous voudrions en faire part à nos lecteurs en nous efforçant d'en serrer de plus près l'expression qui nous paraît, parfois, inachevée. Cet inachèvement même permet de deviner l'intérêt des conclusions de l'auteur. C'est ainsi qu'on peut lire à une page de distance (p. 493 et 494) :

« Au plan de la nature, au plan des tâches purement humaines, l'homme a le droit — le devoir — de mettre sa confiance en soi, d'attendre de soi son salut...

» A vrai dire il n'y a qu'un seul salut comme il n'y a qu'une seule destinée de l'homme, et ce salut comme cette destinée sont au-dessus de l'homme, surnaturels. »

Y a-t-il deux saluts de l'homme — l'un au plan de la nature, l'autre au plan de la grâce —, ou n'y en a-t-il qu'un seul, surnaturel? Nous

---

1. R.-A. Gauthier, O.P. — *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne.* Coll. Bibliothèque Thomiste, XXVIII. Paris, Vrin, 1951, 25 × 17 cm., 522 p. — Cette œuvre, longuement mûrie, fait l'histoire des notions de magnanimité et d'humilité dans l'Antiquité classique, l'Ancien et le Nouveau Testaments et la tradition chrétienne jusqu'au XIII[e] siècle. Il serait souhaitable de voir cette vaste et sûre enquête prolongée au delà du moyen âge et des limites du monde méditerranéen.

Malgré le poids de son érudition et la pénétration de ses analyses, ce livre se lit avec le charme d'un exposé aisé et limpide, témoignant d'une véritable maîtrise. On a regretté le ton, légèrement déplaisant, de quelques phrases sur le sens de l'histoire chez saint Thomas. Sans doute, mais le Père a raison pour le fond. L'interprétation d'Aristote fut critiquée, elle aussi, par le P. Deman et le P. Van Steenkiste dans le *Bulletin thomiste* et *Laval théologique*. Nous signalons un peu plus loin (n. 3) un livre paru, lui aussi, en 1952, et qui invite à une autre mise au point. L'étude du P. Gauthier mérite spécialement l'attention des professeurs d'humanités. Ils y retrouveront Homère, Isocrate, Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, Marc Aurèle, S. Jean Chrysostome, S. Augustin, Abélard, S. Bernard, S. Bonaventure, S. Albert, S. Thomas, Siger de Brabant, etc. Elle **les aidera à rendre l'explication des auteurs plus historique, plus humaniste et surtout plus chrétienne.**

ne répondrons pas à cette question de manière ferme et sûre si nous ne la résolvons pas en fonction de la doctrine centrale du thomisme. Le foyer qui éclaire toute la théologie de saint Thomas et toute sa philosophie nous paraît être, en effet, la « *présence inclusive* » de l'amour du Père à tout l'univers et à la vie de chacun d'entre nous qui sommes créés dans son Fils : « Présence inclusive », écrivons-nous, car Dieu nous « contient », il nous tient ensemble dans l'être : *Deus est in rebus sicut continens res* [2].

§ 1. — LA SIGNIFICATION DE LA MAGNANIMITÉ THOMISTE DANS L'HISTOIRE ET SON ACTUALITÉ SELON LE P. GAUTHIER

1. *L'histoire*

Pour définir correctement la magnanimité selon saint Thomas, il faut entreprendre une triple enquête : quelle conception se firent d'elle l'Antiquité classique, — l'Ancien et le Nouveau Testaments, — la tradition chrétienne jusqu'au XIII[e] siècle?

Les Grecs ont connu la magnanimité d'Alcibiade, de César et des « politiques », flétrie par les sages. Ils ont connu la magnanimité des « philosophes » : celle des Stoïciens qui soumet la volonté de l'homme à l'universelle loi du destin; celle d'Aristote qui réserve aux grandes âmes le sens de la grandeur de l'homme dans son autonomie, c'est-à-dire la vertu du grand honneur qui revient à l'homme vertueux, au contemplatif en possession du bonheur [3].

Par contre, l'antiquité païenne, malgré Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle, pressentit à peine l'humilité, qui devait triompher au moyen âge, héritier de la tradition juive et néo-testamentaire. La force chrétienne est la faiblesse de l'homme attendant tout de la puissance de Dieu. La nature, chez saint Bernard, disparaît devant la grâce (p. 247, 284, 292, 490). Sans doute le siècle d'Abélard verra une vertu authentique dans la magnanimité des « politiques » que méprisaient les sages du paganisme. Pour Abélard, la magnanimité est la vertu de l'action conquérante (p. 256) et sa conception sera bientôt l'âme de celle de saint Thomas (p. 282). Malheureusement, les auteurs spirituels de l'époque « transposent » la vertu morale de magnanimité sur le

2. *S. Theol.*, I[a], q. 8, a. 1, *ad* 2. Cfr *Q. disp. de Pot.*, q. 3, a. 7, c, fin : *sicut tenens rem in esse.*

3. Le magnanime selon Aristote n'est-il pas homme d'action plutôt que contemplatif? C'est l'opinion, qui paraît assez solidement fondée, de Harry V. Jaffa, professeur de science politique à Ohio State University dans sa remarquable étude comparative : *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, 1952, p. 116-141. Puisse la santé du P. Gauthier lui permettre de prendre bientôt position devant l'interprétation de H. V. Jaffa et les critiques des PP. Deman et Van Steenkiste. Sa réponse, assurément, sera extrêmement instructive.

plan mystique. C'est sur ce plan qu'ils font la synthèse de l'humilité chrétienne et de la magnanimité, mystiquement transposée, des politiques et des philosophes (p. 281, 292). Telle que la comprend le dominicain Laurent d'Orléans, la magnanimité, « resonable emprise de hautes choses », s'allie à l'humilité qui renonce au monde et décide de suivre la voie haute et ardue des conseils évangéliques. On parle beaucoup de magnanimité au temps des Pères, mais cette magnanimité se confond avec l'espérance théologale ; le problème de la magnanimité au sens strict, de la vertu acquise de magnanimité naturelle, est escamoté (p. 442).

*
* *

Ce sera le mérite de saint Thomas, grâce à Aristote dont il médite et commente l'*Ethique*, de découvrir le vrai problème et de le résoudre.

Telle que la conçut Aristote dans son ignorance de la création, la magnanimité, vertu de la grandeur humaine dans la suffisance et dans l'autonomie, est inacceptable à un théologien chrétien : l'aristotélisme intégral de Siger de Brabant, de Boèce de Dacie, etc., sera un aristotélisme hétérodoxe [4].

Saint Thomas rejette la suffisance orgueilleuse, l'autonomie païenne qu'acceptent les aristotéliciens intégraux. Il reconnaît pourtant dans la magnanimité la vertu *de la grandeur humaine*. Il perçoit l'appel d'un humanisme et il y répond (p. 318). Il échappe à la tentation de transposer la magnanimité sur le plan mystique et de la confondre avec l'espérance théologale (p. 318 et 460). Il distingue de l'espérance théologale la magnanimité, vertu morale qu'il faut rapprocher de la passion naturelle de l'espérance [5]. Sans doute, il est légitime de discerner, dans l'unité de l'espérance théologale, une magnanimité théologale, opposée à l'humilité théologale (p. 343, 464, 465), mais cette magnanimité n'est pas la « transposition mystique » de la magnanimité proprement dite, vertu de la grandeur humaine [6]. A l'école d'Aristote, saint Thomas apprit à reconnaître celle-ci et l'on distinguera après lui : la magnanimité acquise, ou naturelle, objet de la philosophie morale ; la magnanimité infuse dont traitera la théologie morale ; enfin la magnanimité théologale.

4. Gauthier, p. 466 et *AHDLMA*, t. XVI, 1948. Cfr F. Van Steenberghen, dans *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1949, t. I, p. 1110-1112.

5. Gauthier, p. 339, 341 sqq., 319-320. N'y a-t-il pas une contradiction entre les p. 319-320 et la p. 461 au sujet des vertus requises par l'espérance ?

6. Gauthier, p. 462-463. A deux reprises, p. 345, n. 1 et 461, n. 1, l'auteur met partiellement au point une recension où nous omettons, à tort, de distinguer entre magnanimité *théologale* et magnanimité *morale* ou proprement dite (recension de l'article — cité *supra*, n. 4 — des *AHDLMA*, dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 877).

Ces trois magnanimités, la première y compris, sont indispensables au chrétien parce qu'il vit de la même vie de Dieu, par les trois vertus théologales, dans l'exercice de son activité humaine. Il se livrera à des œuvres grandes de grandeur humaine. En abordant ces œuvres, il n'espérera rien que d'humain — *in ordine tamen ad Deum*, et n'espérera rien que de soi — *tamen sub Deo* (p. 345, n. 1).

A vrai dire, il n'y a qu'un seul salut, une seule destinée, surnaturelle, de l'homme. Cependant, la distinction reconnue entre la magnanimité, vertu morale, et l'espérance théologale, fait qu'« au plan de la nature, au plan des tâches proprement humaines, l'homme a le droit et le devoir de mettre sa confiance en soi, d'attendre de soi le salut [7] ».

Cette conception n'appartient plus au moyen âge ; elle fonde le monde moderne, dit le P. Gauthier (p. 496), « en restituant, à la suite d'Aristote, à la nature et en particulier à la nature de l'homme, sa consistance et sa valeur propre ».

Le moyen âge « avait concentré sur Dieu toute son attention, élaboré une spiritualité de l'adhésion *immédiate* à Dieu — rendue possible par les vertus théologales — et de la recherche exclusive de Dieu — rendue possible par un renoncement effectif au monde.

» Le seul idéal de vie qui pouvait alors se présenter aux hommes était l'idéal monastique, qu'embrassaient, en fait, des foules considérables, et tout le problème, pour ceux qui n'y étaient point appelés, était d'y participer dans la mesure du possible. »

Depuis la fin du XIII[e] siècle, au contraire, le progrès de l'histoire restitue « aux structures profanes leur autonomie... Au monde nouveau qui ainsi s'élabore, la doctrine thomiste de la magnanimité apporte la spiritualité qu'il réclame... Saint Thomas n'a rien renié de la doctrine spirituelle des Pères. Mais, et c'est son œuvre propre, il a *réassumé*, en montrant comment elle peut se concilier avec la spiritualité « *diviniste* » des Pères, une spiritualité *humaniste*. C'est là tout le sens de sa doctrine de la magnanimité. Par là-même, il a rendu possible, à côté de la spiritualité monastique, faite pour les hommes qui ont renoncé au monde et caractérisée par le règne en quelque sorte exclusif des vertus théologales qui nous ordonnent *immédiatement* à Dieu, la constitution d'une spiritualité typiquement laïque, faite pour des hommes qui restent engagés dans le monde — et dans un monde rendu à sa profanité — et caractérisée par la place qu'elle fait aux vertus qui, sans doute, animées qu'elles sont, comme toutes les vertus chrétiennes, par les vertus théologales, cherchent Dieu, mais à travers autre chose que lui, à travers l'homme et à travers le monde, qui sont leur objet propre » (p. 495-496).

7. P. 493-494. Dans ce passage, que nous avons cité dès le début, le P. Gauthier remarque que saint Thomas ne parle pas du salut de l'homme par l'homme. Lui-même suggère la question que nous allons poser dans un instant et invite à la mise au point que nous allons esquisser.

2. *L'actualité*

La vie religieuse se situe-t-elle *à côté* de la vie laïque? Ne serait-elle qu'une survivance d'âges aujourd'hui dépassés, un anachronisme? Faudrait-il expliquer par là la diminution de ce que nous appelons les « vocations » religieuses (c'est-à-dire les réponses à la vocation du Seigneur)?

Ce n'est pas la pensée du P. Gauthier, pas plus que ce n'est la doctrine de saint Thomas. Mais le problème ainsi posé est brûlant : ne faut-il pas dire que l'Église, aujourd'hui, « décroche », qu'elle présente à la société moderne un type d'homme chrétien qui ne répond qu'aux exigences de la société médiévale? Le monde actuel ne se forgera-t-il pas en dehors du christianisme le type d'homme dont il a besoin?

*
* *

Le P. Gauthier a mille fois raison de poser la question et de lancer un cri d'alarme qui est un appel. Nous sommes exposés, aujourd'hui, à deux tentations apparemment opposées [8] :

« La chrétienté est en ce moment exposée à deux tentations, en face d'un monde entraîné, presque malgré lui, dans le courant d'une civilisation à base de techniques... : la tentation de séparer la destinée de la chrétienté de celle du monde par un mouvement de retrait... On voudrait étendre la vie du contemplatif, séparé par vocation, à toute la communauté des fidèles. Et, d'un autre côté, la tentation pour le chrétien de s'engager de tout son être en toutes les activités scientifiques, économiques, sociales,... quitte à perdre le sens du royaume spirituel et de la transcendance de la mission de Jésus [9]. »

Mais on n'échappera, croyons-nous, ni à l'une ni à l'autre de ces deux tentations en instaurant simplement, *à côté* de l'ancienne spiritualité mystique, une nouvelle spiritualité typiquement laïque. Il n'y a pas de solution au problème de la grandeur de l'homme et de son salut en dehors du salut de Dieu accepté dans sa réalité concrète, c'est-à-dire dans la personne du Sauveur. Il n'y a qu'un seul salut pour l'homme et pour le monde, le salut surnaturel de la nature elle-même par la résurrection du Christ et par celle de notre chair, objet secondaire mais essentiel de l'espérance théologale. Ce salut est le salut de l'homme tout entier et de tout l'univers. Si bien que le problème du salut de l'homme et de sa grandeur humaine a commencé de se résoudre

8. Nous disons « apparemment », car au fond, ce sont deux formes de la même tentation : nous substituer à Dieu. En dépit des différences « caractérielles » qui les opposent, les chrétiens intégristes et les chrétiens progressistes sont victimes de la même erreur, de la même déviation théologique.

9. R. Voillaume, lettre du 22 décembre 1948, publiée dans *Au Cœur des Masses*, 1re édit., Paris, 1950, p. 468-469.

par « l'assomption » de la magnanimité humaine dans notre espérance théologale dans le Christ, crucifié et ressuscité dans sa chair pour que la création tout entière trouve son accomplissement en ayant part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu (*Rom.*, VIII, 21).

§ 2. — LE MESSAGE DE SAINT THOMAS

Telle qu'elle s'offre au monde d'aujourd'hui, telle que le P. Gauthier nous a aidé à la comprendre, la conception thomiste de la magnanimité est essentiellement théologale, elle affirme le primat absolu de la vie théologale, primat « inclusif », au sens que nous avons déjà expliqué : le progrès et l'approfondissement de la vie théologale ne se fait pas aux dépens des valeurs naturelles ni en dehors d'elles; la magnanimité s'achemine vers son authentique perfection de magnanimité humaine par la croissance de l'espérance théologale l'assumant de plus en plus en nous introduisant dès maintenant dans la réalité du monde à venir, dans la réalité actuelle de la résurrection du Christ crucifié.

Nous eussions aimé voir souligner aussi fortement par le P. Gauthier que par le compte rendu du P. Deman [10] le caractère théologal de la théologie thomiste de la magnanimité, car il serait difficile d'en exagérer l'importance. C'est ce que nous voudrions établir en discutant *un point d'histoire*, puis en précisant *une interprétation doctrinale*.

1. *Abélard et saint Bernard*

La restitution à la nature de sa consistance et de sa valeur propre fonde le monde moderne, écrit le P. Gauthier (p. 496). En fait, nous semble-t-il, cette restitution commence dès avant le XIII[e] siècle. Saint Thomas, écrit-il encore, porte à la perfection la pensée de son maître, saint Albert, et réalise ainsi la synthèse entre l'espérance humaine et l'espérance théologale (p. 493). Si l'on peut ici parler de synthèse, nous croyons déjà retrouver celle-ci, confuse encore mais indiscutable, dans la théologie de saint Bernard. Nous avons essayé de le montrer ailleurs sur l'exemple de l'amour [11] : le christianisme de saint Bernard, Gilson l'a fortement souligné, est essentiellement *inclusif* : le quatrième et suprême degré de l'amour n'exclut pas la magnanimité abélardienne, « resonable emprise de hautes choses »; il ne la transpose pas; il l'accomplit, il la conduit à sa perfection propre de vertu morale en l'assumant dans la perfection de la charité. Aimer Dieu non plus pour nous, mais pour lui-même, ce n'est que le troisième degré de l'amour. Le dernier degré, c'est de s'aimer *soi-même*, dans son âme

10. *Bulletin Thomiste*, t. VIII, 1952, p. 343-362.
11. ***Saint Thomas d'Aquin et la Vie de l'Eglise***. Louvain-Paris, 1952, p. 10-17.

et dans son corps, *rien que* pour Dieu. Rien que pour Dieu, c'est-à-dire de la force d'amour toute-puissante et qui est Dieu lui-même.

Le XIII[e] siècle n'est pas, croyons-nous, le siècle de la « transposition mystique » de la magnanimité, mais celui où commence son « intégration ». Le XII[e] siècle commence et appelle le XIII[e] : « Pour comprendre que l'univers trouve en Dieu, et en Dieu seul, toute sa consistance, il faut découvrir la *nature* des êtres, non pas seulement dans le sens encore confus de saint Augustin et de saint Bernard, mais dans le sens plus précis d'une essence, avec tout ce qui appartient à cette essence et rien que ce qui lui appartient [12] ». Le siècle de saint Bernard, siècle de « renaissance » et d'innombrables chefs-d'œuvre, prépare et appelle la théologie de Dieu et des natures créées par Dieu que saint Thomas va élaborer avec l'aide d'Aristote.

C'est pourquoi l'œuvre du *Docteur commun* de l'Eglise ne fut pas, croyons-nous, d'opérer une synthèse que nous aurions à redécouvrir aujourd'hui et notre mission n'est pas davantage de « réassumer » une spiritualité humaniste dans la spiritualité « *diviniste* » des Pères. Notre tâche n'est pas exactement de rendre sa place dans la spiritualité chrétienne à la vertu de magnanimité *telle que* l'a enseignée saint Thomas. Elle est plutôt de continuer l'intégration de la nature tout entière et de toutes les vertus humaines dans le Christ, en vivant la vie théologale de l'Eglise. Il ne s'agit pas de retourner à saint Thomas, mais de le continuer comme lui-même continua saint Bernard.

2. *Transposition ou intégration?*

1. Ce que le P. Gauthier appelle une « transposition mystique » de la vertu authentique de magnanimité est plutôt une *assomption*, une *intégration*, par les vertus théologales, des vertus morales « informées » par elles selon leur authentique nature de vertus morales. Il en va de la magnanimité comme de l'humilité. Saint Thomas écrit que la causalité des vertus théologales sur celle-ci ne l'empêche aucunement d'être une vertu morale relevant de la modestie ou de la tempérance [13]. Par opposition à l'humilité acquise, l'humilité infuse « procède du don de crainte et, par son intermédiaire, de la vertu théologale d'espérance... et l'on pourrait en dire autant de la magnanimité infuse qui procède, elle aussi, de l'espérance » (p. 465, n. 1). C'est pourquoi la magnanimité infuse, « affirmation de la force de l'*homme* et idéal de la grandeur de l'*homme* » (p. 348), « poursuit la grandeur de l'hom-

12. Gilson, cité dans *Saint Thomas d'Aquin et la Vie de l'Eglise*, p. 23.

13. « Virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiae vel temperantiae » (*S. Theol., II[a] II[ae]*, q. 161, a. 4, *ad* 1). Cfr *Q. disp. de Malo*, q. 8, a. 2, c : « Caritas secundum quamdam diffusionem sui imperii **est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum.** »

me, mais en l'ordonnant à Dieu... et elle se confie en soi, mais en dépendance de Dieu [14] »... « Comme la magnanimité acquise est au service de la justice et de la religion, la magnanimité infuse est au service de l'espérance théologale et de la charité : c'est par amitié pour Dieu que l'homme se veut grand » (p. 371). C'est-à-dire que, moyennant les dons du Saint-Esprit, la magnanimité infuse met la magnanimité acquise au service de l'espérance théologale; elle est la magnanimité acquise, actuellement assumée par l'espérance théologale.

Un rapport étroit d'« intégration » unit la vertu morale de magnanimité à l'espérance théologale. Tâchons d'en préciser la nature.

2. Une première distinction s'impose, fermement tracée par le P. Gauthier [15] : la « passion » naturelle de l'espérance humaine n'est pas la vertu théologale de la divine espérance.

L'espérance *humaine* revêt deux aspects distincts auxquels correspondent deux vertus distinctes : la magnanimité et l'humilité, acquises et infuses. La magnanimité empêche le désespoir et ne permet pas que l'homme se rende indigne du bien qui lui revient. L'humilité, au contraire, interdit de s'attribuer ce qui passe la condition dans laquelle Dieu vous a créé. Ces deux vertus se distinguent l'une de l'autre par deux *rationes* que saint Thomas appelle *adeptio proprii boni* et *reverentia divina*. On peut mal comprendre le sens de ces deux formules latines. Nous nous méprenions, par exemple, sur la pensée de saint Thomas en ne distinguant pas l'espérance naturelle de l'espérance théologale [16]. Mais le P. Gauthier nous paraît, lui aussi, commettre une inexactitude en traduisant : « en fonction de l'homme et en fonction de Dieu [17] ».

En effet, dire que la magnanimité règle l'espérance en fonction de l'homme et que l'humilité la règle en fonction de Dieu, c'est toujours se placer plus ou moins consciemment au point de vue d'une *synthèse* à réaliser. On veut « concilier » la théologie des Pères et l'apport extrinsèque de la pensée païenne. On ne se place pas au point de vue de l'« intégration » de la réalité naturelle des vertus morales dans la réalité surnaturelle des vertus théologales [18]. Il nous semble que le sens

14. Gauthier, p. 371; cfr *S. Theol., II^a II^ae*, q. 128, *ad* 2.
15. Gauthier, p. 345, n. 1 et 461, n. 1. Cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 877.
16. *N.R.Th.*, 1950, p. 877.
17. *Art. cit., AHDLMA*, t. XVI, 1948, p. 216.
18. C'est pourquoi nous ne ferions pas volontiers nôtre une formule comme celle-ci : « Saint Thomas, pour avoir fait droit au naturalisme aristotélicien, n'a donc rien laissé perdre des richesses religieuses de la doctrine patristique. Il a su, au plan de la nature, reconnaître avec les philosophes païens un idéal de la grandeur de l'homme qui ne sacrifiât rien des droits du Dieu créateur; et il a su, au plan de la surnature, reconnaître avec les Pères le grand drame de la petitesse humaine aux prises avec la grandeur de Dieu » (Gauthier, p. 465). Saint Thomas écrivait d'une part : « detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis » (*S. contra Gentiles*, l. III, c. 69). Nous lisons d'autre part dans *Q. disp. de Malo*, q. 16, a. 3, c : « Diabolus non *se erexit* in Deum, tamquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans » : la petitesse humaine n'est pas aux prises avec la grandeur de Dieu, mais avec sa propre grandeur.

des deux *rationes* de saint Thomas est plutôt le suivant : l'homme en tant que subsistant dans une nature qui est sienne, ayant une fin naturelle, à sa mesure (ceci commande la magnanimité) ; — l'homme en tant que *dépendant* radicalement de Dieu, constitué par la présence créatrice de Dieu qui le « contient », qui le « tient dans l'être » (ceci commande l'humilité).

L'espérance humaine est divisée par une certaine tension : elle est magnanimité, mais cette vertu appelle le complément et comme la correction d'une autre vertu, l'humilité. Certaines formules de saint Thomas n'expriment pas cette tension, mais elles la supposent [19]. D'autres évitent cette imprécision, mais elles révèlent un conflit à surmonter, au sein de la magnanimité et de son exercice [20].

3. L'espérance théologale, dit fort bien le P. Deman, est « la forme excellente de la magnanimité [21] ». Etre pleinement magnanime, c'est être plus que magnanime [22], c'est espérer en Dieu, c'est espérer Dieu même, de Dieu [23].

Le P. Gauthier distingue deux aspects dans l'espérance théologale : elle est à la fois élan vers Dieu notre bien et regard confiant jeté sur Dieu [24]. Cette distinction correspond à celle de saint Thomas entre les

19. Par exemple *S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 17, a. 5, *ad* 4. Saint Thomas y explique la différence entre la vertu morale de magnanimité et l'espérance théologale. Il écrit : « magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis... Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum. »

Lorsqu'il écrit *quod est suae potestatis,* saint Thomas sous-entend, certes, la présence créatrice. Pour s'en assurer, qu'on relise l'explication du péché de l'ange dans le *De Malo* (*loc. cit.*) : « diabolus finalem perfectionem consequi voluit per virtutem suae naturae, non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente ». Le démon n'a pas péché contre la vertu naturelle de magnanimité mais contre la vertu surnaturelle et théologale de l'espérance.

20. Par exemple, *S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 128, *ad* 2; le texte parle de la magnanimité en l'appelant, d'après Cicéron, *fiducia* : « Sed per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, *tamen* sub Deo ».

21. *Art. cit.*, p. 354.

22. Les êtres, en effet, ne trouvent toute leur perfection que dans un dépassement : « in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt : unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae...

» Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis » (*S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 2, a. 3, c).

23. Est-ce à dire que tout acte surnaturel de magnanimité est un acte d'espérance théologale? Nullement. Mais, comme toutes les vertus morales, la magnanimité ne trouve son achèvement concret, sa perfection actuellement accomplie, qu'en étant assumée par les vertus théologales. Au moment où cette assomption parvient à son achèvement, les vertus morales ne disparaissent pas, mais elles ne s'exercent plus dans un acte distinct de celui des vertus théologales. Bien plus, l'*evacuatio* de la foi et de l'espérance, au ciel, n'est pas un anéantissement : elles « s'achèvent dans la charité », en ce sens qu'elles n'ont plus d'exercice distinct de la charité : l'espérance devient fruition divine parce que la foi est devenue vision de Dieu (cfr *S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 17, a. 6, *ad* 3, repris plus bas, n. 35).

24. Gauthier, p. 343 et 464-465. La formule « conquête de la grandeur de Dieu » ou « conquête de Dieu » nous paraît moins heureuse. Elle pourrait donner à penser que le mouvement de l'espérance se situerait sur le plan de l'« appétit », du « désir » d'une richesse encore absente à acquérir. En réalité il se situe

deux objets de l'espérance [25] : objet formel (Dieu, sur qui l'on prend appui) et objet matériel principal (le bien qu'il s'agit d'obtenir, la pleine jouissance de Dieu). L'espérance est théologale selon chacun de ces deux aspects, affirme justement le P. Deman [26].

N'en faut-il pas conclure que, au sein de la vertu théologale d'espérance, se doivent distinguer deux vertus correspondantes à celles qui règlent l'espérance humaine : la magnanimité théologale et l'humilité théologale? La chose semble aller de soi pour le P. Gauthier (p. 343 et 464-465). Le P. Deman (p. 355) tient un langage quelque peu différent : « Au surplus, n'hésitons pas à voir une grandeur encore dans l'acte de prendre appui sur Dieu. L'espérance, en somme, est tout entière magnanimité; et avec elle, c'est la magnanimité qui est devenue théologale ». Pour que la dernière phrase soit parfaitement précise, nous y ajouterions une incise : « avec l'espérance, l'humilité est devenue magnanimité et la magnanimité est devenue théologale ». Expliquons-nous.

Le dépassement par lequel la magnanimité devient pleinement elle-même en devenant espérance théologale est l'achèvement, au delà d'elle-même, de l'espérance humaine et des deux vertus qui règlent celle-ci. Il y a une tension entre ces deux vertus, au niveau de la vie morale acquise et infuse. Pour que l'espérance humaine atteigne, au delà d'elle-même, sa propre perfection, il faut que cette tension s'achève en s'unifiant, sous l'emprise de l'unité suprême de la vie théologale.

Dans la perspective de Duns Scot, croyons-nous, cette unification ramènerait la magnanimité à l'humilité, à la pleine soumission à la toute-puissance divine [27]. Pour saint Thomas, au contraire, ce qui est premier, ce n'est pas la toute-puissance divine, mais la présence créatrice de l'amour de Dieu, la communication de la bonté divine constituant la réalité de l'univers et la perfection des créatures. C'est pourquoi, dans la perspective thomiste, l'achèvement théologal de l'espérance humaine unifie humilité et magnanimité en ramenant celle-là à celle-ci. Dans l'espérance théologale, saint Thomas ne retrouve plus la caractéristique particulière de l'humilité [28]. Centrée sur Dieu (et donc parfaite libération de nous-mêmes, parfait achèvement de l'hu-

---

sur le plan de l'amour et de sa souveraine générosité, — générosité de l'initiative de l'Amour divin qui nous prévient, générosité aussi de notre accueil de ses prévenances. Cfr la fermeté croissante de saint Thomas dans la question de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses (amour d'amitié ou de concupiscence?) : *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, c; *S. Theol.*, I^a, q. 60, a. 5, c; *Ibid.*, II^a II^{ae}, q. 26, a. 3, *ad* 3. Cfr aussi *Q. disp. de Pot.*, q. 3, a. 15, *ad* 14.

25. *Q. disp. de Spe*, a. 1, c et *ad* 7; a. 4, c.

26. *Art. cit.*, p. 354-355. Contre le P. Gauthier, p. 343. Si l'on rapproche cette page de la fin de la page 461, n. 1, on conjecturera que le P. Gauthier ne doit pas être loin de donner raison à son critique.

27. Le P. Gauthier nous pardonnerait-il d'insinuer que, dans la critique qu'il vient de lui adresser, le P. Deman est plus thomiste, ou moins scotiste que lui...?

28. « Humilitas facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem **proprii defectus** » (*S. Theol.*, II^a II^{ae}, q. 129, a. 3, *ad* 4).

milité), l'espérance théologale est grande, de la grandeur infinie de Dieu lui-même [29]. Elle « s'érige » vers Dieu [30]; elle ne connaît pas de mesure : nul ne peut trop s'appuyer sur l'aide de Dieu [31].

La véritable « dialectique » de l'histoire humaine, de l'espérance concrète [32] de l'homme en Dieu, c'est l'emprise progressive de la vie théologale sur notre vie morale, c'est la vie de l'homme informée, assumée de plus en plus par la vie même de Dieu.

Pour reprendre un texte de sainte Thérèse de Lisieux que le P. Gauthier nous aide à mieux interpréter [33], cette dialectique est le passage de l'opposition entre la magnanimité théologale en germe et l'humilité qui se regarde encore elle-même, à la simplicité de l'espérance en l'amour de Dieu lui-même pour moi : « Je désire être sainte (magnanimité théologale en germe), mais je sens mon impuissance (humilité qui se regarde encore elle-même) et je vous demande (espérance), ô mon Dieu, d'être vous-même (amour *de Dieu lui-même,* objet formel de l'espérance) ma sainteté (amour *pour moi,* objet matériel principal de l'espérance). »

Mais au moment où s'achève l'unification de l'humilité avec la magnanimité sous l'emprise de la vie théologale, une unification plus profonde s'opère au niveau des vertus théologales elles-mêmes : au moment où la prière de sainte Thérèse, d'abord tendue entre l'ardeur de son désir et l'aveu de son impuissance, s'unifie dans la contemplation de Dieu seul, son espérance théologale devient charité et l'amour accomplit son œuvre d'unité [34]. L'espérance, en effet, et la charité tendent toutes deux vers Dieu [35] et pourtant elles se distinguent l'une de l'autre. Serions-nous infidèles à saint Thomas en voyant en elles deux moments progressifs d'une unification croissante? L'espérance serait le moment de tension où Dieu est encore à la fois et mon bien auquel j'aspire [36] et celui qui me procurera ce bien. La charité serait le moment d'unité où *Dieu seul* est devenu ma vie (le quatrième degré de l'amour selon saint Bernard). L'espérance, comme la charité, tend vers Dieu. Mais elle est encore tension, tandis que la charité est union. Pour l'espérance, Dieu est encore un bien à obtenir et un secours dont j'ai besoin. Dans la charité, au contraire, l'union est achevée : l'homme ne vit plus pour lui, mais pour Dieu [37].

29. C'est pourquoi saint Thomas n'aurait pas demandé à sainte Thérèse de Lisieux la correction que lui imposa un théologien thomiste. Elle avait écrit : « Je sens en mon cœur des désirs infinis ». Saint Thomas ne lui aurait pas fait corriger : « Je sens en mon cœur des désirs immenses ».

30. Cfr le texte cité *supra,* p. 945, n. 19.

31. *Q. disp. de Spe,* a. 1, *ad* 7.

32. A la fois naturelle et surnaturelle.

33. Cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 877 et Gauthier, p. 345, n. 1.

34. *S. Theol., I° II°°,* q. 28, a. 1 et 2.

35. *S. Theol., II° II°°,* q. 17, a. 6, 3° objection.

36. L'*amor concupiscentiae,* dans l'espérance théologale, n'est pas encore pleinement assumé par l'*amor amicitiae.*

37. « Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum,

CONCLUSION

L'HEURE DU LAÏCAT

En commençant cette étude, nous évoquions la doctrine, centrale dans le thomisme, de « la présence inclusive de l'amour du Père à l'univers et à la vie de chacun d'entre nous qui sommes créés dans son Fils ». Telle est la clé de la théologie thomiste de la magnanimité et de l'espérance, de l'intégration de la vie morale dans la vie théologale, de la restauration de la grandeur humaine de l'homme par le salut de Dieu.

Cette théologie prend tout son sens lorsqu'on « échappe au piège qui consiste à présenter Dieu et l'homme comme les termes d'une alternative », lorsqu'on reconnaît « que la transcendance de Dieu soutient et garantit la réalité du créé, loin de l'opprimer [38] ». Sans cesse, la tentation nous guette, non pas de nier cette vérité fondamentale, mais de la perdre de vue et de n'en pas tenir compte. Au lieu de reconnaître que tout descend de Dieu et que le premier acte de l'homme est un consentement, un accueil de l'amour qui vient à lui et de la bonté qui le prévient, on parle de monter vers Dieu, de le conquérir. Dans la page même d'où j'extrais les deux excellentes formules qu'on vient de lire, le P. Deman n'écrit-il pas : « il s'agit de promouvoir l'homme jusqu'à lui faire rencontrer Dieu ». Il est difficile, il nous est même impossible, au concret, d'échapper au piège que signale le Père. Il est difficile de ne pas oublier que l'histoire du monde est l'histoire d'une rédemption et que cette rédemption ne restituera au monde naturel sa pleine valeur et son achèvement propre, qu'au sein de la vie même de Dieu.

Considéré sous son aspect négatif, « l'humanisme théologal » que nous enseigne saint Thomas est un perpétuel effort de résistance à cette tentation. Cet humanisme prend tout son sens au temps de « la promotion du laïcat ». D'accord avec le P. Gauthier, le P. Deman décrit dans les termes que voici les perspectives d'avenir que découvre ce livre d'histoire : « Il se pourrait que la promotion actuelle du laïcat à l'intérieur de l'Eglise signalât l'essor d'une morale où l'élément surnaturel s'est fait à ce point respectueux des valeurs de ce monde [39] ». Est-ce assez dire?

Des chrétiens du XIX[e] siècle, le P. Chenu écrivait naguère, dans un article qui fut fort remarqué et qui méritait de l'être : « Ici et là,

---

et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo ». *Ibid., ad* 3.

38. Deman, *art. cit.*, p. 360.

39. *Art. cit.*, p. 362.

sans doute, [au XIX^e siècle] les chrétiens éprouvèrent-ils cette même secousse spirituelle que la détresse du prolétariat suscitait en Karl Marx : leur évangélisme gardait sa sève; mais cette miséricorde ne déclencha pas en eux l'intuition profonde des conditions d'aliénation faites dans le monde capitaliste à la force-travail. Leur ferveur ne leur donna pas l'intelligence des causes, elle ne s'exprima pas dans un savoir... [40] ». En deux mots, on pourrait dire, après avoir lu le P. Gauthier, qu'ils ont manqué de magnanimité. Ce verdict est juste. Mais il n'est pas assez explicite. Il n'est pas assez sévère pour être vraiment miséricordieux et salutaire. Il ne va pas jusqu'à la racine du mal, jusqu'à la « racine » de la magnanimité humaine du chrétien et de son exercice concret : l'espérance théologale.

Les chrétiens du XIX^e siècle ont-ils vraiment gardé « la sève de leur évangélisme »? N'ont-ils pas fermé les yeux au péché — le péché des autres et leur propre péché — et à ses conséquences? N'ont-ils pas, dans un même aveuglement, fermé les yeux à l'immensité de l'amour de Dieu et à son exigence d'engagements temporels requis pour que continue, dans nos efforts à nous, l'œuvre de la Rédemption, la victoire du Christ ressuscité dans sa chair?

Nous enseignerons, nous prêcherons davantage la magnanimité chrétienne, le P. Gauthier nous y invite avec raison (p. 345, n. 1). Mais ne dites pas que, pour ce faire, nous prêcherons moins la vertu théologale d'espérance. Non point, nous prêcherons l'espérance théologale dans toute l'intégrité de ses exigences, selon toutes les conditions de son exercice concret et, par le fait même, nous serons amenés à prêcher la magnanimité chrétienne dans toute sa splendeur humaine et selon toutes les conditions de son achèvement par la résurrection du Christ.

Parce qu'il n'est pas de ce monde et qu'il procède de Dieu; parce que Dieu est absolument premier et qu'il est le créateur de l'univers dans son Fils incarné, à cause de cela le règne de Dieu commence réellement dès ici-bas, dans ce monde qu'il conduira à son achèvement.

Mais il ne faut pas se méprendre sur cet achèvement et sur le chemin qui y conduit. Il ne faut pas se méprendre sur le sens chrétien de l'histoire qui en est le seul sens vrai : cet achèvement est une résurrection et le chemin qui y conduit mène au Calvaire.

L'essor prodigieux des sciences, de la technique et de la maîtrise humaine de l'univers n'est pas le progrès essentiel de l'histoire. Il n'en est que la préparation et, pour ainsi dire, le corps. Considéré dans sa réalité profonde, le progrès de l'histoire est le progrès de l'amour « inclusif » de Dieu pour le monde dans son Eglise et dans la vie théologale des enfants de l'Eglise, — le progrès qui va de saint

---

40. M.-D. Chenu, *L'Homo oeconomicus et le chrétien*, dans *Economie et Humanisme*, 1945, p. 225-236, surtout p. 234.

Bernard, théologien d'un quatrième degré de l'amour qu'il croit quasi irréalisable ici-bas, à sainte Thérèse de Lisieux qui en proclame tranquillement la présence, dans les choses les plus ordinaires d'une authentique vie de foi [41].

C'est pourquoi il n'est pas question de promouvoir ni d'accepter le développement d'une nouvelle spiritualité « humaniste » des laïques *à côté* de l'ancienne spiritualité « diviniste » des moines et des religieux. Il n'est pas question de partager l'usage des vertus : aux moines la « pureté » de l'espérance théologale, aux laïques l'association de l'espérance à la magnanimité. Il n'est pas question davantage de réserver la recherche *immédiate* de Dieu aux religieux, tandis que les laïcs ne le chercheraient qu'à travers autre chose que lui, à travers l'homme et à travers le monde. Non, tous les chrétiens, laïcs, religieux et prêtres, tous les baptisés recherchent Dieu directement, dans l'Eglise et dans l'Eucharistie, mais ils vivent différemment l'amour et la vie que, tous ensemble, ils ont puisés à une seule et même source.

C'est pourquoi il n'existe rien de profane dans le monde, rien qui ne soit ordonné à Dieu, rien qui ne doive recevoir, de la résurrection du Christ et de sa vie dans l'Eglise « intégrant » le monde pour le soumettre au Père, sa perfection propre, dans la ligne même de la nature où il a été créé.

C'est pourquoi, à l'heure du laïcat et en vue même de sa promotion, nous ne prêcherons la magnanimité que dans l'espérance, en mettant, plus que jamais, l'accent sur l'espérance. Ainsi suivrons-nous la ligne que traçait l'allocution du Pape aux nouveaux Cardinaux, le 20 février 1946. Qu'on nous permette d'en transcrire, pour conclure, deux phrases : « Les fidèles, et plus précisément les laïques, se trouvent aux premières lignes de la vie de l'Eglise; par eux, l'Eglise est le principe vital de la société humaine... Dans la sainte Messe, l'Eglise donne donc son plus grand appui au fondement de la société humaine [42] ».

Si certaines formules du P. Gauthier paraissent s'opposer a cette doctrine, tout son livre s'accorde avec elle et nous ne saurions trop le remercier de nous avoir appris avec l'aide d'Aristote et de tous les sages antiques, de saint Thomas et de toute la tradition chrétienne, à mieux comprendre le réalisme chrétien, réalisme théologal de l'homme, de la nature et de l'histoire, dans un univers dont le Christ est le foyer.

André HAYEN, S. J.

41. Cfr *Saint Thomas et la vie de l'Eglise*, p. 19-20.
42. *Documentation catholique* du 17 mars 1946, t. XLIII, col. 176-178.