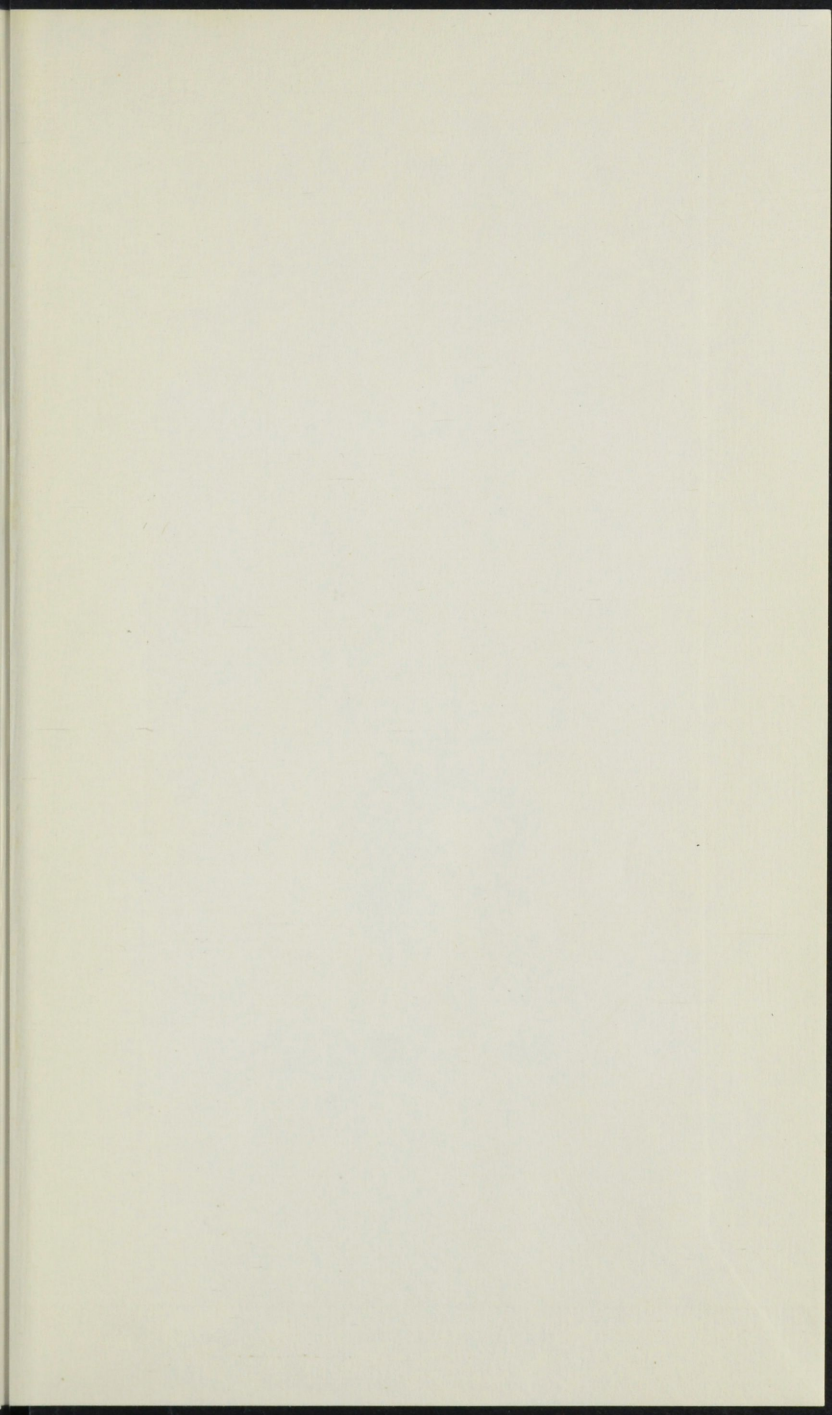


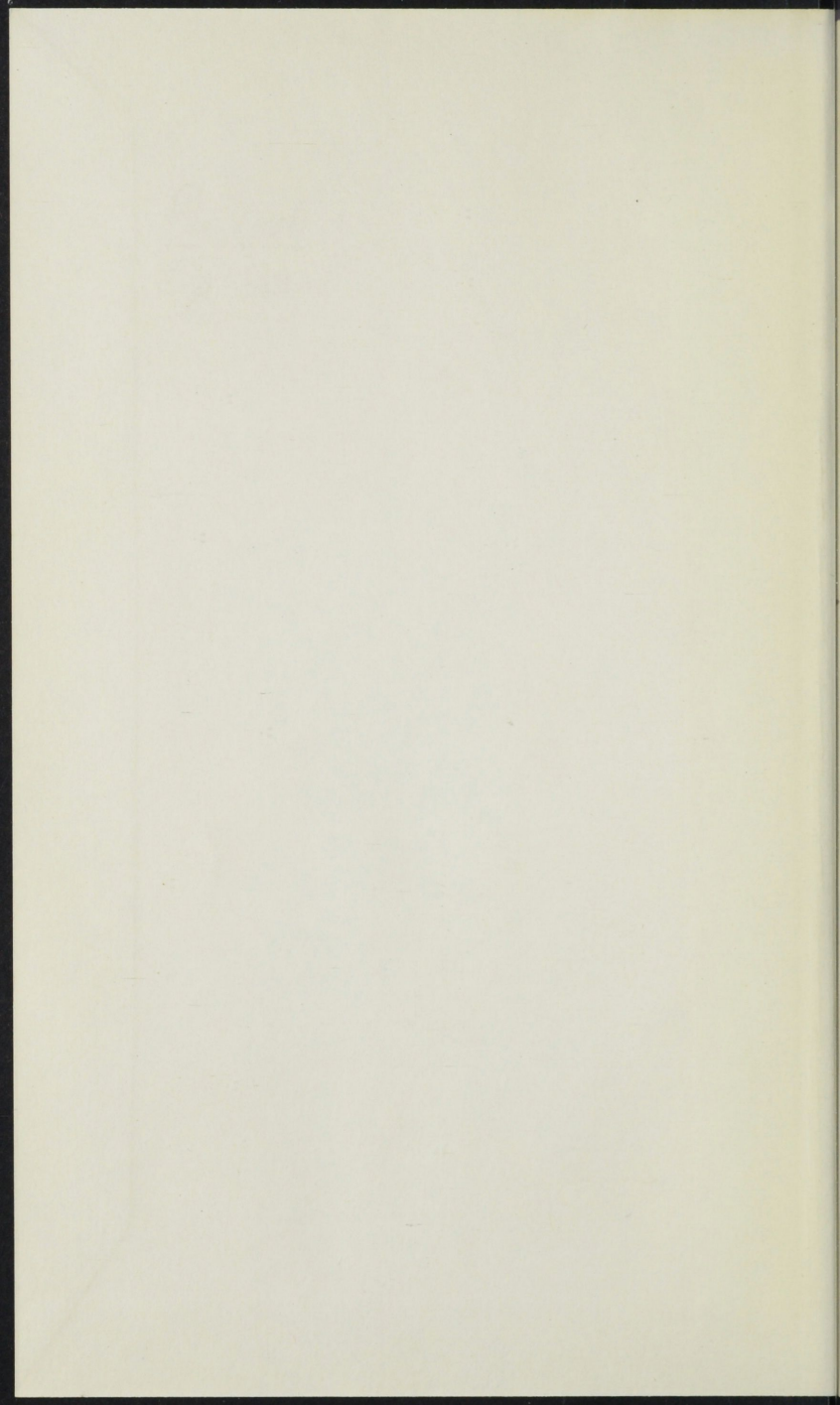


Université de Montréal

Bibliothèque

CENTRE DE
CONSERVATION
LSH





1119-30 ②

Vol Mod-A-3

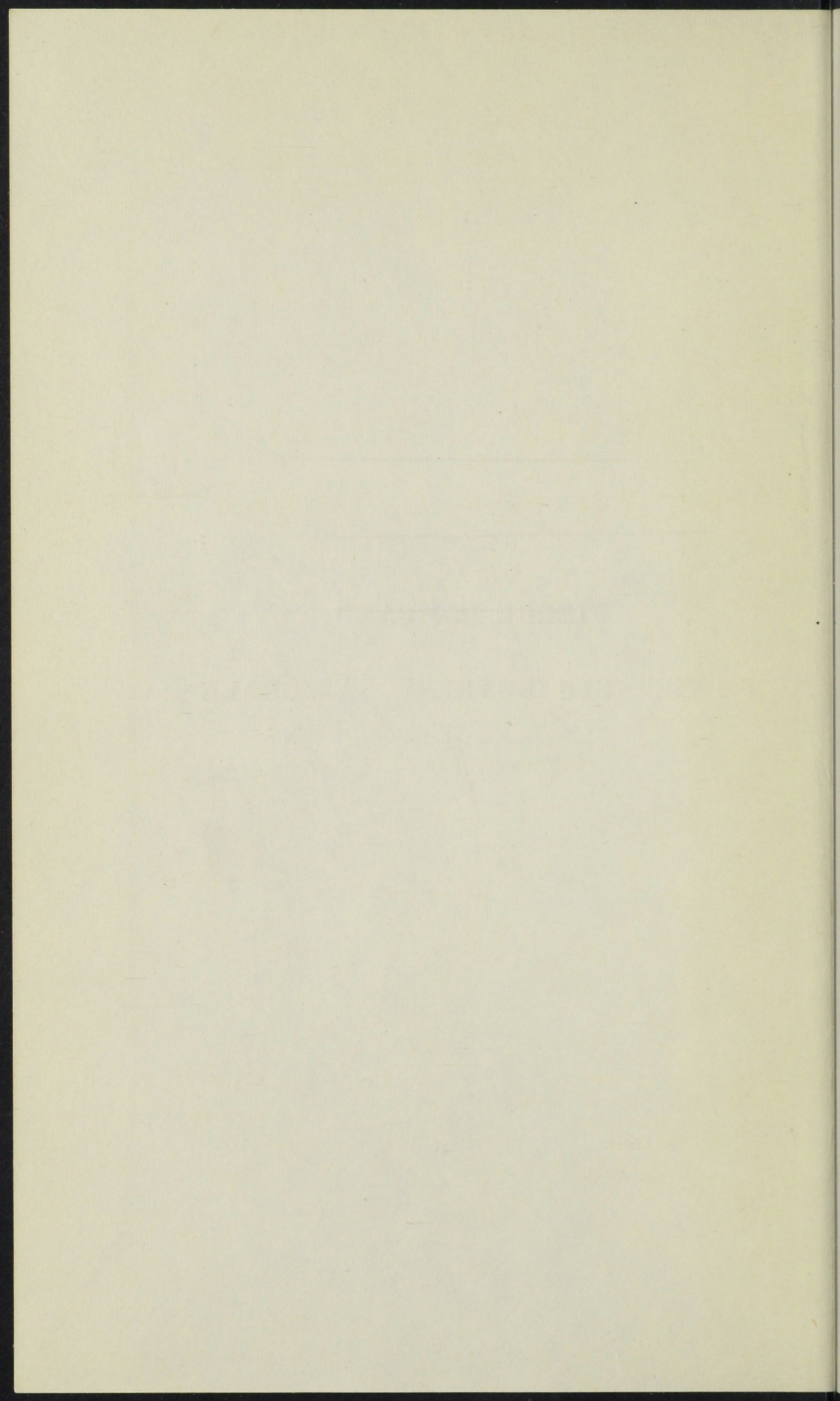
189

7.59

4.70

PIERRE LOMBARD

SA VIE SES ŒUVRES SA MORALE



3 JAN 1962

Conférence Albert-le-Grand 1960

PIERRE LOMBARD
SA VIE SES OEUVRES
SA MORALE

par

PHILIPPE DELHAYE

189

I 59

N. 10

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
2715, Chemin de la Côte
Ste-Catherine
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1961

NIHIL OBSTAT :

PAULUS-M. PILON, O. P., Cens. dep.

ALBERTUS-M. LANDRY, O. P., Cens. dep.

Marianopoli, die 12a mensis Martii, 1961

IMPRIMATUR :

PAULUS TOUCHETTE, P. A., V. G.

Marianopoli, die 13a mensis Martii, 1961 (no 345)

Copyright, 1961

*Par l'Institut d'études médiévales Albert-le-Grand
de l'Université de Montréal*

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son Patron par une séance académique où un maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Cette conférence publique a lieu, chaque année, à l'Université de Montréal, vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Textes publiés :

Conférence 1947 : Etienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. 55 pages.

Conférence 1948 : Paul VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*. 96 pages.

Conférence 1949 : Louis-M. RÉGIS, O. P., *L'Odyssée de la métaphysique*. 96 pages.

Conférence 1950 : Henri-Irénée MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. 86 pages.

Conférence 1951 : Thomas DEMAN, O. P., *Aux origines de la théologie morale*. 116 pages.

Conférence 1952 : Louis-B. GEIGER, O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*. 136 pages.

Conférence 1954 : D. H. SALMAN, *La place de la philosophie dans l'université idéale*. 74 pages.

8
Conférence 1955 : Maurice de GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*. 100 pages.

Conférence 1959 : C. SPICQ, O. P. *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux*. 56 pages.

Conférence 1960 : Philippe DELHAYE, *Pierre Lombard : sa vie, ses œuvres, sa morale*. 112 pages

Textes en préparation :

Conférence 1953 : I. Th. ESCHMANN, O. P., *Théologiens et juristes au XIII^e siècle*.

Conférence 1956 : D. CALLUS, O. P., *Albert le Grand et Roger Bacon*.

Conférence 1957 : Raymond KLIBANSKY, *Nicolas de Cuse. Le philosophe aux confins du moyen âge et de la renaissance*.

Conférence 1958 : Camille BÉRUBÉ, O.F.M. Cap., *Philosophie et perfection chrétienne selon saint Bonaventure*.

I N T R O D U C T I O N

Il y a eu huit siècles au mois de juillet de cette année, mourait à Paris Pierre Lombard, ancien professeur de l'école capitulaire et évêque de cette ville.

Son époque a connu des théologiens plus profonds : Abélard ou Hugues de Saint-Victor, des philosophes plus avertis : Gilbert de la Porrée ou Guillaume de Conches, des chefs d'Eglise plus influents : Otton de Freising ou Maurice de Sully. Et cependant son nom a été bien plus souvent cité que le leur. Pierre Lombard est l'auteur qui a le plus profondément marqué la théologie et la pensée médiévales puisque son ouvrage des *Sentences*, pendant quatre siècles, a été le manuel des écoles, imposant ainsi son optique, ses cadres, ses thèses.

L'Institut d'études médiévales de Montréal qui est à l'avant-garde des études historiques et doctrinales sur l'âge d'or de notre philosophie chrétienne et de notre théologie se devait de célébrer cet anniversaire et d'organiser une cérémonie à la mémoire de ce penseur. A-t-il été aussi bien inspiré lorsqu'il s'est adressé à moi pour traiter ce sujet ? Je n'en suis pas certain et je crains que la charité du Père Landry, directeur de cet Institut, n'ait obscurci pour une fois la lucidité de son jugement. Il eût peut-être

été plus honnête de refuser l'honneur qui m'était offert. Mais la tentation était trop forte, surtout si je pensais qu'en raison de la rareté des historiens de la morale, l'occasion était peut-être unique d'attirer l'attention sur l'éthique de Pierre Lombard. On a beaucoup disserté sur son enseignement trinitaire, christologique ou sacramentaire, on a fort peu parlé de sa morale. Il y avait peut-être là une lacune à combler, vaille que vaille. A ce point de vue, les moralistes sont évidemment sans vergogne car, pour eux, c'est l'intention qui fait l'action.

Le plan de cette monographie est simple. Tout d'abord il importe de présenter l'homme et l'œuvre (Chapitre I). Nous nous demanderons ensuite à quel type de morale il faut rattacher l'éthique du Lombard : fait-elle une place à l'eudémonisme ? se fonde-t-elle sur l'idée d'obligation et de loi ? ou, au contraire, se réfère-t-elle à la dignité de l'homme image de Dieu, créature du Saint-Esprit ? (Chapitre II). Il faudra alors voir comment l'homme s'engage dans la voie tracée par des actes libres, moraux, méritoires (Chapitre III). Ces bases de la morale ainsi établies, il est loisible d'étudier les vertus du chrétien : foi — espérance — charité tout d'abord (Chapitre IV) — vertus morales, vertus des béatitudes, dons du Saint-Esprit ensuite (Chapitre V). Nous en aurons terminé lorsque nous aurons examiné l'autre aspect de l'alternative morale, celui du péché et de la pénitence (Chapitre VI). Il n'y aura plus guère, alors, qu'à suggérer quelques conclusions sur les méthodes lombardiennes et ses options fondamentales.

Montréal, 15 novembre 1960

1000

1000

CHAPITRE I

VIE ET ŒUVRES

A — VIE

1. — Les origines et la jeunesse

Comme tant d'autres médiévaux qui n'ont pas pris soin de laisser des mémoires ou qui n'ont pas eu de biographe, Pierre Lombard nous est moins connu dans sa vie et sa personnalité que par son œuvre. Peut-être d'ailleurs s'agit-il moins là d'une mauvaise fortune que d'une attitude profonde. Pour ces hommes, les vicissitudes d'une existence terrestre comptaient moins que le travail par lequel ils servaient Dieu.

Nous savons toutefois que maître Pierre est né dans la région de Novare en Italie du Nord, la Lombardie au sens large du mot. Un manuscrit des *Sentences* écrit au XIIe siècle (CIm 18. 109 fol. 14) l'appelle *Petrus Novariensis* tout autant que des chroniqueurs : l'anonyme de Laon qui écrivait vers 1220, le dominicain Jacques d'Acqui dans son *Chronicon Imaginis Mundi* et Ptolémée de Lucques¹.

1. Voir à ce propos les *Prolegomena* (p. VI et VII) de la précieuse édition des *Sententiæ* que nous devons aux PP. Franciscains de Quaracchi, 1916 ; *Chronicon Universale*, éd. CARTELLERIERI, Paris, 1909, p. 7 ; JACQUES D'ACQUI, *Chronicon Imaginis Mundi* dans les *Monumenta historiæ patriæ*, Scriptores, t. 3, Turin, 1848 ; PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *Historia ecclesiastica*, dans MURATORI, *Scriptores Rerum Italicarum*, t. 11, col. 1108. Un chroniqueur du XIVe siècle croit savoir que Pierre n'est pas né dans cette ville elle-même, mais dans un village voisin ; au XVIe siècle on précise même le nom de ce village : Lumelloigno. On y montre, depuis lors, la maison natale du

On n'a guère de renseignements précis, ni sur la situation de sa famille, ni sur la date de sa naissance. Ses origines ont dû être modestes puisqu'il a dû plusieurs fois quêmander des secours. Il se peut même que sa mère ait été lavandière, comme la légende l'a dit. Cela n'est pas pour nous effaroucher et ce trait fait même bien en ces temps de promotion ouvrière. Mais qu'on ait voulu nous faire croire que la pauvre femme ait donné le jour à des triplés : Pierre Lombard, Gratien de Bologne et Pierre le Mangeur, c'est plus que nous ne pouvons admettre. Voyons-y tout au plus un symbole de l'union qui devrait régner entre les théologiens, les canonistes et les exégètes² !

théologien. C'est une loi générale de l'historiographie, notait le P. Delehaye, que, plus on s'éloigne de l'époque à laquelle a vécu un personnage célèbre, plus on a de détails sur sa personne. La loi de la critique historique est austère : elle contrarie souvent notre désir de savoir en exigeant des preuves. L'historien Tiraboschi, qui n'a rien d'un mauvais esprit et qui a pris position contre cette localisation au siècle dernier, nous paraît avoir sainement vu les choses : *Storia della letteratura italiana*, lib. 4, c. 11, t. 3, 1806, p. 298. On pourrait s'étonner qu'on ait donné le nom de Lombard à un homme né à Novare puisque cette dernière ville appartient au Piémont. Mais la distinction entre la Lombardie et le Piémont date des divisions politiques modernes de l'Italie. Au moyen âge, le terme de Lombardie avait une acception plus vaste. Les contemporains du maître l'ont plus souvent appelé Lombard que Novarais. Par exemple : GERHOCH DE REICHERSBERG, *Liber de ordine donorum sancti Spiritus* dans *MGH, Libelli de lite*, t. 3, p. 275.

2. Dans un premier état de la légende, on accouple seulement deux noms : Pierre Lombard et Gratien selon les uns (par exemple ALBÉRIC DE TROIS FONTAINES, *Chronica*, *MGH*, SS, t. 23, p. 843), ou Pierre Lombard et Pierre le Mangeur selon les autres (v.g. PS. — VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, 1. 29, c. 1, Douai, 1624, p. 1185). Tous deux auraient la même mère. Au second stade, on en arrive à trois enfants :

Quant à la date de naissance du Lombard, on indique d'ordinaire la fin du XII^e siècle ou les débuts du XIII^e. On tient compte pour cela des étapes ultérieures de sa carrière et, aussi, du fait qu'il est appelé *venerabilis vir* dans une lettre que saint Bernard écrit à ce propos en 1134³. L'abbé de Clairvaux écrit, en effet, à Gilduin, abbé de Saint-Victor de Paris : « L'évêque de Lucques, notre père et ami, nous a recommandé un homme vénérable, Pierre Lombard. Je vous demande de lui procurer de l'aide pour le temps très bref qu'il passera en France pour ses études. Cela, je l'ai fait pendant qu'il résidait à Reims. Maintenant qu'il est à Paris jusqu'à la fête de la Naissance de la Vierge, je vous demande de pourvoir à ses besoins ».

2. — La carrière française du Lombard

Pourquoi Pierre Lombard a-t-il songé à venir à Reims ? Tout d'abord, parce que le renom des écoles du Nord de la France était grand. Sans doute aussi parce qu'il pensait être bien reçu par un maître de Reims,

RANULPHE DE HIGDEN, *Polychronicon*, 1. 7, c. 19, *The Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland*, t. 39, vol. 7, p. 10 et 11. Troisième épisode — moralisant si l'on peut dire — ces enfants sont issus d'un adultère et même d'un sacrilège. Mais la mère de nos théologiens est tellement éblouie du succès de ses fils qu'elle refuse de regretter ses péchés : SAINT-ANTONIN DE FLORENCE, *Chronica*, 3a pars hist., t. 18, c. 6, Bâle, 1491, fol. XXIII fait état de ce récit utilisé par certains prédicateurs et le rejette. — Dernière extrapolation : les trois auteurs sont non seulement les fils d'une même mère, mais ils sont nés ensemble : GULLAUME CAVE, *Scriptores Ecclesiastici*, t. 2, Oxford, 1743, p. 216.

3. S. BERNARD, *Epistola 410*, P. L. 182, 618-619. La date de cette lettre vient d'être déterminée par le P. Damien VAN DEN EYNDE, *Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de Pierre Lombard* dans *Miscellanea Lombardiana*, p. 52.

Lutolphe de Novare qui était précisément son compatriote. Mais il n'aura pas tardé à constater que, si Reims, comme Chartres et Laon, était un centre d'étude remarquable, il en était un autre, celui de Paris, qui prenait rapidement la tête du mouvement théologique. Hugues de Saint-Victor s'imposait de plus en plus dans son école claustrale tandis que, sur la montagne Sainte-Geneviève, Abélard attirait toujours les esprits curieux. Pierre Lombard leur devra beaucoup ainsi qu'à ce maître anonyme qui composa avant 1138 la *Summa Sententiarum*⁴. S'il s'agit d'Othon de Lucques, comme beaucoup le pensent aujourd'hui, nous retrouvons un nom de lieu qui nous était déjà connu et peut-être une autre coordonnée des relations personnelles que le professeur italien devait se faire en France.

En principe, nous l'avons vu, son séjour à Paris devait être bref : il avait intérêt à le dire au moment où il sollicitait une généreuse hospitalité. Mais rien ne prouve qu'il ne songeait pas alors à rejoindre la Lombardie. Sans doute fut-il remarqué assez vite et trouva-t-il des moyens de vivre, c'est-à-dire, concrètement reçut-il du chancelier de Notre-Dame la *licentia docendi* pour s'établir comme maître. Lorsque, en 1142, Geroch de Reichersberg attaquera le *Commentaire* du Lombard sur les *Epîtres de saint Paul*⁵, il désignera l'auteur comme un maître de re-

4. Cfr. D. VAN DEN EYNDE, *Essai...* p. 54.

5. GEROCH DE REICHERSBERG, *De ordine donorum Spiritus Sancti*, MGH, *Libelli de Lite*, t. 3 ; p. 275, « ... magnos quoque magistros qui suis glossis in Apostolum falsitatem hanc insinuerunt, quorum principui sunt magister Anselmus et magister Gillibertus et novissime Petrus Longobardus ». L'erreur signalée avec vigueur par le bouillant intégriste est une confusion entre Ambroise Autpert et saint Ambroise. En réalité, Geroch se trompait lui-même car l'auteur visé est l'Ambrosiaster. La dénonciation date d'un voyage en Italie en 1142 et fut faite devant plusieurs cardinaux.

nom qui peut être mis sur le même pied qu'Anselme de Laon et Gilbert de la Porrée. Une telle notoriété, la composition de plusieurs ouvrages montrent bien que le Lombard est alors installé depuis un certain temps à Paris.

Cette autorité sera encore reconnue six ans plus tard lorsque le pape Eugène III nommera Pierre Lombard membre de la commission des théologiens (*magistri scholares*) qui doivent examiner les écrits et la doctrine de Gilbert de la Porrée. Dans son *Historia Pontificalis* (cap. VIII), Jean de Salisbury relate au long et au large ce vaste procès de 1148 qui se termina par un simple avertissement donné à Gilbert devenu évêque de Poitiers. Le futur secrétaire de saint Thomas Becket reproche au Lombard d'avoir voulu alors complaire à l'abbé de Clairvaux, instigateur de cette affaire qui se terminait mal pour lui, puisque les Cardinaux avaient fait échouer son offensive, on doit dire, en historien impartial, ses intrigues. En ce qui concerne Pierre, les critiques sont injustifiées : son opposition à Gilbert se situe au plan des principes et non des antipathies personnelles. On le voit bien par les longues discussions qu'il a consacrées à ces questions dans les *Sentences*. Mais, après tout, faut-il prendre ici la défense du maître italien ? Eût-il agi par seule déférence pour saint Bernard, il eût montré de la reconnaissance pour son protecteur. La gratitude est une vertu si rare dans l'histoire qu'on est tenté de la saluer avec joie sans même se demander si elle est bien inspirée. Un autre fait à signaler dans la carrière de Pierre est un voyage à Rome. La mention la plus sûre et la plus ancienne est due à une glose d'un autre manuscrit de Bamberg (128, fol. 48 v.) à propos de la première citation du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène : ⁶ *A libro*

6. Cfr. Edition de Quaracchi, t. 1, p. 133.

isto sumpsit magister hanc auctoritatem dum Romæ esset...

C'est un renseignement précieux mais un renseignement laconique. Et comme les historiens ne sont pas tous démunis d'imagination, ils ont essayé d'avoir des détails supplémentaires sur ce voyage. En fouillant les textes, on a découvert, par exemple, que, vers cette époque, un membre des écoles parisiennes nommé Pierre avait dû faire le voyage de Rome pour obtenir l'absolution d'un homicide. Ailleurs, on a trouvé une lettre du pape Eugène III recommandant un maître Pierre à l'évêque de Beauvais. Ce professeur cherchait une prébende, et ses travaux, pensait le pape, la lui avaient bien méritée.

On ne pense plus aujourd'hui que ces textes puissent concerner un professeur célèbre, nanti d'un canonicat et dont l'agressivité, d'ailleurs assez restreinte, restait confinée au domaine intellectuel⁷. Par contre, le P. Buytaert a montré que, si Burgundio a commencé la traduction du *De fide orthodoxa* à la demande du pape Eugène III, il n'a terminé sa tâche qu'après la mort du pontife, en juillet 1153⁸. Il y a donc tout lieu de placer ce voyage romain après cette date. Pour le reste, il vaut peut-être mieux pratiquer la réserve que de se lancer dans des hypothèses inutiles.

Le silence de l'histoire va d'ailleurs se refaire autour de Pierre Lombard. On sait encore de lui qu'après une élection pénible et controversée, il succéda à Thibault, évêque de Paris décédé le 8 janvier

7. P. PELZER, *Der Brief Eugens III an Bischof Heinrich von Beauvais und die Datierung der Libri IV Sententiarum* dans *Gregorianum*, 1934, t. 15, p. 262-266.

8. E. BUYTAERT, *Saint John Damascene. De fide orthodoxa, Version of Burgundio and Cerbanus*, St. Bonaventure, N. Y. 1955.

1158. Mais les actes de son gouvernement ne sont ni nombreux ni marquants. Le prélat mourait d'ailleurs le 20 juillet 1159. Il allait se survivre par ses ouvrages appelés, comme nous l'avons dit, à une notoriété unique.

B — LES ŒUVRES DU LOMBARD

Les écrits que Pierre Lombard nous a laissés peuvent être classés sous deux chefs selon que l'on considère leur auteur comme commentateur de la sainte Ecriture ou comme sententiaire et summiste.

1. — Commentateur des Livres saints

Commentateur des Livres saints, Pierre Lombard l'est à plus d'un titre puisqu'il a longuement expliqué les textes à ses élèves et qu'il les a prêchés.

Au moyen âge, en effet, la prédication figure parmi les exercices scolaires. C'est même une des raisons pour lesquelles les professeurs de théologie devaient être prêtres. Le fait vaut d'être signalé lorsqu'il s'agit d'un temps où la plupart des clercs n'accédaient même pas aux ordres majeurs. Pierre le Chantre qui, bien qu'écrivant après Pierre Lombard, est le témoin des mêmes conditions pédagogiques, déclare que l'étude de la théologie consiste en trois choses : le commentaire, les questions doctrinales, la prédication. Celle-ci est le toit de l'édifice de la science chrétienne⁹. Cette affirmation n'est pas sans nous

9. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum*, lib. 1, cap. 6, P. L. 205, col. 25-26. Je n'insiste pas sur ce point qui a été traité si heureusement dans l'ouvrage de G. PARÉ, A. BRUNET et P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Ottawa, 1933, 324 p.

étonner, avouons-le, nous qui sommes si souvent lassés par la lecture de ces sermons universitaires où, pour quelques points d'histoire et de doctrine, nous trouvons d'interminables exposés d'exégèse allégorique. Mais il faut bien voir que, si ces homélies n'ajoutent pas grand-chose aux renseignements qu'en lecteurs pressés nous allons surtout chercher dans les sommes systématiques, elles représentaient, pour les maîtres et les élèves, une occasion de prière doctrinale, genre qui tient peu de place dans notre piété. Manifestement, les prédicateurs cherchent moins à ajouter à une science à laquelle ils ont, par ailleurs, amplement sacrifié qu'à trouver un moment de réflexion, de méditation, de prière. Grâce à ces exercices, la théologie se fait moins spéculative qu'affective, moins argumentative que spirituelle. Pour sa part, Pierre Lombard a laissé un héritage de 20 sermons qui furent composés et prononcés au cours de sa carrière de professeur et peut-être d'évêque ; ces textes furent réunis et publiés après la mort de l'évêque de Paris par un de ses amis¹⁰.

A côté de ces sermons, le professeur parisien a laissé ses gloses scripturaires et tout d'abord le *Com-*

10. Dans son magistral article *Pierre Lombard* du *D.T.C.*, t. 12 B, le P. DE GHELLINCK a donné une liste des 29 homélies, col. 1961-62. Le P. Damien VAN DEN EYNDE y a apporté quelques corrections dans les *Miscellanea Lombardiana*, p. 58 ss. Les 26 premiers sermons sont publiés sous le nom d'Hildebert de Lavardin dans la *P. L.* 171. Le 27e *In Ascentione*, resté inédit, est publié par le P. Van den Eynde dans les *Miscellanea Lombardiana*, p. 80-87. Le no 28 *Spiritu Sancto Isaias edoctus* est aujourd'hui reconnu comme apocryphe. Mais on doit lui substituer un texte authentique *Vidi Angelum Dei fortem... Filius tonitru in extasi raptus* publié aussi par le P. Van den Eynde, *ibidem*, p. 75-79. Enfin le no 29 *Quis dabit mihi pennas ?* se trouve dans B. HAUREAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. 3, p. 44-49.

*mentaire sur les psaumes*¹¹ composé sans doute avant 1138. L'auteur a probablement débuté dans l'enseignement par cette vaste compilation qu'il ne cessera d'ailleurs de retoucher et de compléter au cours de sa vie. On y reconnaît le style d'un jeune professeur qui travaille sur le canevas d'un ouvrage classique, la glose d'Anselme de Laon, et ose moins proposer ses propres idées que citer les auteurs traditionnels, des Pères, comme Augustin et Jérôme, ou des premiers médiévaux, comme Cassiodore et Alcuin. Pierre reste d'ailleurs assez près du texte et cherche peu à amorcer des discussions doctrinales comme il le fera dans le commentaire paulinien. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que l'historien des doctrines n'ait ici rien à glaner. Le moraliste trouvera par exemple un premier état de l'enseignement lombardien sur la loi divine, la foi, la charité, l'image de Dieu dans l'homme, les dons du Saint-Esprit¹². Le succès de cet ouvrage est non seulement attesté par le grand nombre de manuscrits qui nous l'ont conservé mais par le fait que, sous le nom de *Maior Glossatura*, il était utilisé dans les écoles à titre d'ouvrage officiel de référence et qu'il remplaçait pour le psautier la *Glossa ordinaria* jugée trop brève ou insuffisamment doctrinale¹³.

Le *Commentaire sur les Epîtres Pauliniennes*, lui, fut composé après 1139, puisqu'il utilise la *Summa Sententiarum*, et avant 1142 date à laquelle, nous

11. PIERRE LOMBARD, *Commentarium in psalmos davidicos*, P. L. 191, col. 55-1296.

12. Nous utiliserons ces textes plus loin et donnerons alors les références. Signalons dès maintenant qu'à la fin du t. 192 de la P. L., on trouve une table des idées de cet ouvrage et des *Collectanea*.

13. Cfr. ALBÉRIC DE TROIS-FONTAINES, *Chronica*, MGH, SS, t. 23, p. 843. — A propos du *Commentaire*, on verra D. VAN DEN EYNDE, *Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de Pierre Lombard* dans *Miscellanea Lombardiana*, p. 46-53.

l'avons dit, il fut critiqué par Géroch¹⁴. Ces *Collectanea*¹⁵ qui deviendront la *Glossa ordinaria*, par opposition à la *Glossa media* de Gilbert de la Porrée, suivent évidemment le texte paulinien mot à mot mais, de temps à autre, abordent une question plus doctrinale qu'ils introduisent par ces mots : *Quæri solet* ou une formule analogue : *Quæritur, Hic videndum, Fit hic quæstio*. C'est un procédé qu'Abélard avait mis à la mode quelques années auparavant et qui permettait d'amorcer à partir du commentaire biblique aussi bien des *disputationes* que des chapitres d'une somme. A ce point de vue, les *Collectanea* du Lombard présentent évidemment les *Sentences* de cet auteur.

C'est de cette manière que sont introduites des questions concernant le péché contre le Saint-Esprit ou les lois de Moïse et du Christ¹⁶. Mais il s'en faut de beaucoup que toute la doctrine soit exposée sous cette forme technique. Ordinairement c'est le texte paulinien lui-même qui est présenté dans son sens théologique. L'exégèse moderne n'y trouvera sans doute pas son compte. Mais l'ouvrage n'en est pas moins précieux pour les historiens de la pensée, les philosophes et les théologiens, puisqu'il apporte toute la morale paulinienne expliquée et commentée dans la perspective d'un théologien soucieux d'y retrouver des leçons de pensée et de vie. Non seulement, en effet,

14. P. VAN DEN EYNDE dans *Miscellanea Lombardiana*, p. 54-55. Voir aussi : A. PIOLANTI, art. *Pietro Lombardo*, dans *Enciclopedia cattolica*, IX, col. 1438-1440.

15. PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epistolas*, P. L. 191, col. 1297-1696 ; 192, col. 9-519.

16. PIERRE LOMBARD, *Collectanea Ad Rom.*, cap. 2, v. 3-6, P. L. 191, col. 1340 : *Solet hic quæri quare peccatum in Spiritum Sanctum irremissibile sit ; ad Rom.*, cap. 3, v. 27, col. 1364 : *Quæritur autem quare lex Moysi dicitur lex factorum et non lex Evangelii dicatur lex operum sed fidei sed iustitiæ sed spiritus.*

les paroles de l'Apôtre sont expliquées mais le maître entend bien les enrichir du produit de ses réflexions. Par exemple, alors que saint Paul n'a guère parlé de l'intention comme telle dans la vie morale, le Lombard réussit à tirer des Epîtres un enseignement à ce sujet. Pour lui, la loi chrétienne, en effet, est la loi de l'intention et de la foi : *Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid, cum facit, attendat, quo lacertos optimæ gubernationis dirigit*¹⁷.

2. — Le livre des Sentences

Pierre Lombard n'est pas seulement un Commentateur, il est aussi l'auteur d'un ouvrage systématique les *Sententiarum libri quatuor*¹⁸. Cette œuvre est, en quelque sorte, le terme et l'épanouissement d'un genre qui va bientôt disparaître au profit des sommes théologiques, moins ouvertes à la documentation patristique mais beaucoup plus riches en discussions dialectiques.

Ce type d'ouvrage est vieux puisqu'il était déjà en honneur au temps d'Isidore de Séville. D'ordinaire, l'auteur suit un plan bien précis qui lui permet d'ordonner les problèmes et de les sérier. Il entend les traiter comme tels et résoudre les questions non plus à propos du texte de l'Écriture, mais selon les exigences intellectuelles d'une foi éclairée. Pour résoudre les questions posées, il recourt avant tout aux Pères. Il recopie donc des extraits de leurs œuvres, les *Sententiæ*, il les ordonne et les synthétise. Mais comme toutes les opinions ne concordent pas, comme

17. PIERRE LOMBARD, *Collectanea*, P. L. 191, col. 1365.

18. PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum*, studio et cura. PP. Collegii S. Bonaventuræ in lucem editi. Secunda editio, Quaracchi, 1916, 2 vols, 1056 p.

certaines réponses ne satisfont pas tout à fait, comme il faut les compléter, l'auteur prend le relai et expose sa propre pensée. En ce sens, le travail du théologien est ici semblable à celui du canoniste qui rapporte les décisions conciliaires ou patristiques et cherche à les harmoniser. Mais le champ de ses recherches et des investigations est beaucoup plus vaste et, si discret que soit l'auteur, il est souvent obligé de prendre parti.

C'est de cette façon que le Lombard procéda dans son enseignement, couvrant ainsi tout le champ des problèmes théologiques, par deux fois semble-t-il. Pour cette œuvre d'ailleurs comme pour les autres, il ne cessa de remanier ce qu'il avait écrit, si bien, que l'on a pu distinguer, au moins idéalement, quatre stades dans l'histoire de cet ouvrage : la rédaction du texte de base, l'établissement du texte définitif, la mise en circulation ou, si l'on veut, l'édition ; enfin la revision du texte édité. C'est à fixer la date du troisième stade, celui de l'édition, que se sont surtout attachés les chercheurs. Le P. de Ghellinck, songeait à l'hiver 1151-1152¹⁹. Récemment, le P. Van den Eynde proposa 1155-1157 ; ensuite 1154-1157. Deux faits sont certains en tout cas : le *terminus post quem* est 1153 puisque le Lombard utilise la traduction du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène réalisée cette année-là par Burgundio. Le *terminus ante quem* est 1158 puisque alors Michel l'Anglais termine une copie datée des *Sentences*²⁰.

L'œuvre est riche et touffue. On s'y perdrait aisément car le maître parisien a la digression facile. Le premier livre traite de la Sainte Trinité (*De Mys-*

19. J. DE GHELLINCK, art. *Pierre Lombard*, du *D. T. C.*, col. 1693 ; *Le Mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1948, p. 216 et 288.

20. VAN DEN EYNDE, *Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de Pierre Lombard* dans *Miscellanea Lombardiana*, p. 57-58.

terio Trinitatis), le second contient ce que nous appellerions un *De Deo Creante* et un *De Gratia* (*De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eo pertinentibus*). Le troisième est centré sur le Christ dans son Incarnation et sa Rédemption (*De Incarnatione Verbi et humani generis redemptione*) tandis que le quatrième s'occupe des signes rédempteurs du Christ (*De signis*) c'est-à-dire des sacrements avec un appendice sur les fins dernières. Le Lombard, on le voit, suit plus ou moins l'ordre historique du *Credo* cher à bon nombre de ses prédécesseurs.

Pour trouver de la morale dans cette vaste synthèse, il faut être assez minutieux pour observer les transitions. Au livre 3, distinction 23, on voit soudainement l'auteur se demander si le Christ a eu la foi, l'espérance et la charité et entreprendre, à partir de là, un traité des vertus théologiques. Suivent alors des traités concernant les vertus morales, les dons du Saint-Esprit, les commandements.

Il nous faut donc tout d'abord faire un relevé exact de ce que nous pouvons trouver dans les *Sentences*. Le plus simple est de suivre l'ordre actuel des traités, quitte évidemment à ne pas être dupe du procédé en soi artificiel, et à ne pas imposer nos cadres à un homme du XII^e siècle. Comment faire autrement pour établir une table des matières ? Serait-il plus intéressant de suivre l'ordre alphabétique ?

L'inventaire, il faut bien le dire, est plutôt décevant pour la morale fondamentale. On ne trouve rien d'équivalent au *De fine ultimo* du siècle suivant. Pour baser sa morale, l'auteur recourt au thème de l'image de Dieu (II, 16), aux exigences de la grâce (II, 24) et de charité (II, 36). On peut aussi citer une page sur la Loi qui clôt l'étude du décalogue (III, 40). Pour le *De actibus humanis*, la récolte est plus abondante. Les problèmes du libre arbitre et de la volonté sont

longuement traités : l'auteur veut démontrer, entre autres, que la liberté reste acquise au chrétien après le péché originel à condition toutefois qu'il collabore à la grâce (II, 24, 25, 26, 27). Parmi les obstacles à la liberté, Pierre Lombard cite l'ignorance (II, 28) mais, comme ses confrères du XIII^e siècle, il laisse aux canonistes le soin de parler de *timor, metus* et *vis*. L'étude des contrats aurait pu attirer son attention sur ce point. Mais il n'étudie pas les contrats si ce n'est celui du mariage. C'est précisément à propos du consentement matrimonial qu'il signale l'importance de la violence (IV, 29) ou le l'erreur (IV, 30). Si la question du mérite et de l'intention de charité est tout le temps agitée au cours du livre II et même à propos des infidèles (II, 41), le problème central des conditions de la moralité retient peu l'attention de l'auteur. Le traité de la pénitence (IV, 2) énumère, d'après saint Augustin, les circonstances qui aggravent le péché (IV, 2). Quant aux critères de la *finis operis* et de la *finis operantis* ils sont brièvement esquissés à la distinction 40 du livre II.

Quant au traité du péché, le Lombard l'amorce tout d'abord sur le plan du dogme, à propos du péché originel mais bientôt il en vient à parler du péché actuel (II, 34 et ss.), dans sa nature comme dans ses causes, ses conséquences, ses espèces (42), sa distinction théologique (IV, 16).

On peut enfin signaler dans le domaine de la morale fondamentale, un traité de la vertu en général (II, 27 ; III, 36).

Pour ce qui est de la morale spéciale, c'est au livre III, comme nous le disions, que le moraliste doit se référer. Il y trouve une systématisation et une échelle de valeurs très proche de celle de saint Grégoire, fort peu citée cependant.

Les théologiques sont spécialement mises en vedette : nous le dirons tout à l'heure, les pages con-

sacrées à la charité sont exceptionnellement riches. C'est d'ailleurs sous le signe de cette vertu (III, 36) que se présentent les autres : les vertus spécifiquement chrétiennes, celles des béatitudes (III, 24), les dons du Saint-Esprit, les vertus morales (III, 23) envisagées d'ailleurs sous leur aspect chrétien. Quant aux préceptes du décalogue, ils sont présentés (III, 37) comme une explicitation des deux préceptes essentiels de la charité. Les traités du mensonge (III, 38) et du parjure (III, 39) plus développés semblent deux questions adventices discutées d'abord pour elles-mêmes qui ont ensuite trouvé une place dans cette section des *Sentences* consacrée au décalogue.

Disons enfin que le traité *De Statibus* n'est pas explicitement étudié dans le *Liber Sententiarum*. Tout au plus peut-on glaner de-ci, de-là, l'une ou l'autre indication. Ce qui est dit de l'aumône (IV, 15) à propos des œuvres de pénitence concerne tout spécialement les riches. L'étude des ordres sacrés ne fournit que quelques bribes pour un *De clericis*. Les questions morales concernant les personnes mariées sont rares : l'avortement, la stérilisation (IV, 31) sont signalés comme des péchés. La moralité de l'union conjugale, le *debitum conjugale*, la continence, l'adultère, le divorce sont étudiés mais sous un aspect plus canonique que moral.

* * *

C'est donc à ces ouvrages que nous recourrons pour connaître la morale de Pierre Lombard. Nous nous référerons surtout aux *Sentences* pour plusieurs raisons. Le professeur parisien s'y montre plus personnel que dans ses autres livres. Le plan systématique du traité permet une consultation plus aisée. L'œuvre représente le dernier état d'une pensée qui n'est jamais satisfaite d'elle-même. Nous ne ferons cependant fi des *Commentaires* bibliques. Bien sûr, Pierre Lom-

bard y est souvent l'écho d'une tradition. Mais il n'en a pas moins fait un tri personnel parmi les textes plus anciens, tout comme il a opéré un choix des « sentences » insérées dans sa synthèse doctrinale. Dans ces commentaires, d'ailleurs, nous trouvons une morale qui est à la fois biblique par ses sources et élaborée par les Pères ou par l'auteur qui écrit dans leur sillage. Il y a tout à gagner à se montrer strictement fidèle au devoir qui s'impose à l'historien : prendre les œuvres des auteurs étudiés dans leur intégralité, comme les différents moyens d'expression d'une pensée unique.

CHAPITRE II

LA DIGNITÉ DU CHRÉTIEN, EXIGENCE DE VIE MORALE

A — L'HOMME, IMAGE DE DIEU

1. — La similitude divine

Même s'ils ne se posent pas explicitement la question des fondements de la morale, ni le philosophe ni le théologien ne peuvent totalement l'esquiver. Les uns feront appel à l'appétit de bonheur ou aux sanctions, les autres à l'idée d'obligation ou de loi, d'autres encore à la dignité de l'homme.

C'est parmi ces derniers qu'il faut ranger Pierre Lombard²¹. Pour lui, la vie morale est une conséquence de la valeur de l'homme, image de Dieu, habitacle de l'Esprit-Saint.

Image de Dieu, l'homme l'est selon son âme, écrira Pierre dans le *Commentaire des Psaumes*. Il doit donc vivre selon l'esprit. Par là, il saisit les impératifs qui commandent sa vie. Tel est le sens du texte : *Manus tuæ fecerunt me et plasmaverunt me ; da mihi intellectum ut discam mandata tua*. En réponse à cette prière, Dieu donne la foi qui éclaire l'homme sur ce

21. L'eudémonisme, en effet, n'apparaît guère si ce n'est dans un court passage des *Sententiæ*, II, 38, 1, éd. Quaracchi, p. 509 : *Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, Deus ipse*. — Dans le *Commentaire des psaumes* on trouve un peu plus *P. L.* 191, col. 332 ; 192, col. 1259, col. 1055. — L'idée de loi sera développée à propos des commandements (voir plus loin) ; elle aussi est secondaire.

qu'il est et sur ce qu'il doit faire²². Saint Augustin lui apprend que l'homme est semblable à Dieu par la raison, par la grâce, par les facultés. La mémoire est une similitude du Père ; l'intelligence, du Verbe ; l'amour, de l'Esprit-Saint. Cette situation postule une conduite correcte : *Et sit splendor Domini nostri super nos et opera manuum nostrarum dirige super nos et opus manuum nostrarum dirige*²³.

Dans le *Commentaire paulinien*, le Lombard parlera souvent de l'image de Dieu. La vraie image du Père, évidemment, c'est le Christ, mais des imitations partielles sont possibles. L'homme devient une image réelle, quoique imparfaite, en imitant le Seigneur : *Homo enim est imago Dei imitando*²⁴. Pour retrouver en lui l'image de Dieu, l'homme doit progresser dans la connaissance de son Créateur selon les paroles de l'*Épître aux Colossiens* : *induentes novum (hominem) eum qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creavit eum*²⁵.

Le *Livres des Sentences* précise ces idées et insiste sur leur incidence morale. La similitude avec Dieu consiste dans l'innocence de vie et dans la justice. L'image de Dieu se trouve par la connaissance de Dieu, la similitude par l'amour de la vertu et de la vérité²⁶. Connaissance, amour, cela devient la foi et

22. *In psalmos*, P. L. 191, col. 1080.

23. *In psalmos*, P. L. 191, col. 841-842.

24. *In Epistolas*, P. L. 192, col. 263. On verra aussi P. L. 191, col. 1631-1632 ; P. L. 192, col. 34-35, col. 205.

25. *In Epistolas*, P. L. 192, col. 281-282.

26. *Sententiæ*, II, 16, 3, p. 381 : Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem secundum mentem, qua irrationalibus antecellit ; sed ad imaginem secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem ; ad similitudinem secundum innocentiam et iustitiam quæ in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in

la charité en régime chrétien. C'est surtout dans ces grâces d'illumination et de ferveur que consiste l'image de Dieu et ce sont elles qui sont à l'origine de la vie morale.

2. — La grâce

Insistons sur ceci et gardons-nous bien de le comprendre dans nos propres perspectives théologiques. Nous dirions que l'homme est l'image de Dieu parce qu'il a la grâce sanctifiante et que celle-ci fonde la charité qui, éclairée par la foi, dirige toute la vie morale. Le Lombard ne conçoit pas les choses ainsi, pour deux raisons. La première, c'est sa doctrine sur l'habitation du Saint-Esprit. Il ne l'attribue pas à une grâce mais à la troisième personne de la Sainte Trinité elle-même. Dès lors, l'Esprit-Saint vivant en nous c'est la charité elle-même²⁷. Le chrétien ne doit pas seulement être fidèle à une dignité fondée sur la grâce créée de la justification ; il doit obéir aux impulsions de l'Esprit se manifestant directement dans la charité. La seconde raison c'est que, comme beaucoup d'auteurs de son époque, Pierre Lombard se tient plus volontiers au plan de la psychologie qu'à celui de la métaphysique. Et là, il trouve l'amour divin, à la fois comme effet de l'action de l'Esprit-

amore virtutis vel veritatis ; vel imago in aliis omnibus, similitudo in essentia quia immortalis et indivisibilis.

27. Le Lombard a très clairement exprimé cette opinion I, 17, 2 : ... Ipse Spiritus Sanctus est amor sive charitas qua nos diligimus Deum et proximum... Ceci est la première des propositions rejetées « Hic non tenetur Magister » (Cfr. S. BONAVENTURE, *Comm. des Sentences*, t. 2, ed. Quaracchi, p. 1016). Quod charitas qua Deum et proximum diligimus est Spiritus Sanctus. Dist. XVII, cap. 2. Vel quod charitas quæ est amor Dei et proximi non est aliquid creatum.

Saint et comme directive de vie. Le parallélisme entre l'action de l'Esprit et l'action du chrétien est si grand que, pense-t-il, l'Esprit-Saint est donné deux fois à l'homme pour baser les deux préceptes de la charité. *Arbitror ergo ideo Spiritum Sanctum bis datum ut nobis commendarentur duo præcepta charitatis, scilicet diliges Deum et diliges proximum*²⁸.

Lorsque, dans les *Sentences*, Pierre décrira l'implantation de la vie chrétienne dans l'âme il écrira : « La charité, c'est l'Esprit-Saint qui informe et sanctifie les qualités de l'âme. Sans lui, sans elle, on ne pourrait donner le nom de vertu à ces qualités parce qu'elles n'auraient aucune valeur de purification²⁹.

Evidemment la charité a été précédée par la foi. Celle-ci est le premier don que la grâce fasse à l'homme. Mais dans ce premier début, le Lombard n'envisage pas seulement la connaissance de la vérité, il y souligne une perception de la valeur morale qui apparaît d'abord dans la répulsion pour le péché, ensuite dans la saveur que l'âme trouve dans la foi de Dieu³⁰.

28. *In Epistolas, P. L.* 191, 1381.

29. *Sententiæ*, II, 27, 9, p. 449. Unde apparet vere quia caritas est Spiritus sanctus quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur, sine qua animæ qualitas non dicitur virtus quia non valet sanare animam.

30. *Sententiæ*, II, 26, 3, p. 439. Prævenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiæ beneficio quo liberatur et præparatur. Et illud beneficium recte fides Christi intelligitur, sicut Augustinus in Enchiridio evidenter ostendit dicens : « Ipsum arbitrium liberandum est post illam ruinam a servitute peccati. Nec omnino per se ipsum, sed per solam Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est, liberatur, ut voluntas præparatur ». Ecce aperte dicit, gratiam per quam liberatur arbitrium et præparatur voluntas, positam esse in fide Christi : « fides enim Christi, ut in eodem ait, impetrat quod lex imperat ».

La vie morale est donc essentiellement basée sur l'emprise que Dieu prend sur une âme de bonne volonté. De lui-même, l'homme ne peut arriver ni à la foi, ni à la charité (II, 26, 5, p. 442), mais quand il a accepté la grâce qui le hisse à ce niveau, il est pris dans le dynamisme de la foi qui agit par la charité. Alors, l'Esprit-Saint lui donne la vraie liberté qui est essentiellement la délivrance du péché et de ses influences (II, 26, 4, p. 442). Il ne s'agit pas des vues intellectualistes d'un moraliste qui dirait : voici le devoir, il est bon, donc vous devez le faire. Pour le Lombard, la création des valeurs morales se fait vitalelement, dans l'affectivité de l'homme et par le dynamisme de la grâce beaucoup plus que par la réflexion théorique. Les valeurs morales apparaissent comme des biens utiles et honnêtes. C'est le premier stade. L'homme les désire par la grâce prévenante, c'est le second. Enfin la grâce adjuvante et coopérante permet d'atteindre ces valeurs morales par la foi et la charité. Elle en fait jouir : le plaisir intérieur, réel, substitue l'action à la connaissance. La vie morale est réalisée dans ce troisième stade (II, 26, 6, p. 443). Les théologiques, apparaissant au second stade, sont vraiment le pont entre le désir inefficace et l'action méritoire. La volonté de l'homme est assez guérie par la foi et la charité pour pouvoir accomplir la loi. De la grâce, on peut dire avec saint Augustin (II, 26, 7, p. 443) : « *Voluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat* ».

B — LA VERTU

1. — La définition

Après avoir traité de la grâce dans les *Sentences*, Pierre Lombard en vient à parler de la vertu qui est le bon usage de nos facultés (II, 26, 11). Il ne

s'agit pas là seulement d'une transition plus ou moins habile mais d'une expression différente de la même idée. L'homme est dans la ligne de la morale lorsqu'il accepte la grâce qui restaure en lui l'image divine abîmée par le péché, comme nous venons de le voir. Il se montre tout aussi digne de sa vocation lorsqu'il accepte les impulsions des vertus car celles-ci ne sont, en vérité, que des grâces.

On le pense bien, le Lombard a une conception nettement théocentrique et augustinienne de la vertu. Ce n'est pas lui qui imitera Abélard se mettant à l'école de Cicéron pour définir avec lui la vertu : *animi habitus naturæ modo atque rationi consentaneus*³¹. Pour lui, la vertu ne se base pas sur la nature qui s'exprime dans la raison. Elle vient de Dieu qui la crée en nous et qui, par elle, la dirige : *bona qualitas mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur quam Deus solus in homine operatur* (II, 27, 5, p. 446). Généreusement, trop généreusement, le Lombard attribue ce texte à saint Augustin ; en réalité, il a travaillé lui-même sur des expressions augustinnes reprises aux *Rétractations* (I, 9, 6, PL 32, 598) et au *De libero arbitrio* (II, 18 et 19, PL 32, 1266 ss).

En tout cas, la différence entre les deux conceptions abélardienne et lombardienne, est totale. Elle marque essentiellement la divergence entre une morale basée sur l'homme et une morale basée sur Dieu. La première examine ce qu'est l'homme et scrute les facultés de celui-ci pour y découvrir le sens de leur dynamisme. Elle conclut que, pour se réaliser, pour être heureux, l'homme doit agir de telle ou telle manière. En ce sens là, il a en lui la semence des vertus. L'effort constant, la répétition des actes permettra aux vertus de fleurir et de s'enraciner.

31. CICÉRON, *De Inventione*, lib. 2, cap. 53, no 159.

Pour le Lombard, fidèle à l'augustinisme, la vertu est un don de Dieu. Un don d'affectivité et d'efficience autant que d'intelligence, puisque, par la charité et la foi, l'homme apprend à aimer le bien, à l'apprécier et à être capable de le faire. L'effort humain ne consistera pas à agir soi-même mais à accepter la grâce et à se conduire selon les impulsions divines. Libre arbitre, répétition des actes, tout cela n'a de sens que dans la soumission à la grâce. Le modèle à reproduire par la vertu n'est plus la nature rationnelle mais Dieu dont l'homme est l'image et qui sera un jour la récompense. La vertu dépend de Dieu à titre de cause formelle, de cause efficiente, de cause finale : il ne reste à l'homme que le rôle de cause matérielle, pleinement consciente, lucide et consentante d'ailleurs.

Que veut dire au juste Pierre Lombard par les mots de sa formule : *qua recte vivitur, qua nullus male utitur* ? Pour s'en rendre compte, il faut se référer au texte des *Rétractations* cité à la distinction 17, chap. 2-3 du livre 2 (p. 445). Saint Augustin y reprend la distinction stoïcienne entre les grands biens (*magna bona*), les biens moyens (*media bona*), les biens inférieurs (*minima bona*). Ces derniers consistent dans des valeurs corporelles : la beauté, l'argent par exemple. Les seconds sont les puissances de l'âme : un esprit aiguisé, une volonté ferme, du courage. De ces deux sortes de biens on peut bien ou mal user ; on dépense son argent pour de bonnes ou de mauvaises causes, on applique son esprit à la recherche de la vérité comme à des manigances qui doivent nuire à autrui. C'est précisément le rôle des vertus, biens supérieurs, d'empêcher un mauvais usage des biens inférieurs ou moyens. Grâce à elles, l'orientation des diverses valeurs est ferme et fixée par les règles de l'honnêteté. Si l'on osait donc proposer une traduction de la formule proposée qui, pour être libre, n'en serait pas moins fidèle, on dirait : la vertu est une

qualité de l'esprit qui nous oriente vers le bien de par sa nature même. Ainsi toute l'ambivalence des biens inférieurs est définitivement exclue.

2. — La part de l'homme

La part de Dieu dans la vertu humaine est tellement massive qu'on en arriverait à se demander si l'homme y est encore pour quelque chose et si la vertu mérite encore son nom qui étymologiquement désigne une attitude de force d'âme et de courage. Passe encore pour les théologiques qui sont, par excellence, des dons divins mais le Lombard, en parlant ainsi, entend bien inclure toutes les vertus du chrétien, la justice par exemple qu'il cite au livre II, (27, 9, p. 449). Après avoir parlé de la foi, il ajoutera : *Similiter de caritate et de iustitia et de aliis accipitur*.

A cette difficulté une double réponse doit être faite. La première concerne la place de l'homme dans l'action morale et justificatrice : nous en reparlerons à propos des actes humains. La seconde vise le rôle et le sens exact de la vertu. Le Lombard a fort bien senti qu'il donnait un sens plus ample à ce mot ou encore qu'il transposait en climat chrétien une notion païenne. Et c'est pourquoi, après avoir défini la vertu comme nous venons de le dire et de l'expliquer, il pose la question (II, 27, 6, p. 447) : *De gratia quæ liberat voluntatem, si virtus est, vel non*. Il précise d'ailleurs la difficulté en disant : peut-on dire que la vertu soit une attitude de l'âme *motus vel affectus mentis* puisqu'elle vient de Dieu et non de la volonté libre³².

32. Précisons que, pour le Lombard, le *liberum arbitrium* est ce que nous appellerions la volonté, la liberté, la volonté libre. Par contre *voluntas* désigne chez lui un acte de la faculté de choix, c'est une orientation vers le bien (*voluntas bona*) ou vers le mal (*voluntas mala*).

Pour répondre, Pierre Lombard s'inspire de Hugues de Saint-Victor sans d'ailleurs parvenir au même degré de précision. Il n'a pas de vues aussi nettes que celles du Victorin sur la distinction entre la nature et la grâce. Celui-ci, en effet, distinguait deux temps dans l'action de la grâce : dans le premier, Dieu élève l'homme au plan surnaturel par sa seule action ; dans le second, il l'incite et l'aide mais, cette fois, il lui demande sa collaboration³³. Pierre Lombard ne marque pas nettement la différence des deux interventions si bien qu'on se demande s'il ne met pas la vertu en dehors de l'homme et ne se trouve vraiment incapable de résoudre le problème posé. Cependant une fois qu'on a recouru à la source victorine de ce passage, on y voit plus clair. Tout d'abord, en effet, il y a l'information de l'âme par la grâce qui est une vertu : et cela n'est nullement une action de l'homme. Mais une fois que cette vertu a été donnée, la volonté est aidée par elle et peut alors poser un acte bon qui relève donc à la fois de Dieu et de l'homme. La grâce opérante met l'homme en état de bien agir et, ensuite, la grâce coopérante stimule la volonté pour le faire passer à l'action vertueuse. Cette double grâce mérite le nom de vertu car elle guérit tout d'abord la volonté de l'homme qui était malade et ensuite elle l'aide. Elle est vraiment une force d'action³⁴.

33. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, I, 6, 17, P. L. 176, 274.

34. *Sententiæ*, II, 27, 6, p. 447-448. Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam quæ animam informat ; et ipsa non est motus vel affectus animi sed ea liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur ; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi et exinde bonum opus procedit exterius. Sicut pluvia rigatur terra ut germinet et fructum faciat ; nec pluvia est terra, nec germen nec fructus ; nec terra germen vel fructus ; nec germen fructus ; ita gratis terræ mentis nostræ, id est libero arbitrio voluntatis, infunditur

pluvia divinæ benedictionis id est inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo, quia rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet ; id est, sanatur et præparatur ut bonum velit secundum quod dicitur operans ; et juvatur ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

CHAPITRE III

L'ORIENTATION DE L'HOMME VERS DIEU

A — L'ACTE LIBRE

1. — Liberté philosophique et liberté chrétienne

L'étude de la condition humaine entreprise par Pierre Lombard au second livre des *Sentences* relève plus du dogme que de la morale. Il y est, en effet, question des conséquences de la création, de l'élévation au plan de la grâce, du péché et de la rédemption beaucoup plus que de l'attitude de l'homme devant les problèmes de la vie morale. Cependant le moraliste peut y glaner bien des choses et tout spécialement un enseignement sur le premier point qui est étudié dans tout traité *De actibus humanis* : la liberté.

La première chose à remarquer est une distinction posée par le Lombard entre une conception philosophique et une conception chrétienne de la notion de liberté. Il faut d'autant plus le souligner que, d'ordinaire, les *Sentences* ne font aucune place à l'enseignement des philosophes. Dans le cas présent, la *Definitio liberi arbitrii secundum philosophos* (II, 25, 1, p. 428) ne donne aucune citation explicite ; elle n'en fournit pas moins une doctrine de bon aloi, puisée chez Boèce et chez Hugues de Saint-Victor. Le libre arbitre est présenté comme un pouvoir relevant de la raison et de la volonté grâce auquel l'homme peut se déterminer lui-même. La liberté est basée sur le fait que le jugement n'est pas imposé du dehors mais vient de la volonté qui, spontanément, crée une valeur et

s'y porte. En d'autres termes, c'est la faculté de choisir le bien ou le mal.

Par ces derniers mots se trouve marqué le caractère purement psychologique de la définition, son aspect essentiel, pourrait-on dire, en dehors de toute perspective morale. Car une telle liberté ne peut évidemment exister en Dieu ou chez ceux qui jouissent de la vision de Dieu. Ils sont inéluctablement orientés vers le bien et cependant ils sont plus libres que les hommes en ce monde (II, 25, 2) puisque ceux-ci, peuvent pécher et connaître l'esclavage du démon : *...Post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium quo peccare non poterit, et nunc in Angelis est et in Sanctis, qui cum Domino sunt : et tanto utique liberius, quanto a peccato immunius et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa peccati servitute, de qua scriptum est : Qui facit peccatum, servus est peccati, longius absistit, tanto in eligendo bonum liberius habet iudicium* (II, 25, 4, p. 430).

Le problème chrétien de la liberté n'est donc pas celui de la philosophie. Il porte essentiellement sur la possibilité pour l'homme de faire le bien malgré la corruption de sa nature. C'est donc un problème existentiel et historique. Sans doute il y a une notion commune aux philosophes et aux théologiens : tous excluent la nécessité. Là ou l'on est forcé d'agir de telle ou telle manière, il n'y a plus de liberté³⁵. Mais

35. *Sententiæ*, II, 25, 8, p. 432. Est namque libertas triplex, scilicet a necessitate, a peccato, a miseria. A necessitate et ante peccatum et post æque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud Deum iudicatur quæ semper a necessitate libera est et numquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas ; ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hæc libertas in omnibus est tam in bonis quam in malis. — Dans le même sens II, 25, 9, p. 435 : Libertas ergo a peccato et miseria per gratiam est, libertas vero a necessitate per naturam.

le chrétien va plus loin. Il introduit dans la problématique de la liberté la valeur morale des décisions auxquelles se rallie la volonté. Il n'y a de liberté pour lui que dans l'adhésion au bien : là où est l'esprit, là est la liberté³⁶. Dès lors ce qui compte essentiellement ici, c'est le caractère intérieur et personnel du choix : *Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit* (II, 25, 4, p. 431).

Le problème de la liberté chrétienne est dès lors lié à celui de la grâce. On devine en quelles perspectives augustinienne le Lombard le présentera. Que peut le libre arbitre en dehors de la grâce ? On nous le dit sans ambages : l'homme peut s'occuper uniquement de choses matérielles comme cultiver la terre et construire des maisons³⁷. Mais en dehors de la grâce de Dieu il n'y a pour l'homme aucun moyen de faire le bien au point de vue moral (II, 26, 7). Selon la présence ou l'absence de cette grâce, le libre arbitre fera ou ne fera pas le bien. Avant le péché d'Adam, il n'y avait aucun empêchement à faire le bien, aucune tentation à faire le mal. Aucune erreur ne viciait l'intelligence ; aucune faiblesse ne frappait la volonté. Après le péché, le libre arbitre est écrasé

36. *Sententiæ*, II, 25, 8, p. 433. Est et alia libertas, a peccato scilicet, de qua dicit Apostolus : Ubi Spiritus Domini, ibi libertas, et Veritas in Evangelio : Si Filius vos liberaverit, vere liberati eritis. Hæc libertas a servitute peccati liberat et servos iustitiæ facit, sicut e converso servitus peccati liberos iustitiæ facit.

37. *Sententiæ*, II, 26, 7, p. 443. Non negamus tamen, multa ante hanc gratiam et præter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Augustinus in *Responsionibus contra Pelagianos*, ubi dicit homines per liberum arbitrium agros colere, domos ædificare et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

par la concupiscence, il est infirme et n'a plus la force de faire le bien. Il peut pécher et ne peut pas ne pas pécher. Après la rédemption, l'homme est encore en butte à la concupiscence mais il n'est plus nécessairement vaincu par elle. Il a reçu la grâce si bien que, s'il peut pécher puisqu'il est faible et libre, il peut ne pas pécher parce que sa liberté est aidée par la grâce. Après la mort, au ciel, l'homme sera confirmé dans le bien et ne pourra plus pécher (II, 25, 6).

Il valait la peine de suivre l'exposé des *Sentences* où s'opposent si nettement les conceptions philosophique et chrétienne de la liberté. Mais, on le pense bien, Pierre Lombard est trop fidèle aux données de l'Écriture pour ne pas étudier en elle-même cette liberté que le chrétien a conquise sur le péché. Parlant des chrétiens, il dira en suivant saint Paul : *liberati autem a peccato non sunt, nisi gratia Salvatoris*. Eux seuls sont capables de bien user du libre arbitre ; celui-ci n'a pas été radicalement enlevé à la suite du péché d'Adam mais il est comme une force sans vie chez ceux qui ne sont pas renés par la grâce³⁸. Sur le plan psychologique, cette liberté chrétienne se manifeste de bien des manières. La rigidité de la loi extérieure ne bride plus la spontanéité comme au temps de Moïse. Le dynamisme de l'amour pousse à rechercher spontanément et avec joie les choses de Dieu. La suggestion à des maîtres ou à ceux que l'on veut obliger n'apparaît plus comme une entrave puisque d'une part c'est de bon cœur que l'on veut aider les autres, et que d'autre part on ne subit plus la loi de l'égoïsme. Il en va de même pour les impulsions mauvaises de la chair que le chrétien peut réprimer³⁹ même si un premier mouvement de la sensibilité lui échappe.

38. *In Epistolas, P. L.* 191, col. 1412.

39. *In Epistolas, P. L.* 192, col. 156 et 358.

2. — Obstacles à la liberté

Il n'en reste pas moins que l'homme présente à la grâce une lourdeur massive, faite de certains obstacles à la liberté. Tout d'abord il y a l'ignorance que Pierre Lombard étudie à propos du péché d'Adam et d'Eve (II, 22, 5). Plus heureux que certains contemporains sensibilisés à l'ignorance qu'Eve avait des suites de son péché, il voit exactement où est le problème : dans l'ignorance de la loi à observer. Se référant aux canonistes, le Lombard distingue trois sortes d'ignorance. L'ignorance invincible est le fait de ceux qui voudraient connaître la loi ou les circonstances qui détermineraient leur agir moral. Ils n'y parviennent pas (*qui volunt sed non possunt*) et sont donc excusés. Le caractère mauvais de leur action objectivement considérée n'est pas un péché mais une suite du péché. L'ignorance vincible apparaît chez ceux qui refusent de s'informer (*qui scire nolunt cum possint*). Ils n'ont aucune excuse et commettent un péché. Enfin il y a le cas de ceux qui ne refusent pas de connaître la loi mais ne font aucun effort pour y parvenir : *quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire*. Le Lombard ne propose aucun terme technique pour désigner ce cas ; les théologiens postérieurs parleront d'ignorance *pure vincibilis* par opposition à l'ignorance *affectata* que les *Sentences* présentent sous le nom de *vincibilis*. Cette ignorance-là est coupable mais moins que l'autre. Elle n'excuse pas la faute mais mérite une punition moins grave. Un texte de saint Augustin fournit ici une formule bien frappée : *nulum sic excusat ut æterno igne non ardeat, sed fortasse, ut mitius ardeat* (II, 22, 10, p. 415). Il y a ici un progrès très net dans le sens de la clarification et d'un certain libéralisme sur ce qui avait été enseigné dans les *Collectanea*. Dans ce premier ouvrage, en effet, toute ignorance de la loi était considérée comme

peccamineuse. C'est d'ailleurs l'opinion de la plupart des contemporains du Lombard⁴⁰.

L'ignorance n'est pas le seul obstacle moral à l'acte libre. On peut aussi citer la violence mais comme nous l'avons dit, le Lombard n'étudie celle-ci qu'à propos du cas très concret du manque de liberté dans le consentement matrimonial (IV, 29, cap. unicum). Il semble que pour lui, le cas plus général de la violence soit réglé par la définition de la liberté comme une victoire sur la nécessité (*libertas a necessitate* II, 30, 8)⁴¹.

B — L'ACTE MORAL

1. — Les données du problème

Pour être moral, l'agir humain ne doit pas seulement être libre, il faut encore qu'il soit conforme à certaines normes. L'action doit être bonne en elle-même et dans ses fins. C'est le problème des critères de moralité que le Lombard aborde à la fin du livre II des *Sentences*.

A l'heure actuelle, on énumère, à ce sujet, comme conditions essentielles la correction intrinsèque de l'action (*natura operis, finis operis*), l'intention de

40. In *Epistolas*, P. L. 191, col. 1343. Cfr. Dom O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 3, p. 11 ss. *La nature du péché d'ignorance depuis le XIIe siècle jusqu'au temps de saint Thomas d'Aquin*; p. 55, *Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à saint Thomas d'Aquin*. E. MULLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit*, 1932; Ph. DELHAYE, *Le problème de la conscience chez saint Bernard*, 1957.

41. Le *Commentaire sur les Psaumes* parle aussi de la crainte mais moins comme une excuse et une limite à la liberté que comme une tentation; P. L. 191, col. 850.

celui qui agit (*finis operantis*) et les circonstances. Celles-ci, nous l'avons dit, ne sont pas explicitement étudiées par le Lombard : les moralistes s'y intéresseront un peu plus tard sous l'influence de Cicéron qui les cite dans la *Rhétorique*. Mais la *finis operis* et la *finis operantis* sont un thème beaucoup plus vieux qui évoque un problème toujours ouvert depuis saint Augustin, celui de l'importance de l'intention. Sans doute l'évêque d'Hippone connaît et enseigne une morale objective. Il est parfois très ferme sur cette question et déclare que certains actes sont par eux-mêmes bons ou mauvais. L'intention de celui qui les pose n'est donc qu'un élément de l'action à côté de la moralité intrinsèque. Mais parfois aussi il restreint considérablement le champ de la moralité objective et cite de nombreux actes qui, pour lui, sont en quelque sorte indéterminés : *in medio sunt*. C'est le cas du vol : si, au moment de l'Exode, les Juifs avaient pris les vases des Egyptiens par cupidité, ils auraient péché. Comme ils les ont dérobés pour obéir à Dieu, ils ont bien fait. Abraham aurait commis un crime s'il avait tué Isaac par colère ; puisqu'il a voulu agir par obéissance, il mérite des louanges. Il ne s'agit pas, comme on le fera aux XIII^e siècle, de justifier ces actes en disant que Dieu en modifie en quelque sorte la nature. Dieu a le droit de reprendre une vie et des biens. Celui qui agit comme délégué de Dieu pose des actes qui ont changé de contenu formel. Il ne s'arroge pas des droits ; c'est Dieu qui les lui donne. Non, pour saint Augustin, c'est l'intention seule qui modifie le sens de l'action. On le voit bien d'ailleurs lorsqu'il doit juger le cas d'une femme qui, sur l'ordre de son mari, s'est donnée à celui qui pouvait sauver son conjoint. Elle n'a pas agi par luxure dit-il, mais par esprit de sacrifice⁴².

42. J'ai étudié ceci dans un travail *Permanence du droit naturel*, Namur, 1960.

Abélard raisonne de la même manière, à certains jours tout au moins. Pour lui, les bourreaux du Christ n'ont pas péché puisqu'ils croyaient bien faire et même servir Dieu.

Pour s'orienter dans cette question qui soulève des problèmes d'exégèse et qui semble avoir opposé les Pères, Pierre Lombard doit bien faire à l'autorité une part moins grande que d'habitude et recourir à la méthode dialectique. Il le fait avec conviction plus qu'avec joie en pensant qu'après tout cette recherche sera l'occasion de faire un peu d'exercice logique : *Intende, lector, propositis verbis tota mentis consideratione quæ non inutilem habent exercitationem* (II, 40, cap. unic. p. 521).

Son mérite est d'autant plus grand que les données traditionnelles du problème ne lui fournissent pas un vocabulaire bien précis ni une problématique nettement précisée. Il sait qu'il faut distinguer l'acte de volonté (*voluntas*) de la fin poursuivie (*finis*) mais le mot intention (*intentio*) lui paraît équivoque car il désigne à la fois l'acte volontaire et la fin subjective⁴³. Parfois aussi, les textes qu'il utilise lui suggèrent l'emploi du terme *affectus* au sens de désir personnel, d'intention (II, 40, caput unicum, p. 518), comme synonyme de fin, si bien qu'il peut formuler ainsi sa question : *utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala* (II, 40, caput unicum, p. 519). D'autre part il n'a pas de terme précis

43. *Sententiæ*, II, 38, 4, p. 513. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui quia voluntas est qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud, propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur, quæ diligens ac pius lector in Scriptura, ubi hæc occurrerint, discernere valeat.

pour désigner la nature d'une action, sa moralité intrinsèque. Il use donc de périphrase comme *boni ex se, mali ex se* par opposition à *ex intentione bona boni, ex intentione mala mali* ou *in se mali ita ut non possint esse nisi peccata etiam si bonam habeant causam et quidam in se boni ita ut, etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant*. Ici *causa* désigne donc l'intention, *in se* ou *per se* la nature de l'acte (II, 40, c. u. p. 519). Enfin, comme nous le disions, la question n'est peut-être pas suffisamment précise car, dans les textes patristiques allégués, le problème de la conscience invinciblement erronée, de la bonne foi par conséquent, se mêle parfois à celui de la moralité de l'intention. Saint Ambroise, cité au début du chapitre, énonce un principe assez proche de l'adage moderne : « C'est l'intention qui fait l'action » : *affectus tuus nomen operi tuo imponit* (II, 40, caput unicum p. 518). Cela peut vouloir dire deux choses : « vous avez raison de juger votre action d'après la seule intention » ou bien « vous avez tort de penser ainsi mais comme vous étiez dans une erreur invincible à ce propos, vous êtes excusable ».

2. — La solution

Quoi qu'il en soit, Pierre Lombard réussit à tenir une voie moyenne entre une morale purement objective et une morale de la seule intention. Aux textes augustinien favorables à cette dernière (*bonum enim opus intentio facit*, p. 519), il en oppose d'autres, repris au *Contra mendacium*. Là l'évêque d'Hippone enseigne fermement que la moralité de la fin poursuivie ne permet pas de recourir à des moyens intrinsèquement mauvais, tel un mensonge, un vol, un adultère. Le point de vue est très différent ici de celui qu'on trouve dans d'autres textes. Il est vrai qu'alors la pensée augustinienne s'est durcie dans la polé-

mique : il ne s'agit plus de justifier l'attitude des juifs ou d'Abraham telles que l'Écriture Sainte les présente mais de condamner tout mensonge.

Aux yeux du Lombard, le recours aux deux critères de moralité s'impose : pour que l'action soit bonne, elle doit, à la fois, être correcte en elle-même et vivifiée par une bonne intention. Une action bonne posée de mauvais gré, ou par crainte servile, est mauvaise (p. 519). Mais d'autre part il y a des actions mauvaises en elles-mêmes qu'aucune bonne intention ne sauvera d'un jugement sévère et réprobateur.

Encore fallait-il exprimer cette idée de telle sorte qu'elle ne parût point contredire saint Augustin. Pierre Lombard propose donc cette formule : en soi la formule de saint Augustin est vraie, elle peut être acceptée sans réticence : « Les actes sont bons ou mauvais selon qu'ils dépendent d'une intention bonne ou mauvaise ». Mais cette règle ne s'applique pas aux actions qui sont mauvaises en elles-mêmes, à celles qui sont péccamineuses. *Omnia igitur opera hominis secundum intentionem et causa iudicantur bona vel mala, exceptis his quæ per se mala sunt, id est quæ sine praevaricatione fieri nequeunt* (II, 40, caput unicum p. 522). Ainsi donc la primauté de l'intention est retenue mais l'importance de la nature de l'acte n'est pas exclue. Elle apparaît plus comme une condition sine qua non que comme un élément intrinsèque de l'action mais de toute manière une digue est posée à une morale purement intentionnelle sans paraître censurer certains textes patristiques⁴⁴. On note d'ailleurs ici un trait de la mentalité médiévale. Même si les scolas-

44. Pierre Lombard laisse percer le fond de sa pensée lorsqu'à la fin de l'article (p. 522, no. 368) il affirme que selon certains (*quidam*) la fin subjective elle-même ne peut pas être bonne si elle porte sur un acte intrinsèquement mauvais. Mais c'est une insinuation et non un enseignement formel.

tiques ne sont pas d'accord avec une autorité, ils se gardent bien de le dire, ils l'interprètent dans leur sens à eux.

C — L'ACTE CHRÉTIEN

1. — Le dilemme augustinien

Si la finalité subjective est le critère primordial de l'action, il faut immédiatement poser une autre question. Quels éléments chrétiens doivent intervenir dans l'intention pour qu'elle soit correcte ? Ainsi se trouvera couvert le plan complet d'un *De actibus humanis* moderne sans que, notons-le, nous en ayons imposé arbitrairement le plan à l'enseignement du Lombard. C'est de lui-même qu'il est passé du problème de la liberté à celui de la moralité et qu'il pose cette fois la question de la qualité de l'intention. La transition entre ces deux derniers points est pour lui d'autant plus aisée qu'il a sous les yeux ce texte augustinien déjà évoqué, nous l'avons dit, dans les commentaires : *bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit*⁴⁵. Dès lors se trouve explicitement posé le problème de la moralité des actions posées par les païens et implicitement celui de l'intention religieuse des actions des chrétiens. En d'autres termes, pour qu'un acte soit moralement bon, faut-il qu'il soit imprégné par les vertus théologiques ?⁴⁶

45. S. AUGUSTIN, *Super psalmum 31*, P. L. 36, 259. Cité par le Lombard à la dist. 40, p. 519 et à la dist. 41, c. 1-2, p. 523.

46. Le Lombard commence par parler de la foi seule : *Si enim fides intentionem dirigit, et intentio opus bonum facit, ubi non est fides, nec intentio bona nec bonum opus esse videtur* (II, 41, 1-2, p. 523). Ensuite il fait intervenir la charité : *Qui ergo, fidem et caritatem non habet, omnis eius actio*

Ici encore, Pierre Lombard va se montrer plus augustinien dans les termes que dans le fond. En effet, le principe augustinien est d'abord affirmé⁴⁷. Pour qu'un acte soit bon, il faut qu'il soit posé par amour du souverain bien qui est Dieu. Sinon, il est péché. Mais ensuite le Maître parisien essaie d'échapper au dilemme : l'acte est chrétiennement bon ou il est un péché. Le Lombard veut introduire des distinctions qui reconnaissent aux vertus des païens une certaine bonté ou moralité sans pour autant évidemment leur attribuer un mérite sur le plan de la grâce. Notons-le tout de suite, le problème du salut des infidèles n'est pas en cause ici. Il est supposé résolu par la négative dans les perspectives augustinienes. Ce qui reste à savoir, c'est si un acte de vertu posé par un païen est un péché ou un vice, par le seul fait qu'il n'est pas animé par la charité. Ne peut-on lui reconnaître une certaine correction, une certaine bonté ?

peccatum est, quia ad caritatem non refertur (ibidem). Enfin, l'espérance est mentionnée : *Unde Augustinus Super Epistolam ad Galatas ait : Custoditionem legis dicit Apostolus non occidere, non mœchari et alia huiusmodi ad bonos mores pertinentia, quæ nisi caritate et spe impleri non possunt.* (p. 523-524). Au XIII^e siècle on simplifiera la formule en parlant de la seule charité puisqu'elle est la forme des autres théologiques. Après le concile de Trente on envisagera surtout le problème sous l'aspect du mérite. D'une part on veut répondre aux protestants. D'autre part, on est passé du point de vue psychologique (charité) au point de vue ontologique (grâce sanctifiante).

47. En un sens, il est même attribué à Saint Paul puisque le texte de *Rom. 14, 23 omne quod non est ex fide, peccatum est* est interprété comme s'il s'agissait de la foi théologique et non de la bonne foi.

2. — L'échappatoire

Une première solution est verbale. L'acte de la vertu païenne est dit bon parce qu'il serait bon si l'intention de charité s'ajoutait à sa bonté intrinsèque. Concrètement cependant il n'est pas bon puisqu'un élément nécessaire de la moralité fait défaut⁴⁸.

Une seconde solution cherche à tourner la pensée de saint Augustin. En soi, aider quelqu'un est toujours un bien ; un païen qui pose un acte de solidarité n'agit pas mal. Pour que cette action devienne un péché il faut que l'intention soit mauvaise. Or saint Augustin n'a pas dit qu'elle le fût nécessairement. Le Lombard qui rapporte cette opinion ne se prononce pas à son sujet. Manifestement il a vu qu'on ne pouvait ainsi interpréter les textes augustinien.

Par contre, il se rallie à une autre manière de voir qui distingue les actes non plus en deux catégories mais en trois (*tripartita distinctio actuum*, p. 524). À côté des actes mauvais, à côté des actes bons ainsi nommés parce qu'ils sont méritoires (*bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam*), il y a des actes bons en divers autres sens. Seule l'intention dirigée par la foi permet de poser un acte méritoire mais sans elle, des actes ont déjà une certaine bonté. Si un juif ou un chrétien qui n'a pas la charité aident leur prochain qui est dans le besoin, poussés qu'ils sont par un sentiment de pitié naturelle, ils ont fait le bien et leur volonté a été bonne⁴⁹.

48. II, 41, 1-2, p. 524. Quibus illi respondent dicentes opera bona appellari huiusmodi quæ sine caritate fiunt, non quia bona sint, quando sic fiunt, quod supra evidenter docuit Augustinus sed quia bona essent si aliter fierent : quæ etiam sui genere sunt bona sed ex affectu fiunt mala.

49. *Sententiæ*, II, 41, 1-2, p. 524-525. Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta, quæ ad na-

Voici poindre sans aucun doute des vues nouvelles sur la morale « naturelle »...

turæ subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Augustinus mala esse dicit, si malas habeant causas, non ita est accipiendum quasi ipsa mala sint sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item, et illud aliud, scilicet « bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit » determinant dicentes, ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam, non quod illud solum sit bonum opus, immo et alia plura, licet non ea ratione, qua illud fit, sint bona.

Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis forte modis, solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Iudæus vel malus Christianus necessitatem proximi relevaverit, naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas, qua illud fecit.

CHAPITRE IV

FOI, ESPÉRANCE, CHARITÉ

Plusieurs fois déjà nous avons noté l'importance primordiale que le Lombard donne à la Foi, à l'Espérance et à la Charité dans son enseignement moral. Nous en avons vu la raison : la Charité est l'Esprit-Saint lui-même dirigeant l'âme du juste. La foi et l'espérance sont parmi les grâces primordiales qui s'appellent vertus en raison de leur dynamisme et de leur vigueur.

Nous dirons ici les choses essentielles qui concernent ces dispositions premières et tout d'abord la foi.

A — LA FOI

1. — L'enseignement du Commentaire paulinien

On s'en doute, le Commentaire des épîtres pauliniennes donne abondamment au Lombard l'occasion de s'orienter et de faire un choix dans la vaste littérature patristique sur la foi.

Dès les premières pages de l'*Ad Romanos*, nous trouvons cette définition : *Fides est virtus qua creduntur quae non videntur*. Il s'agit de la vertu proprement dite qui est unie à la charité et qui est le fondement de tous les biens spirituels. On la distinguera d'une autre foi, (seconde acception du mot) qui caractérise la disposition d'esprit des démons et de ceux qui ne sont chrétiens que de nom. Cette qualité de l'esprit est « informe » parce qu'elle n'est pas connexe avec la charité, forme des vertus. Enfin il y a une troisième acception du terme : le mot « foi »

peut aussi désigner ce qui est cru, au sens objectif des vérités que nous confessons par la foi ⁵⁰

Une question peut être agitée à ce sujet que le Lombard introduit par une des formules dont nous avons parlé : *Solet a quibusdam inquiri...* La foi informe et la foi formée sont-elles deux choses différentes ou une seule disposition qui prend une valeur et un sens spécifique selon que la charité l'accompagne ou la laisse seule ? Le maître se refuse ici à prendre position. L'une et l'autre opinion, estime-t-il, peuvent se soutenir ⁵¹.

Que faut-il entendre par la foi justificatrice dont parle saint Paul ? Les œuvres de l'homme sans la grâce ne lui méritent pas le salut. La foi est donc un pur don de Dieu. Mais la foi normalement se développe en une charité active, génératrice de bonnes œuvres ⁵². Tout ceci est de l'augustinisme de bon aloi.

La foi a une part importante dans la vie chrétienne puisqu'elle est le bouclier derrière lequel se protège la justice qui combat contre le démon ⁵³. Vivre de la foi, c'est vivre du Christ et communier à Lui ⁵⁴. C'est au fil des textes pauliniens que Pierre expose sa pensée, avec une nette prédilection d'ailleurs pour l'*Epître aux Romains*. Arrivé à l'*Ad Hebraeos*, il aura l'impression d'en avoir assez dit pour pouvoir y renvoyer, aussi bien pour la description de la foi que pour l'éloge du rôle de cette vertu dans la vie des Patriarches ⁵⁵.

50. *In Epistolas, P. L.* 191, col. 1324. Accipitur enim fides tribus modis.

51. *In Epistolas, P. L.* 191, col. 1324.

52. *In Epistolas, P. L.* 191, col. 1365. Voir aussi 192, col. 152-153.

53. *In Epistolas, P. L.* 192, col. 220-221.

54. *In Epistolas, P. L.* 192, col. 245. Deinde subdit commendationem fidei per multa quæ facit.

55. *In Epistolas, P. L.* 192, col. 488.

On a très nettement l'impression d'être devant des matériaux rassemblés plus que devant une construction. La synthèse était réservée aux *Sentences*.

2. — La foi intellectuelle dans les *Sentences*

Ici, en effet, les mêmes idées seront reprises mais avec le souci de systématiser et de préciser.

Un premier trait de la théorie lombardienne de la foi est l'insistance mise sur le caractère mystérieux de son sujet et sur l'acquiescement donné par l'esprit à des choses qu'on ne voit pas (III, 23, 2 et 3). Au sens subjectif, la foi est la disposition psychologique par laquelle nous admettons des mystères, c'est-à-dire des faits que nous ne voyons pas, ainsi que des affirmations dont la vérité ne nous apparaît pas avec évidence même si nous les avons scrutées par l'esprit. En un sens, on peut dire qu'il y a toujours une part de non-évidence dans la foi (III, 24, 3, p. 665). Pierre voyait mourir le Christ en croix. Ce fait-là, il ne le croyait pas, il le voyait. Mais il formait cependant alors un acte de foi car, malgré les apparences, il pensait que le Christ était Dieu et qu'une personne divine souffrait (III, 24, 2).

D'autre part, le Lombard, tout en restant fort discret, prend cette fois position sur la double foi. Il estime plus probable que la foi informe et la foi formée ne sont pas distinctes. *Mihi tamen videtur quod illa qualitas quæ prius erat, remanet, et accessu charitatis virtus fiat* (III, 23, 5).

Enfin, on remarquera que, par une attitude assez paradoxale, la description de la foi donnée par l'*Épître aux Hébreux* prend somme toute plus d'importance dans les *Sentences* que dans le *Commentaire* scripturaire. On peut se demander si le recours au

De Sacramentis de Hugues de Saint-Victor ne lui a pas apporté maintes lumières à ce sujet. On notera que l'*argumentum (non apparentium)* de la Vulgate (*Hébr.* XI, 1) lui apparaît comme moins clair et moins net que *convictio* dont saint Augustin a fait aussi usage à ce propos, d'après une ancienne version africaine (III, 23, 7-8, p. 659). La foi est donc la conviction, l'adhésion intellectuelle, la certitude par laquelle nous tenons pour vraies ces choses que la prédication religieuse nous enseigne (III, 23, 7-8, p. 660).

Rien de bien net ne sera dit ici sur le problème posé par Abélard : à quel type de connaissance faut-il rattacher la foi ? Il semble vraiment que le problème intellectuel de la foi l'intéresse moins que celui de la place de cette vertu dans la vie chrétienne.

3. — La place de la foi dans la vie morale

Beaucoup plus intéressant, en effet, est l'enseignement du Lombard sur le rôle de la foi dans la vie morale du chrétien. C'est que, la foi n'est pas seulement pour lui une attitude intellectuelle (*credere Deo, credere Deum* selon la célèbre formule reprise et commentée III, 23, 4, p. 656), elle est aussi un mouvement affectif vers Dieu, toujours comme chez saint Augustin : « *Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et eius membris incorporari* » (*ibid.*).

Aussi le Lombard insiste-t-il d'une manière toute spéciale sur l'emprise que la charité doit exercer sur la foi et qui lui donne rang de vertu. La foi n'a de sens que dans la conjonction avec l'amour de Dieu : « *Fides autem qua creditur, si cum caritate sit, virtus est quia « caritas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum »*, *quæ omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem, virtus*

est, qua non visa creduntur... Unde Augustinus : Fundamentum est Christus Iesus, id est Christi fides, scilicet quæ per caritatem operatur, per quam Christus habitat in cordibus, quæ neminem perire sinit » (III, 23, 3, p. 656). Il y a dans la foi elle-même un amour commençant de Dieu qui oriente l'homme vers Dieu. Si la foi ne contenait pas cette première intention de l'amour, elle ne purifierait pas les cœurs et ne leur permettrait pas de voir Dieu ⁵⁶.

Pierre Lombard est d'autant plus attentif à marquer l'influence de la charité sur la foi que, pour lui, la charité est l'Esprit-Saint lui-même. Dès lors la foi ne peut que dépendre de Lui. Il est impensable que la foi puisse avoir la moindre prééminence même accidentelle, sur la Charité divine ⁵⁷. Aussi Pierre se trouve-t-il embarrassé lorsqu'il lui faut constater l'antériorité de la foi sur l'amour. Il faut toute l'autorité de saint Grégoire pour lui faire admettre la chose. Après avoir affirmé, en effet, qu'aucune influence de la foi ne s'exerce sur la charité, il note que saint Gré-

56. III, 24, 3, p. 664. *Nec tamen sic intelliguntur modo ut in futuro scientur : et nunc etiam per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur, quia, nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad eum sciendum. Unde Augustinus : « Quid est Deum scire, nisi eum mente conspicerere firmeque percipere ? Sed et priusquam valeamus perspicere et percipere Deum, sicut percipitur a mundis cordibus, nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum ».*

57. III, 23, 9, p. 661. *Non autem (fides) fundamentum est caritatis, quia non ipsa caritatis, sed caritas ipsius virtutis fidei causa est : caritas enim causa est et mater omnium virtutum « quæ si desit, frustra habentur cetera ; si autem adsit, habentur omnia ». Caritas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus prætaxatum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est, quia omnia munera excellit.*

goire a tout de même constaté que, pour aimer Dieu, il faut d'abord y croire. *Gregorius tamen Super Ezechielem dicit* « *quia, nisi prius fides teneatur, nulatenus ad spiritualem amorem attingitur : non enim caritas fidem sed fides caritatem præcedit quia nemo potest amare quod non crediderit* » *sicut nec sperare* (III, 23, 9, p. 661). Encore cherche-t-il à réduire la portée de ce texte. Peut-être, dit-il, s'agit-il là de la foi informe. Il est courant qu'elle précède le don de la charité. Ou bien alors il s'agit d'un acte de foi et non de la vertu de foi elle-même⁵⁸. On voit ce que veut dire le Lombard : la vertu de foi découle de la vertu de charité comme une grâce seconde d'une grâce première et, même plus, de l'auteur de la grâce. Mais sur le plan psychologique, un acte de l'intelligence illuminée par la foi peut très bien précéder un acte de la volonté vivifiée par la charité. La position est extrême. Elle ne sera pas tenue par les commentateurs dont certains reconnaîtront avec plus de sincérité un certain empire de la foi sur les autres vertus et qui d'ailleurs assainiront la question en refusant d'identifier la vertu de charité avec son principe l'Esprit-Saint. D'ailleurs, les auteurs du XIII^e siècle seront trop influencés par l'intellectualisme grec pour ne pas rétablir une certaine antériorité de la foi sur la charité par le biais de la prééminence de l'intelligence sur la volonté.

4. — Nécessité de la foi

Si la foi est à ce point liée à la charité et si elle est absolument nécessaire au salut, le problème se pose de savoir comment les juifs ont pu être sauvés

58. III, 23, 9, p. 661. *Sed hoc accipi potest dictum de fide quæ virtus non est ; ipsa enim spem et caritatem frequenter præcedit ; vel de actu fidei qui forte naturaliter actum caritatis præcedit, sicut actum spei...*

et quel est l'objet minimum de la foi exigé pour éviter la damnation.

L'Epître aux Hébreux dit que, pour aller à Dieu, il faut croire que celui-ci existe et qu'il est un juge moral. Mais cela ne suffit pas. Nul ne peut être sauvé sans référence au Christ, déclare saint Paul, et après lui, saint Augustin et saint Grégoire (III, 25, 1, p. 665-666). Il faut connaître au moins l'Incarnation du Christ, sa mort, sa résurrection, sa parousie, disent certains. D'autres se contentent de la première et de la dernière de ces quatre vérités relatives au Christ (III, 25, 3, p. 668).

Le Lombard prend position avec une certaine prudence qui lui fait distinguer le fait et le droit. En droit, la chose est claire : nul ne peut être sauvé en dehors de la foi du Christ (III, 25, 4, p. 669) mais en fait on peut hésiter sur la position exacte de certaines personnes citées dans les différents cas. Les patriarches, Abraham et Moïse par exemple, avaient une vue distincte des mystères de la foi tandis que le menu peuple, les « simples », raccrochaient leur foi peu claire à celle de leurs chefs spirituels⁵⁹. Quant au

59. III, 25, 2, p. 667. Quid ergo dicetur de illis simplicibus, quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dici potest, nullum fuisse iustum vel salvum, cui non esset facta revelatio vel distincta vel velata, in aperto vel in mysterio: distincta ut Abrahæ et Moysi aliisque maioribus qui distinctionem articulorum fidei habebant; velata ut simplicibus quibus revelatum erat ea esse credenda quæ credebant illi maiores et docebant sed eorum distinctionem apertam non habebant... Unde Iob: Boves arabant et asinæ pascebantur iuxta eos. Simples et minores sunt asinæ pascentes iuxta boves quia humilitate maioribus adhærendo, in mysterio credebant quæ et illi in mysterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana (ceci est tiré de SAINT GRÉGOIRE, *Moralia in Job*, lib. 2, c. 46, no 72).

centurion Corneille qui est dit juste dans le *Livre des Actes*, il devait avoir la foi pour mériter ce titre. Il croyait donc à l'Incarnation du Christ mais peut-être ignorait-il qu'elle était déjà réalisée et le rôle de Pierre consistait-il précisément à lui révéler le mystère dans toutes ses précisions. A moins qu'il crût plus confusément dans le Christ ⁶⁰.

B — L'ESPÉRANCE

L'espérance est un thème beaucoup plus développé par l'Écriture sainte que par les théologiens. La raison en est peut-être que cette vertu pose relativement peu de problèmes spéculatifs.

Dans son *Commentaire des psaumes*, le Lombard insiste sur l'idée que la crainte et l'espoir sont deux moteurs essentiels de la vie religieuse. Celui qui craint sans espérer, est déprimé. Celui qui espère sans craindre devient négligent. Crainte et espoir sont les deux pierres de la meule qui fait le pain du Christ ⁶¹. Le tort de Judas fut, non pas de craindre le juge suprême, mais de ne pas espérer en sa bonté ⁶².

L'*Épître aux Romains* donne évidemment l'occasion de rechercher quelle est la nature de l'espérance. Pierre Lombard recourt pour cela à des textes de saint Ambroise et de Haymon d'Aversa. Il propose cette formule qui sera en partie reprise dans les *Sentences* : *Spes enim est certa expectatio futuræ gloriæ quæ humanæ rationi vana videtur sed testimonio vir-*

60. III, 25, 4, p. 669. Habebat igitur fidem incarnationis sed an facta an futura esset non noverat... Ita potest intelligi scilicet antequam sciret Christum incarnatum in quem credebatur in mysterio.

61. In *Psalmos*, P. L. 191, col. 803.

62. In *Psalmos*, P. L. 191, col. 1278.

*tutis, id est patientiæ, vel miraculorum firmatur*⁶³. Un point essentiel dans ce texte c'est l'attente, le désir de Dieu et des biens messianiques. Il permet de distinguer l'espérance de la foi mieux que d'autres textes du même auteur ne le feraient croire. Il en va de même de l'idée de patience. Elle ajoute à l'idée de la fermeté de la confiance et de la foi, l'acceptation courageuse et lucide de l'écoulement du temps, des délais de la Providence et du droit exclusif que Dieu a de choisir son moment, le temps de son action. Plus encore la patience sera-t-elle nécessaire si les tribulations s'ajoutent à l'ennui de devoir patienter : à la tristesse qui naît de l'épreuve s'oppose la joie que crée l'espérance⁶⁴.

On comprend mieux dès lors comment les *Sentences* peuvent proposer cette description de la seconde vertu (III, 26, 1, p. 670). *Est autem spes virtus qua spiritualia et æterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia et meritis præcedentibus vel ipsam spem quam natura præit charitas vel rem speratam, id est, beatitudinem æternam*. Des deux côtés on trouve « l'attente confiante de la béatitude future ». A cette idée est venue s'ajouter celle des mérites qu'avaient mise en avant les *Sententiæ Anselmi* : *Differt autem fides et spes quia spes est fiducia de futuris bonis in gratia Dei et meritis aliquibus præcedentibus*⁶⁵. L'occasion était trop belle pour le Lombard de rappeler ici la prééminence de la charité, comme nous l'avons déjà vu faire à propos de la foi. Il y a cherché l'explication de l'antériorité des mérites.

63. *In Epistolas, P. L.* 191, col. 1380.

64. *In Epistolas, P. L.* 191, col. 1500.

65. F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Munster, 1919, p. 80.

Après cela, le Lombard était prémuni contre la tentative abélardienne de réduire l'espérance à la foi. Certes, Abélard pouvait citer en sa faveur des textes augustinien, et Pierre Lombard n'a aucun scrupule à les répéter. En un sens, oui, l'espérance est une espèce du genre qu'est la foi puisqu'elle porte sur les articles de foi heureux et futurs (le ciel), que la foi enseigne aussi des vérités concernant aussi le passé (l'Incarnation) ou le présent, voire même les sanctions qui menacent le pécheur (III, 2 et 3). Sans recourir à la distinction d'objet formel et matériel, le Lombard peut se permettre ce rapprochement entre les vérités qui sont la matière de la foi et de l'espérance puisqu'il a indiqué tout d'abord la spécificité psychologique de l'espérance.

C — LA CHARITÉ

Avec l'étude de la charité, nous arrivons au sommet de la morale du Lombard.

1. — L'Amour de Dieu pour nous

Le problème de l'amour chrétien peut être envisagé dans deux perspectives. Tout d'abord il y a celle de l'Écriture qui met en avant l'amour que Dieu a pour nous. « En cela consiste la charité, écrit saint Jean, que Dieu nous a aimés le premier » (*Ia Joh.* 4, 10). D'autre part, on peut envisager le problème à partir de l'homme. La créature répond au Créateur ; elle y trouve d'ailleurs l'assouvissement de son profond et incoercible besoin de bonheur. C'est ainsi que procède l'eudémonisme chrétien et tout spécialement celui de saint Augustin.

L'opposition ou, si l'on veut, la complémentarité des points de vue se concrétise d'une manière très

nette à propos de *Romains* 5, 5. *Caritas Dei diffusa est in nobis per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*. Beaucoup d'exégètes, par exemple, ceux de la récente *Bible de Jérusalem* comprennent ce texte de « l'amour dont Dieu nous aime et dont le Saint-Esprit est un gage et, par sa présence active en nous, un témoin ». Saint Augustin, au contraire, voit d'ordinaire dans cet amour, la grâce infuse de charité par laquelle nous aimons Dieu.

Pierre Lombard a eu le mérite de se faire l'écho de cette double tradition et de ce double mouvement de pensée. Avec saint Paul, les *Collectanea* parlent surtout de l'amour comme venant de Dieu. Après saint Augustin, les *Sentences* insistent sur l'amour qui va vers Dieu. Certes, il fait ainsi figure de disciple. Mais outre que s'inspirer honnêtement des textes et de ne pas leur imposer sa pensée est déjà une vertu intellectuelle, on peut penser que le professeur parisien avait trop de maîtrise de sa pensée pour ne pas avoir saisi l'occasion de traiter ainsi les deux aspects du problème de la charité.

Rencontrant le texte de l'*Ad Romanos*, le Lombard écrira : *Et attende quod dicendo charitatem diffusam per Spiritum qui datus est nobis, ostendit quod Spiritus et Deus est et Dei donum est, vel ita ut accipiatur charitas Dei non qua nos, id est secundum quam nos diligimus Deum sed qua ipse diligit nos. Et hoc habemus in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, qui facit nos intelligere charitatem Dei erga nos...*⁶⁶

A cet amour nous ne pouvons répondre que par l'amour. Et, comme nous l'avons dit plus haut à propos des fondements de la morale, si, pour le Lom-

66. *In Epistolas*, 191, col. 1381. Le Lombard connaît d'ailleurs l'opinion augustinienne et la cite, par ex. col. 1439.

bard, l'Esprit-Saint est donné deux fois à l'homme c'est parce que celui-ci doit aimer deux fois, son Dieu et ses frères⁶⁷. Par là il est vraiment régi par Dieu. *Quicumque enim Spiritus Dei aguntur*, dit saint Paul (Rom. 7, 14), *hi sunt filii Dei*. Le Lombard choisit ce commentaire : *Qui enim aguntur, id est reguntur Spiritu Dei, non suo, non lege minante, præcipiente, promittente, non adiuvante, hi sunt filii Dei, id est ex dilectione servientes*⁶⁸.

En venant dans l'homme, l'Esprit-Saint le justifie gratuitement — *non ex operibus legis* — il l'enrichit et le dote si bien que sa vertu est la suite logique de la grâce reçue et qu'en se donnant, l'Esprit apporte toutes les valeurs morales. On s'en doute, c'est à propos de l'hymne à la charité dans la *Première aux Corinthiens* que le Lombard groupe des textes en ce sens : *Attende quanta est charitas quæ, si desit, frustra habentur cætera ; si autem adsit alicui habentur omnia, vel in se, vel in aliis... Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus Sanctus ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram, nec Spiritus Sanctus proprie dicitur donum nisi per dilectionem qua cætera tenentur*⁶⁹.

2. — La réponse d'amour à Dieu

Dans les *Sentences*, c'est surtout la réponse d'amour à Dieu qui retient l'attention de Pierre Lombard. Elle est présentée d'une manière très concrète, comme le moyen d'imiter l'amour du Christ vers son Père. *Habuit enim (Christus) in corde caritatem quam opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligen-*

67. *In Epistolas*, 191, col. 1381.

68. *In Epistolas*, 191, col. 1438.

69. *In Epistolas*, 191, col. 1659.

dum instrueret. Hic aliquid dicendum de caritate et modo et ordine diligendi Deum et proximum (III, 27, 1). Par là, il rachète peut-être ce qu'il y avait de maladroit dans la manière qu'il avait d'introduire l'exposé moral de la fin du troisième livre, en se demandant si le Christ a eu la Foi, l'Espérance et la Charité. Par-dessus le procédé littéraire plus ou moins heureux, il faut donc voir la volonté de ramener le statut de l'agir chrétien au plan du divin.

Peut-être aussi d'ailleurs est-ce la raison pour laquelle nous ne le voyons pas utiliser ici l'analogie de l'amitié dont saint Thomas tirera de si précieux enseignements. On peut, en effet, transposer à nos relations avec Dieu ce qui est vrai de nos rapports avec nos amis et notamment de leur désintéressement. On l'a fait remarquer à ce propos, il manque au Lombard tout l'apport de l'*Ethique à Nicomaque* et même la distinction entre *amor concupiscentiæ* et *amor amicitie*. C'est vrai, mais si vraiment le sujet avait tenté le Lombard il aurait pu, comme Elred de Rievaulx, s'inspirer du *De Amicitia* de Cicéron. Le Maître des *Sentences* reste fidèle à sa résolution de ne pas faire une part aux données philosophiques et de s'en tenir à l'enseignement des Pères, dans la perspective des Ecritures.

C'est au plan de l'Ecriture, d'ailleurs, que dans les *Sentences* elles-mêmes, il entend tout d'abord concilier les enseignements des Synoptiques et de saint Jean. Saint Jean semble ne donner qu'un précepte à la charité, celui de l'amour du prochain. Pour lui (*Ia Joh.* 4, 20) aimer le prochain, c'est aimer Dieu ; ne pas aimer les autres hommes, c'est ne pas aimer Dieu (III, 27, 3) ; le précepte est d'aimer les autres comme on a été aimé par Dieu (III, 27, 7). Chez saint Matthieu (22, 37) il y a deux préceptes de la charité. L'un porte sur Dieu, l'autre sur le prochain. D'après

le Lombard, il n'y a qu'une charité mais qui se diversifie selon ses deux objets : nous aimons Dieu pour lui-même, nous aimons l'homme (les autres et nous) pour Dieu. La charité est donc un mouvement dirigé essentiellement vers Dieu, issu de l'Esprit-Saint qui est en nous. *Eadem sane dilectio est qua diligitur Deus et proximus ; quæ Spiritus sanctus est, ut supra dictum est, quia Deus caritas est* (III, 27, 3). S'il y a une diversité dans cette charité unique, c'est parce qu'il y a un double objet et donc un double mouvement. D'un côté, on se dirige directement vers Dieu. De l'autre, on n'atteint Dieu qu'en passant par l'homme (III, 27, 4). Dans l'amour du prochain, le chrétien reste vraiment au plan divin car, comme Dieu, il s'attache aux autres non pas pour la valeur qu'ils ont déjà en eux-mêmes mais pour qu'ils en acquièrent une. Il est comme un médecin qui s'adresse à un malade ; il veut que le remède de l'amour fraternel fasse naître en lui et chez les autres un amour de Dieu toujours plus ardent (III, 27, 7).

3. — Le mode de la charité

Quoi qu'il en soit de cette unité foncière, chacune des deux directions essentielles de la charité a son impératif, son exigence, son mode propre. Quand il s'agit de Dieu, la règle et l'idéal sont fixés par le *Deutéronome* (5, 6) : *Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima*. Citant quelques phrases de S. Augustin à ce propos⁷⁰ le Lombard y remarque surtout ce que l'évêque d'Hippone dit des limites que la condition charnelle impose à cet amour. Il faut attendre le ciel pour aimer Dieu comme il convient. Sur cette

70. SAINT AUGUSTIN, *De perfectione iustitiæ humanæ*, c. 8, n. 19, P. L. 44, 301.

terre, la « chair » empêche de le faire ⁷¹. Pourquoi alors avoir fixé un idéal qu'on ne peut atteindre ? Tout d'abord pour indiquer tout au moins le but vers lequel on doit tendre, la valeur vers laquelle il faut s'orienter. Le précepte — même irréalisable dans sa perfection — nous aide par la connaissance morale qu'il nous donne. Après tout, les hommes font ce qu'ils peuvent. C'est déjà une bonne chose que d'aimer Dieu plus que tous les autres êtres même si on n'y met pas un élan et une disponibilité parfaites ⁷². Un progrès peut d'ailleurs toujours être réalisé (III, 29, 3) : *est enim caritas incipiens, proficiens, perfecta, perfectissima*. Ainsi sont indiqués les degrés de la charité.

On le voit, nous sommes ici en plein climat augustinien. Dans notre morale post-tridentine, nous aurions peut-être craint de nous exprimer ainsi, de peur de paraître tomber dans une forme larvée de protestantisme. Sans doute il y a un abîme entre l'augustinisme et le luthéranisme car le premier proclame une justification intrinsèque de l'homme que le second laisse dans sa misère. Mais enfin des deux côtés, on insiste sur l'insuffisance de la perfection morale de l'homme en cette vie. Et tout le monde n'est pas assez perspicace pour jauger la différence des degrés. Par

71. *Caro* semble pris ici dans son ambiguïté philosophico-biblique. Au sens des philosophes, la chair c'est le corps ; au sens paulinien, c'est le péché, même celui de l'esprit. Cfr. P. DAUBERCIES, *La condition charnelle*, Paris, 1958.

72. III, 27, 6, p. 677. « Sed cur præcipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat ? Quia non recte curritur, si quo currendum est, nescitur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur » ? Ecce habes, cur illud præceptum est quod hic penitus impleri non potest ; impletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem vitæ. Alia enim est perfectio currentis, alia pervenientis. Facit enim mandatum, ut cursor, qui Deum ante omnia et præ omnibus diligit, nec tamen omnino perficit.

contre, à notre époque, beaucoup d'auteurs catholiques reviendront avec insistance sur le caractère inchoatif et progressif de la vie morale, sans d'ailleurs toujours tenir suffisamment compte du minimum requis par saint Augustin, me semble-t-il ⁷³.

De l'amour de Dieu, nous devons passer à l'amour de l'homme. Et tout d'abord à l'amour de nous-même car celui-ci, conformément à l'Évangile, doit servir de modèle à l'amour du prochain. Cet amour de soi, ne peut évidemment être l'égoïsme, la complaisance au péché. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Il faut s'aimer, non pas selon les impulsions de la nature (*quod ei naturaliter inditum est*) mais dans la perspective du vrai bien et pour Dieu. *In bono enim et propter Deum te ipsum diligere debes*, écrit le Lombard, après saint Augustin (III, 27, 5, p. 675).

On voit donc comment il faut aimer les autres hommes. Tout mal moral doit être exclu, comme motif ou comme objet. Le chrétien aime son prochain parce qu'il est juste ou pour qu'il soit juste, en Dieu et pour Dieu ⁷⁴. Cet amour envers soi et envers les autres

73. On entend, en effet parfois certains moralistes déclarer qu'on ne peut obtenir de tous les chrétiens mariés une intelligence parfaite et une exécution intégrale de l'interdiction des moyens anticonceptionnels. Certains parlent même de « conscience invinciblement erronée ». Comme si celle-ci pouvait exister après que l'Église ait parlé aussi nettement qu'elle l'a fait.

74. III, 27, 5, p. 675. *Proximum vero omnem hominem oportet intelligi, quia nemo est, cum quo sit operandum male. Qui ergo amat homines « vel quia iusti sunt, vel ut iusti sint amare debet, hoc est in Deo vel propter Deum ; sic enim et se ipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, id est, quia iustus est, vel ut iustus sit. Qui enim aliter se diligit, iniuste se diligit, quia ad hoc se diligit ut sit iniustus, ad hoc ergo ut sit malus : non ergo iam se diligit. Qui enim diligit iniquitatem odit animam suam ».* Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. 8, c. 6, n. 9, P. L. 42, 956.

portera sur l'âme comme sur le corps car c'est tout ce que nous sommes et tout ce que les autres sont que nous devons vouloir sanctifier et tourner vers Dieu (III, 38, 1).

Ainsi donc l'objet second de la charité se diversifie et se précise. Il y est question de nous, des autres, des corps. Quand il s'agit de nos âmes et de nos corps, le précepte biblique n'est pas très explicite car il s'agit d'un instinct naturel (*naturæ lege diligimus*, III, 29, 1, p. 680) mais il n'est pas pour autant exclu. *Hoc in illo præcepto continetur : Diliges proximum tuum sicut te ipsum ; ibi enim et proximum tuum et te totum intelligere debeo* (III, 28, 1, p. 679).

En additionnant tous les objets de la charité théologique, on arrive ainsi à en compter quatre. Sur ce point, le Lombard imite ses contemporains et reproduit un texte augustinien : « *Quatuor enim diligenda sunt, ut ait Augustinus : unum quod supra nos est, scilicet Deus ; alterum quod sumus nos ; tertium, quod iuxta nos est, scilicet proximus ; quartum, quod infra nos est, scilicet corpus* » (III, 28, 1, p. 678-679).

4. — L'ordre de la charité

Tout ceci n'est pas sans poser le problème de l'ordre à suivre dans la pratique de la charité. Ici aussi, le Lombard est bien dans la ligne de la tradition et de son siècle en rattachant ce problème au texte du *Cantique des cantiques* (2, 4) : *Ordinat in me caritatem*, (III, 29, 1, p. 681). Ce petit problème est encore invoqué dans tous les manuels actuels sans paraître poser des difficultés spéciales. Il n'en va pas de même pour le Lombard qui s'empêtre quelque peu à citer Augustin, Jérôme, Ambroise et Bède et qui s'en tire en déclarant qu'il n'a pas le temps de s'ar-

rêter plus longtemps : *Verumtamen quæstio latebrosa est hæc, nec a nobis plene absolvenda properantibus ad alia* (III, 29, 2, p. 685).

Dans son principe cependant, le problème pouvait paraître simple car le texte augustinien sur les quatre objets de la charité semble bien impliquer aussi une précision sur l'ordre qu'il faut suivre dans la pratique de cette vertu. Dieu est le premier objet de la charité, ensuite vient notre bien spirituel, puis celui des autres et enfin nos avantages matériels. Mais, à bien y regarder, on voit que certains points restent obscurs. Faut-il aimer les autres avec la même intensité que nous ? Devons-nous mettre tous les autres sur le même pied ou devons-nous en préférer certains ? ⁷⁵

De l'exposé assez désordonné du Lombard, il appert, qu'à ses yeux, une double réponse a été donnée par la tradition patristique et que pour sa part il refuse de faire un choix, laissant au lecteur toute sa liberté.

Pour saint Augustin, il faut aimer affectivement ⁷⁶ tous les objets secondaires de la charité avec la même intensité. Mais effectivement on doit être plus attentif à ceux qui sont plus proches de nous par le temps et le lieu, par les liens charnels, par la piété. Nous devons nous occuper de notre salut plus que de celui

75. III, 29, 1, p. 682. In enumeratione enim quatuor diligendorum superius proposita, prius ponitur quod supra nos est ; secundo, quod nos sumus ; tertio, quod iuxta nos est ; quarto, quod infra nos est. Ubi ordo diligendi insinuari videtur ex ordine enumerationis. Non est autem apertum utrum omnes homines pariter debeamus diligere et tantum quantum nos vel minus.

76. III, 29, 2, p. 682. Quidam enim tradere videntur quod pari affectu omnes diligendi sunt ; sed in affectu, id est in exhibitione obsequii, distinctio observanda est.

des autres. Et quand il s'agit de ceux-ci, il est clair que les hommes de notre temps, de notre lieu, de notre milieu sont des objets plus proches de notre charité que tous les autres. Les parents sont un objet tout spécial de la charité comme le veut le quatrième commandement (III, 29, 2, p. 683) mais ils perdent leur prééminence s'ils sont mauvais car les liens de la chair sont moins solides que ceux des esprits et des cœurs⁷⁷. On arrive donc à dire qu'effectivement : 1) nous devons aimer Dieu plus que nous-même ; 2) nous devons aimer tous les autres hommes comme nous en ce qui concerne leur bien spirituel ; 3) nous devons faire passer l'intérêt spirituel des autres avant nos intérêts matériels (III, 29, 2, p. 684).

Un texte de saint Ambroise adopte un autre point de vue. L'amour effectif n'y est pas distingué de l'amour affectif ; la charité connaît, sous ses deux aspects, des degrés d'intensité différente. L'amour ordonné de soi vient immédiatement après l'amour de Dieu ; après, il y a place pour l'amour des parents puis des enfants, ensuite des frères et des familiers et amis. Les ennemis tiennent la dernière place⁷⁸.

77. III, 29, 2, p. 683. Ut quid enim specialiter illud præciperetur de parentibus, nisi maiori dilectione forent diligendi ? — p. 685. Solet enim quæri : Si parentes nostri mali sunt, vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sunt aliis bonis, hac ratione nobis non copulatis. Videtur quod magis sunt diligendi boni qui nobis carne non sunt coniuncti quam mali carne coniuncti : quia nobis sunt coniuncti. — Une fois de plus, remarquons l'ambiguïté du mot *caro* ; lorsqu'il s'applique aux réalités familiales, il désigne évidemment les sentiments et l'affection tout autant que la commune origine physique.

78. III, 29, 2, p. 683-4. Ecce ex præmissis aperte insinuat quæ in affectu caritatis distinctio sit habenda, ut differenti affectu, non pari, homines diligamus et ante omnia Deum, secundo nos ipsos, tertio parentes, inde filios et fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus... Verum quia præmissa verba Ambrosii ordinem diligendi secundum affectum

Comment alors interpréter les paroles de saint Augustin sur l'égalité de la charité affective ? Un moderne dirait que le lecteur a le choix entre saint Augustin et saint Ambroise. Mais un médiéval se résigne mal à paraître manquer de respect à un texte. On préfère l'« interpréter ». Ici on tournera les textes augustinien en prétendant que l'égalité dont ils font état ne s'applique pas aux sentiments de celui qui aime mais aux biens qu'il souhaite à autrui. Or nous souhaitons à tous un égal bonheur au ciel ; nous désirons qu'ils y parviennent comme nous ⁷⁹.

5. — L'influence de la charité

A ce traité sur la charité, on doit évidemment rattacher ce que les *Sentences* disent plus loin de l'influence de cette vertu sur la vie morale.

Celle-ci se manifeste de deux manières différentes : tout d'abord par la manière dont elle vivifie les autres vertus, ensuite par le regroupement des commandements du Décalogue qu'elle opère.

Vertu première, la charité l'est à beaucoup de titres mais tout spécialement parce qu'elle coordonne les vertus et est le critère de leur égale intensité. Connexion des vertus, égalité des vertus, ce sont des

magis quam secundum effectum diligenter intuentibus explicare videntur, non indocte alii dicunt, non modo in exhibitione operis sed etiam in affectu caritatis ordinem differentem esse statutum ut ante omnia diligamus Deum, secundo nos, tertio parentes, quarto filios vel fratres et huiusmodi, postea domesticos, demum inimicos.

79. III, 29, 2, p. 684. Quod vero Augustinus dicit, pariter omnes esse diligendos, et pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad affectum referatur, sed ad bonum quod eis optatur quia caritate omnibus optare debemus ut paria bona mereantur...

thèmes que les Stoïciens ont introduit dans la philosophie. Pour eux, ils ne font aucune difficulté car la vertu est unique : elle consiste dans une attitude de soumission résolue au déroulement divin des faits. Prudence, justice, force, tempérance ne sont que des faces différentes d'une sagesse de vie unique. Les écoles platonicienne et aristotélicienne ont eu plus de difficulté à accepter ces thèses et n'ont pu les intégrer que grâce à des subtilités verbales. Pour elles, notamment pour les disciples de Platon, cette division quadriforme a un sens profond puisqu'il s'agit de donner une vertu spécifique à chacune des trois âmes et de prévoir une vertu de coordination. Dans la théologie chrétienne, des idées analogues s'affirmaient puisque, d'après saint Paul, la charité assume toutes les vertus en elle de la même manière qu'elle résume tous les commandements. Saint Augustin a repris le même point de vue : pour lui, la charité est, en définitive, la vertu unique. Toutes les autres se résument si bien en elle qu'il ne peut être question d'en posséder une sans posséder l'autre ou d'en avoir une plus qu'une autre. Ce serait mutiler la charité ou admettre qu'elle peut exister dans la même âme à des degrés différents.

Pierre Lombard se rallie à cette manière de voir (III, 36, 1 et 2). Que s'il est confronté avec d'autres textes qui font état de telle au telle vertu particulière existant à un degré supérieur chez un individu, il répond que ces différences n'existent que dans la manifestation extérieure des vertus. Abraham est célèbre par une foi extraordinaire, Job par une patience exemplaire : ce sont là des actes extérieurs commandés par les circonstances mais qui relèvent foncièrement de la seule charité. Les autres vertus n'étaient pas moindres en eux mais elles n'ont pas eu l'occasion de se manifester. Ces vertus qu'on a remarquées étaient plus grandes que celles du commun

des hommes ; c'est pourquoi on en fait plus spécialement état⁸⁰. Dans les dispositions profondes et sur le terrain de l'essence des choses, toutes les vertus se réduisent à une unité intérieure qui est le critère de leur commun degré de perfection. *Hic insinuari videtur quod aliquis ea ratione possit dici habere unam virtutem magis quam aliam, quia per caritatem magis afficitur in actu unius virtutis quam alterius, et propter differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minus habere dici potest, et aliquam non habere ; cum tamen omnes simul et pariter habeat quantum ad mentis habitum vel essentiam cuiusque. In actu vero aliam magis, aliam minus habet, aliam etiam non habet, ut vir iustus, utens conjugio, non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu* (III, 36, 2, p. 713).

Une autre manière de réduire toute la vie morale à la charité est spécifiquement biblique : elle s'affirme dans la parole du Seigneur disant que la loi et les prophètes se résument dans la charité (*Mat.*, 22, 10). Le Lombard n'a cessé de faire allusion à cette parole ; il lui consacre cependant un article spécial (III, 36, 3) dans lequel il s'explique sur la loi. Il enseigne que les préceptes cérémoniaux sont périmés sauf dans leur sens spirituel. Les préceptes moraux de l'Ancienne Loi subsistent. Mais tous deux se ramènent à la charité qui est à la fois leur source et leur fin. On pouvait dire autrefois que toutes les lois morales se ratta-

80. III, 36, 2, p. 712. Ex his clarescit omnes virtutes non modo esse connexas sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute, ut Abraham fide, Iob patientia, secundum usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maxime præfert, vel opus fidei, vel alicuius ceterarum virtutum præcipue exsequitur. Unde et ea præ aliis polere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum.

chaient aux dix commandements. Le processus d'intégration est maintenant poussé plus loin puisque les trois premiers commandements ne sont que les divers aspects de l'amour de Dieu et que les sept derniers apparaissent comme les différents modes de l'amour du prochain. Sans la charité, l'observation matérielle de ces préceptes n'aurait aucune valeur : il y manque l'intention de charité sans laquelle on ne peut valablement servir Dieu : *...sicut ad decem mandata decalogi cetera referuntur ita et ipsa decem ad duo mandata caritatis. Omnia ergo ad duo mandata caritatis pertinent quia per caritatem implentur et ad caritatem tanquam finem referri debent* (III, 36, 3, p. 714).

CHAPITRE V

LES VERTUS

A — LES VERTUS DANS LES COMMENTAIRES SCRIPTURAIRES

1. — Commentaire des psaumes

On aurait pu croire que, dans sa fidélité aux textes à expliquer, le Lombard ne parlerait guère des vertus dans son *Commentaire des Psaumes*. Mais c'est oublier que, pour beaucoup de médiévaux, « tout est dans tout » et que toute occasion leur est bonne pour rattacher à un texte une idée qu'ils ont en tête ou un texte qu'ils veulent utiliser.

A propos du psaume 14, Pierre Lombard va présenter toute une énumération des vertus et ce qu'on oserait presque appeler une déduction transcendante des vertus si ce n'était vraiment trop mêler les genres. Le psalmiste interroge Yahweh : « Seigneur qui entrera sous ta tente ? Qui habitera ta montagne sainte » ? La réponse présente comme l'énumération des exigences de la vie morale. Le serviteur de Yahweh doit être sans tache, juste, véridique, etc.

Le Lombard estime qu'il y a là 10 vertus ou effets des quatre vertus principales. Tout d'abord vient l'innocence, l'absence de faute à laquelle on peut rattacher la tempérance. Ensuite vient la volonté de faire le bien que l'on ramènera à la justice. En effet, il ne suffit pas seulement de ne pas faire le mal ; il faut avoir une attitude positive.

La troisième vertu consiste dans le culte de la vérité qui sera dans le cœur et sur les lèvres. La quatrième empêche de léser son prochain : elle est une partie de l'innocence ou de la tempérance. La même vertu majeure apparaît dans les deux dispositions suivantes au terme desquelles l'homme pieux « ne lèse en rien son frère et ne jette pas d'opprobre à son prochain ». Lorsque le psalmiste demande de « mépriser du regard le réprouvé » il recommande une septième vertu, la force, car l'adversaire puissant, le réprouvé par excellence qu'il faut dominer, c'est le démon. Telles sont les sept vertus de ceux qui sont parfaits ou proches de la perfection. Restent trois vertus plus faciles qui préparent les débutants à une ferveur plus grande. *Sicut ergo superiora ad perfectos, ita hæc quæ dicturus est ad incipientes pertinent.* Elles tiennent en ces mots : ne pas se dédire d'un jugement, ne pas prêter son argent à intérêt, ne rien accepter pour nuire à l'innocent ⁸¹.

2. — Commentaires pauliniens

En expliquant les épîtres, le professeur d'exégèse aura souvent l'occasion de parler des vertus puisqu'il rencontre les listes citées par l'Apôtre. Même s'il n'apporte rien de bien neuf, il est le témoin de la permanence de la morale paulinienne dans la pensée médiévale. Prenons un exemple, celui de l'*Epître aux Galates* (V. 22) où nous trouvons cités comme fruits de l'Esprit-Saint : l'amour, la joie, la paix, la longanimité, la serviabilité, la bonté, la confiance dans les autres, la douceur, la maîtrise de soi.

Une première partie de l'exposé du Lombard a pour but d'expliquer le sens de ces termes : *Caritas quæ de terra ad cælum vocat, gaudium scilicet, puri-*

81. *In Psalmos, P. L.* 191, col. 167-169.

tas conscientiæ et elatio animi super his quæ digna sunt exultantis. De quo legitur : Non est impiis gaudere, dicit Dominus. Pax, quando se non inquietant, patientia adversariorum, longanimitas expectationis, bonitas id est dulcedo animi, benignitas id est largitas rerum ; mansuetudo quod non intractabilis sed potius tractabilis est quis ; fides, de invisibilis certitudo ; modestia quod modum in dictis vel in factis servat ; continentia quod etiam a licitis se abstinet. Castitas quando recte utitur licito.

Ensuite, le Lombard reprend une idée qui lui est chère, comme à ses maîtres saint Paul et saint Augustin. Pourquoi, dit-il, la charité est-elle citée la première ? Parce qu'elle est la vertu par excellence *sine qua virtutes cæteræ non reputabuntur esse virtutes*. Les vertus qui furent énumérées par l'Apôtre sont les membres reliés à cette tête qui les dirige. La joie et la paix ne sont pas authentiques si elles ne se basent pas sur cette vertu suprême. Comment pourrait-on avoir une vraie foi si ce n'est en union avec la charité qui commande les œuvres ? On n'est pas doux si l'on n'aime pas. On ne s'abstient pas des choses honteuses si on n'aime pas celles dont on peut s'honorer. Vraiment on pourrait se contenter de recommander la charité puisque on ne peut la posséder sans avoir aussi toutes les vertus qui donnent à l'homme sa valeur morale ⁸².

B — LES VERTUS DANS LES SENTENCES

Il va rester beaucoup de cet esprit et de cette façon de voir les choses dans les *Sentences*.

Depuis quelques années, Abélard et les siens avaient réintroduit en théologie la définition philosophique de la vertu et les classifications de Cicéron

82. *In Epistolas, P. L.* 192, col. 160.

et de Macrobe. Rien de cela n'intéresse le Lombard. Il y a une conception de la vertu, nous l'avons dit plus haut, qui assimile celle-ci à la grâce. Et quant aux ramifications des vertus, il n'en a cure.

Une fois de plus, nous le constatons, il n'attend rien des philosophes. Et d'autre part, puisque pour lui, toutes les vertus se retrouvent dans la charité, il n'est pas nécessaire de tant distinguer et subdiviser. On peut bien donner un moment d'attention aux formes secondaires de la charité mais une fois que l'on a mis celle-ci en vedette, l'essentiel est dit. Une morale de la charité reste nécessairement ancrée au plan des intentions profondes. Elle ne peut attacher beaucoup d'importance à des attitudes qui risquent de devenir des rivales de la vertu unique en conquérant une certaine autonomie, même purement notionnelle.

Pour ce qui est de l'énumération des vertus secondaires ou des actes de vertu, le Lombard recourt aux grands chefs de distinction classique. Il consacre une page aux vertus cardinales, un mot seulement aux vertus des béatitudes auxquelles des contemporains font cependant une large place⁸³. Il est un peu plus prolix à propos des vertus — dons du Saint-Esprit mais il faut bien voir qu'il s'intéresse surtout alors à la crainte de Dieu, forme biblique de ce que l'on a appelé amour intéressé de Dieu, dans la théologie postérieure.

1. — Les vertus cardinales

Ces vertus, le Lombard en trouve l'énumération non chez les philosophes mais dans le livre de la *Sagesse* (8, 7) : *Sobrietatem et prudentiam docet*,

83. *Sententiæ*, III, 36, 3, p. 714... sicut in sermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas ceteræ referuntur...

iustitiam et virtutem. Avec tant d'autres, mais de façon erronée, il attribue à saint Jérôme la paternité du vocable de « cardinales ». Il remarque que ces vertus existent éminemment dans le Christ. Pour le reste, il copie le *De Trinitate* de saint Augustin, lui empruntant une description de ces vertus et un exposé sur leur survivance dans l'au-delà où elles prennent un sens nouveau (III, 33, 1-2). On le remarquera, la justice est prise ici au sens large de rectitude de vie (p. 698) ou de vertu sociale : *iustitia est in subveniendis miseris* (p. 697). Il ne s'agit pas du tout de la vertu basée sur le respect des droits et l'égalité stricte qu'Aristote a décrite dans l'*Ethique* et qui est à la base du droit naturel ou positif. Une fois de plus, on le voit, le Lombard se montre peu renseigné sur les notions juridiques ou philosophiques⁸⁴.

84. Plus loin (IV, 15, 3, p. 833) le Lombard rattache l'aumône à la miséricorde plutôt qu'à la justice. Dans les *Miscellanea Lombardiana*, on trouvera deux études particulièrement précieuses à ce propos : Le R. P. E. LIO (*Il testo di S. Agostino « Justitia (est) in subveniendo miseris » in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino*, p. 175 ss.) étudie avec grand soin l'histoire de cette formule dans son origine et dans sa diffusion au moyen âge. Mgr Ch. LEFEBVRE, *La notion d'équité chez Pierre Lombard*, p. 223 ss. examine le sens du mot *equitas* non seulement à propos des vertus chrétiennes mais aussi parmi les attributs divins. La conception d'une justice divine mêlée de miséricorde a certainement influencé la définition de la vertu et a fait prévaloir une conception miséricordieuse de l'équité. On n'oubliera évidemment pas : DOM LOTIN, *Notes sur la vertu de justice et deux devoirs connexes dans Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, t. 3, p. 280. Ni celles du P. L. BOUVIER, *Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal, 1935.

2. — Les dons du Saint-Esprit

Dans l'antiquité et notamment chez saint Grégoire les dons du Saint-Esprit sont considérés comme des vertus, distinctes d'ailleurs du groupe ternaire de la foi, de l'espérance et de la charité comme du groupe quaternaire de la prudence, de la justice et de la tempérance. Dans les allégories des *Moralia in Job*, les sept fils de celui-ci représentent les dons du Saint-Esprit tandis que les trois filles figurent les théologiques et les quatre angles de la maison, les vertus cardinales. Toutes ces qualités de l'âme sont mises sur le même pied et reçoivent le même statut.

Il faudra attendre le XII^e siècle pour trouver des théologiens soucieux d'établir à ce sujet des différences de nature ou tout au moins de fonction. Hugues de Saint-Victor distingue les dons des vertus dans le *De quinque septenis*. La *Summa Sententiarum* enseigne que les dons sont la source des vertus. Ils sont, en effet, des impulsions spirituelles qui font naître les vertus en nos cœurs comme autant de semences qui produisent la moisson des vertus. De plus, les dons sont le produit de la pure largesse de Dieu tandis que les vertus sont à la fois don de la grâce et fruit de notre effort. Jean de Salisbury reprendra ce texte dans son *De septem septenis* et l'on sait comment, après un siècle de tâtonnement, cette théorie s'imposera par l'autorité de saint Thomas et de saint Bonaventure⁸⁵.

Pierre Lombard n'a pas songé pour sa part à entrer dans cette voie. C'est à saint Ambroise qu'il emprunte

85. SAINT GRÉGOIRE, *Moralia in Job*, P. L., 75, col. 544 et 592 ; HUGUES DE SAINT VICTOR, *De quinque septenis*, P. L., 175, 405 ; JEAN DE SALISBURY, *De septem septenis*, cap. 5, P. L. 199, col. 954 ; *Summa Sententiarum*, tract. 3, cap. 17, P. L. 176, 114-115.

un texte rangeant les dons parmi les vertus : *Hæc dona virtutes esse Ambrosius ostendit*. Peut-être y a-t-il chez lui un réflexe de théologien traditionaliste et conservateur. Mais peut-être aussi sa théorie de la vertu lui rend-elle moins précise et moins urgente la nécessité de donner une place spéciale aux dons. Ne l'oublions pas, pour lui la charité de chaque chrétien est l'Esprit-Saint lui-même. D'autre part, la vertu est un don de la grâce avant d'être un effort de l'homme. Elle ne reçoit même son nom de vertu qu'en raison de son efficacité. Chez lui, au fond, toutes les vertus occupent la place que plus tard on réservera plus spécialement aux dons.

Quoi qu'il en soit, les dons, au dire du Lombard, sont d'abord dans le Christ ainsi que l'a proclamé Isaïe. De là ils sont passés dans les anges et chez les hommes (III, 34, 2-3). En se dégradant ainsi dans l'échelle des êtres, les dons se sont quelque peu transformés. Cela est surtout vrai de la crainte de Dieu qui intéresse tout particulièrement le Lombard et à laquelle il consacre la plus grande partie de son petit traité des dons.

Le problème de la crainte de Dieu est souvent traité par les théologiens du XII^e siècle à partir de l'enseignement de saint Augustin. Une première tendance est représentée par les *Sententiæ Anselmi*⁸⁶, Hugues de Saint-Victor⁸⁷ et la *Summa Sententiarum*⁸⁸. Elle fait passer l'âme de la *timor servilis* à la *timor mundanus* avant de l'amener à la *timor initialis* et à la *timor filialis*. Ces deux derniers stades sont d'ailleurs les seuls à être présentés comme corrects, les

86. F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Loan Systematische Sentenzen*, Munster, 1915, p. 105-108.

87. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, lib. 2, pars 13, c. 5, P. L. 176, col. 528.

88. *Summa Sententiarum*, III, 17, P. L. 176, col. 115-116.

deux premiers étant mauvais. Une autre façon de voir est celle de Guillaume de Champeaux qui, parmi les sentiments humains, distingue les craintes mondaine, servile et chaste⁸⁹. Seule la première est mauvaise tandis que la seconde est correcte tout en étant insuffisante : *servilis dicitur et quidem bonus sed imperfectus nec sufficiens ad salutem et initium sapientiæ*.

C'est à cette manière de voir que se rallie Pierre Lombard, quitte à conserver d'ailleurs quelque chose de la première classification avec la mention de la *timor initialis*. Son enseignement à ce sujet sera constant, dans les *Commentaires*⁹⁰ comme dans les *Sentences*. Ce dernier exposé étant plus clair et plus mûr c'est à lui que nous nous référerons. La crainte, disions-nous, y est présentée comme humaine, servile, initiale ou filiale. *Sciendum est quatuor esse timores, scilicet mundanum sive humanum, servilem, initialem, castum vel filialem sive amicalem* (III, 34, 4, p. 701).

La crainte humaine est mauvaise car elle détourne de Dieu ceux qui sont effrayés par les maux que les persécuteurs pourraient leur infliger. Notre-Seigneur y fait allusion dans l'Évangile (*Mat.*, 10, 28) lorsqu'il dit : *Nolite timere eos qui occidunt corpus* (III, 34, 4, p. 701).

La crainte servile a pour effet d'inculquer à l'homme la peur des châtements éternels et d'obtenir ainsi de lui une certaine observance extérieure. Elle est bonne et utile puisque grâce à elle, l'homme s'habitue à pratiquer la justice (III, 34, 4, p. 702). En un sens elle est « le début de la sagesse » dont parle l'Écriture (III, 34, 7). Mais elle est insuffisante

89. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 6, p. 220.

90. *In Psalmos*, P. L. 191, col. 211, 1161-1162 ; *In Epistolas*, P. L. 191, 1440.

(III, 34, 4). Elle ne coexiste pas avec la charité ; c'est même d'elle qu'il faut comprendre la parole de saint Jean : *Perfecta caritas foras mittit timorem* (III, 34, 5, p. 703)⁹¹.

Par contre, une crainte religieuse peut aller de pair avec la charité. C'est celle de l'âme qui craint d'offenser Dieu, de s'éloigner de Lui. Cette crainte-là vient de l'amour : *timor iste de amore venit* (III, 34, 4, p. 702). Elle est analogue, selon la comparaison augustinienne, au sentiment de la femme fidèle et amoureuse qui craint de voir son mari se détacher d'elle et l'abandonner (III, 34, 6, p. 704).

Pour ménager la transition entre la crainte servile et la crainte filiale, saint Augustin réserve une place à la crainte initiale. Ici, l'homme commence à aimer Dieu en même temps qu'il est terrorisé par la perspective des châtiments éternels. Il s'agit essentiellement d'un passage qui va de la crainte de souffrir les maux éternels à la crainte de ne pas jouir des biens divins. Animé par ce sentiment, l'homme sert Dieu en partie par crainte de la faute, en partie par amour de la justice. Cette crainte est essentiellement liée à l'amour inchoatif de Dieu. *Iste est timor in inchoata caritate, non in perfecta ; et quantum crescit caritas, tantum decrescit iste timor, quantum ad metum pœnæ, id est quantum ad id quod facit timere pœnam et quantum ad tormentum conscientiae : nam quanto diligimus, tanto minus timemus* (III, 34, 6, p. 705).

91. A propos des textes scripturaires, le Lombard remarque une différence entre la phrase de saint Jean que nous venons de citer après lui et certains passages des psaumes comme par exemple (18, 10) : *Timor Domini castus permanet in sæculum sæculi*. Il envisage dès lors l'hypothèse que le N. T. ne parlerait pas comme l'A. T. Mais il écarte bientôt cette solution basée sur l'idée d'une évolution dans la Révélation en disant que l'Esprit-Saint ne peut se contredire (p. 703).

Pour le reste, le Lombard ne s'intéresse pas aux autres dons du Saint-Esprit si ce n'est dans le but de définir la « science », l'« intelligence », la « sagesse ». La première a pour objet une bonne administration des choses temporelles et une conduite prudente au milieu des mauvais. La seconde étudie Dieu et les créatures invisibles. La sagesse se caractérise par la connaissance et l'amour de Dieu, et de Dieu seul (III, 35, 2)⁹². Il va de soi que ces vertus ne doivent pas être confondues avec les dons naturels de l'homme, nous dirions ses facultés. Ce sont des grâces qui aident la nature et l'élèvent (III, 35, 3).

3. — Les actes vertueux, préceptes de la charité

La charité, avons-nous dit, se précise en deux préceptes qui englobent ceux du décalogue. Les trois premiers, qui se rapportent à l'amour de Dieu, sont très rapidement étudiés dans les *Sentences*. Le premier, qui interdit les images, fournit à l'auteur l'occasion de montrer une subtilité d'esprit qui lui est peu habituelle : elle s'explique sans doute par la référence à Origène. Les deux autres préceptes de la première table sont allégoriquement interprétés. Le repos sabbatique signifie ici, comme chez les Pères, l'abstention du péché et l'attente de la vision de Dieu où la charité trouvera sa sublimation finale. *Tertium (præceptum) vero est : Memento ut diem sabbati sanctifices ; ubi secundum litteram præcipitur Sabbati ob-*

92. III, 35, 2, p. 709-710. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet scientiam, intellectum et sapientiam : scientia valet ad rectam administrationem rerum temporalium et ad bonam inter malos conversationem ; intelligentia ad Creatoris et creaturarum invisibilium speculationem ; sapientia vero ad solius æternæ Veritatis contemplationem et delectationem.

servantia ; allegorice vero ut requiem et hic a vitiis et in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu Sancto, id est ex caritate et dono Dei, non quod Spiritus Sanctus sine Patre et Filio hoc operetur (III, 37, 1-3, p. 717).

Tout aussi rapide est l'explication des préceptes de la seconde table, concernant la charité fraternelle (III, 37, 3-4) puisqu'elle couvre à peine une page. C'est vraiment peu si l'on songe qu'à propos du vol, le Lombard rencontre l'éternelle objection sur le rapt, par les juifs, des vases d'or et d'argent des Egyptiens (p. 719) et sur l'opposition de ce fait avec la loi naturelle. Il est vrai que le thème a déjà été étudié à propos de la charité comme telle.

Par contre, l'exposé du Lombard s'anime et s'amplifie quand il s'agit du huitième commandement concernant le mensonge et le serment. A propos du mensonge, Pierre Lombard adopte la même méthode que pour la vertu, c'est-à-dire qu'il se réfère à saint Augustin⁹³ comme une autorité privilégiée mais qu'il ne craint pas d'infléchir sa doctrine sinon de durcir ou d'adoucir à son gré ses formules.

La définition du *Contra mendacium* (lib. 1, c. 12, no 26, P. L. 40, 437) *mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi* devient (III, 38, 3-4, p. 723) : *Mendacium est, ut ait Augustinus, falsa significatio vocis cum intentione fallendi*. Ce peut être seulement regrettable aux yeux de qui a le respect scrupuleux des textes. Ce peut être aussi une dange-reuse insistance sur l'aspect intentionnel du mensonge qui apparaît d'une manière beaucoup moins nette et moins ferme dans d'autres textes augustiniens.

Quoi qu'il en soit, le Lombard est un fidèle augustinien lorsqu'il voit dans le mensonge un acte in-

93. On trouve une première utilisation du dossier augustinien dans le *Commentaire des Psaumes*, P. L. 191, col. 98.

trinsèquement mauvais parce qu'il pervertit la concordance établie par la nature entre la pensée et la parole (III, 38, 3-4, p. 723). Saint Augustin, qui, nous l'avons dit, va parfois très loin dans la formulation d'une morale de la seule intention, est beaucoup plus partisan d'une morale de l'objet dans le problème du mensonge. Celui-ci est intrinsèquement mauvais parce qu'il corrompt l'ordre naturel des choses. La parole a été donnée à l'homme pour exprimer la pensée (III, 38, 3-4, p. 723). Qu'il y ait des secrets à tenir, une intimité à sauvegarder, on n'en a cure. Saint Thomas admettra certains subterfuges que les casuistes transformeront en restrictions mentales. Le Lombard, tout comme saint Augustin, ne voit d'autre arme licite contre l'indiscrétion que le silence. *Licet autem eis verum tacere sed non falsum dicere ut si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat sed non falsum dicat* (III, 38, 2, p. 721).

Tout au moins, les *Sentences* accentuent-elles considérablement la portée de quelques passages où saint Augustin marquait une différence de gravité entre les diverses sortes de péché commis en ce domaine (III, 38, 2, p. 722). Là où l'évêque d'Hippone voulait voir des péchés moins graves, le Lombard cherche avant tout à trouver la distinction entre péché mortel (*damnabile*) et véniel (*veniale*). Que l'on compare ces formules. Saint Augustin déclare que le mensonge est d'autant moins damnable qu'il s'écarte du mensonge le plus affreux, celui qui concerne les vérités religieuses, le premier qu'il avait énuméré dans une série de huit : *In his autem tanto minus quisque peccat, cum mentitur, quanto magis a primo recedit* (III, 38, 2, p. 722). Le Lombard, lui, a déjà montré son intention en écrivant : *Sciendum est etiam octo esse genera mendacii ut Augustinus in libro de Mendacio tradit, quæ diligenter notanda sunt, ut appareat, quod mendacium sit veniale et quod damnabile*

(III, 38, 2, p. 721). Cite-t-il d'autres passages augustinien sur le caractère peccamineux du mensonge, c'est pour conclure qu'il ne s'ensuit pas pour autant que tout mensonge soit un péché mortel : *Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum. Non tamen de omni mendacio accipiendum est illud : Perdes omnes qui loquuntur mendacium...* (III, 38, 4, p. 724).

Il s'ensuit une curieuse casuistique, tirillée entre un certain respect des textes et une volonté de laxisme. Les mensonges joyeux ou officieux (ceux qui rendent service à quelqu'un et ne nuisent à personne) sont considérés comme véniels pour les personnes imparfaites. Mais celles qui sont plus avancées en dévotion commettent une faute grave en recourant au mensonge officieux et même au mensonge joyeux si elles en ont l'habitude. Le mensonge qui cause du tort est mortel chez tous les chrétiens (III, 38, 1, p. 720-721).

CHAPITRE VI

LE PÉCHÉ ET LA PÉNITENCE

A — LE PÉCHÉ

A lire le traité du péché actuel des *Sentences* (II, 34 ss) on se prend à regretter de ne plus avoir la naïveté d'un Hauréau qui se débarrassait des pages fastidieuses des auteurs étudiés en disant qu'il s'agissait là de « subtilités scolastiques ». On a l'impression, à tout le moins, que comme la plupart de ses prédécesseurs⁹⁴ Pierre Lombard est beaucoup plus impressionné par des problèmes métaphysiques ou logiques que par l'aspect moral du péché. Manifestement il est ici, une fois de plus, influencé par saint Augustin et par la controverse que celui-ci a soutenue contre les Manichéens. Pour lui comme pour l'évêque d'Hippone, le gros problème est de montrer que, du point de vue ontologique, le mal n'existe pas comme tel et qu'il n'est donc que la privation d'un bien. Le péché n'est qu'une déviation due au mauvais usage d'une créature humaine ou angélique qui est bonne en soi.

En dehors de cette vaste métaphysique du péché, le moraliste trouvera cependant à glaner quelques thèses qui le concernent plus directement, la définition du péché, ses effets, ses espèces.

94. J. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain, 1958. (Cfr. ma recension dans la *R. H. E.* de décembre 1960).

1. — Définition du péché

Pierre Lombard a plusieurs fois défini ou décrit le péché. On trouve chez lui tout d'abord le fameux texte augustinien du *Contra Faustum* auquel les médiévaux se réfèrent tous : *peccatum est, ut ait Augustinus, omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod fit contra legem Dei* (II, 35, 1, p. 491). Il s'agit là, note le Lombard, du péché actuel et mortel. La formule a l'avantage de bien souligner que le péché est un fait à la fois intérieur et extérieur. La polyvalence de la faute est mise en vedette puisqu'il s'agit à la fois de volonté, de parole et d'action qui peuvent être mauvaises⁹⁵.

L'élément formel du péché est aussi bien mis en vedette par un texte de saint Ambroise qui situe le péché vis-à-vis de la loi de Dieu : il le présente comme une prévarication et une désobéissance. Il n'y aurait pas de péché si une interdiction n'avait pas été portée. Il n'y aurait pas de vertu non plus d'ailleurs car chaque vertu lutte contre une tendance à faire le mal (II, 35, 2, p. 492).

Une autre description du péché, due à la fois à l'Écriture et aux Pères, peut être résumée dans un seul mot : celui de « dissimilitude ». Comme nous l'avions dit au début de l'exposé de la morale lombardienne, la rectitude morale se synthétise dans la

95. *Sententiæ*, II, 35, 1, p. 491. Après avoir donné la définition du *Contra Faustum*, Pierre ajoute : *Idem (Augustinus) in libro De duabus animabus : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat »*. In utraque assignatione de actuali peccato agitur, et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est actus malus, tam interior quam exterior ; ex altera vero tantum ostenditur esse actus interior, voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est ; actus ergo interior est.

similitude avec Dieu. Le péché détruit cet état de choses : *Nihil est autem quod hominem adeo Deo dissimilem faciat quemadmodum peccatum* (II, 35, 5, p. 497). C'est en ce sens-là qu'il faut comprendre les textes scripturaires disant que le péché éloigne l'homme de Dieu. Les entendre au sens spatial serait ridicule car Dieu est partout et en tout.

2. — Les effets du péché

Cette description du péché fait état des suites funestes de cette rupture avec Dieu. Pierre Lombard développe largement ce thème, insistant sur la peine due au péché comme sur l'enchaînement des peines et des fautes. Une faute peut en effet en engendrer une autre qui est à la fois une prise de position personnelle de l'homme et une punition par les grâces et secours divers qu'elle rend inefficaces. Le chapitre 1, de la distinction 36 du livre II, (p. 498) a un titre suggestif à cet égard : *Quod quædam simul sunt peccatum et pœna peccati, quædam peccatum et causa peccati, alias vero peccatum et causa et pœna peccati*. Pour le reste, le Lombard résume l'enseignement allégorique de saint Ambroise, de saint Augustin et de Bède sur les misères et les maux du blessé qui, dans la parabole évangélique, fut secouru par le bon Samaritain. Ce voyageur tombant aux mains des brigands est l'image de l'homme qui pêche et se livre à Satan. Il est dépouillé des biens de la grâce, c'est-à-dire des vertus. Il est blessé dans ses facultés naturelles de raison, d'intelligence, de mémoire, d'esprit, etc. On le sait, ce thème permet aux médiévaux de détailler les suites du péché actuel alors que la théologie moderne l'applique au seul péché originel. *Si autem quæritur, in quo possit corrumpi anima, in parabola illius qui incidit in latrones qui eum spoliaverunt et*

vulneraverunt, clarescit. Incidit homo in latrones quando per peccatum in potestatem diaboli trahitur, et tunc per peccatum exspoliatur gratuitis bonis, id est virtutibus, et in naturalibus bonis vulneratur quæ sunt ratio vel intellectus, memoria et ingenium et huiusmodi, quæ per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono, cuius participatione cetera bona sunt; quo quanto magis privatur, quanto magis se ab eo elongat (II, 35, 4. p. 497).

3. — Les espèces de péché

Le Lombard parle aussi des différentes espèces de péché. La distinction entre le péché mortel et le péché véniel est rapidement esquissée. Elle est d'ailleurs moins étudiée en elle-même que dans ses conséquences. Le péché mortel est défini comme celui qui mérite la mort éternelle. Le péché véniel ne charge pas l'âme d'un châtement aussi lourd et est facilement pardonné⁹⁶.

On peut aussi noter les différentes manières dont les péchés sont commis. Saint Augustin distingue les fautes qui procèdent d'un désir mauvais de celles qui sont inspirées par une fausse crainte, sans doute le *timor mundanus* dont nous avons parlé plus haut. Saint Jérôme parle des péchés en pensée, parole, action. On peut ajouter aussi à cette liste le péché d'habitude; il est allégoriquement dépeint par la

96. *Sententiæ*, II, 42, 3, p. 529... Duo enim sunt peccatorum genera, mortalium scilicet et venialium. Morale est per quod homo mortem æternam meretur — « crimen, enim, ut ait Augustinus, est quod est dignum accusatione et damnatione » — veniale autem, quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat, verumtamen poenam meretur sed facile indulgetur.

longue station de Lazare au tombeau. Il y a lieu aussi de distinguer les péchés selon les objets de l'amour que l'on méprise : Dieu, soi, les autres (II, 42, 4).

Le problème de la distinction numérique des péchés n'intéresse pas l'auteur des *Sentences*. Par contre, il discute longuement le problème de savoir si l'action extérieure est un péché et si elle est un péché distinct de l'intention intérieure perverse. N'y a-t-il pas là deux réalités psychologiques différentes ? Ces manquements ne concernent-ils pas deux commandements distincts ? Il est interdit de désirer le bien du prochain mais aussi de le voler : *Non concupisces rem proximi tui. Non furaberis*. La logique de la morale augustinienne et abélardienne voudrait que le péché fut dans la seule intention mauvaise et que l'acte extérieur ne soit considéré que comme une conséquence. Dans cet esprit, le Lombard tient que le péché intérieur et le péché extérieur ne font qu'une seule faute car, dans ces actes, il n'y a qu'une désobéissance, qu'un mépris de volonté de Dieu. Si la volonté ne passe pas à l'acte, le péché sera d'ailleurs moins grave que s'il s'achève dans une action complète⁹⁷.

Reste enfin à énumérer les péchés principaux (*vitia capitalia vel principalia*). En cela, le Lombard se fait l'écho de saint Grégoire comme le font tous les auteurs du moyen âge et de l'époque moderne. On le constatera cependant, ce thème qui tient une très grande place dans certains écrits du XII^e siècle est presque sclérosé dans les *Sentences*. Une fois de plus,

97. *Sententiæ*, II, 42, 1, p. 528. Non enim peccata sunt sed peccatum unum, quia una prævaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit ; et unus est ibi contemptus : sed minor cum in voluntate solum peccatum continetur, maior vero, cum voluntati etiam operatio additur ; et ideo maius fit peccatum, sed non plura, cum voluntas operi mancipatur.

nous le remarquons, saint Grégoire n'est pas l'auteur favori du Lombard. Craint-il qu'il ne concurrence saint Augustin ? En tout cas, en dehors de la liste traditionnelle, le seul point qu'étudie le maître est la conciliation entre les enseignements grégoriens et augustiniens. Saint Grégoire a dit que l'origine de tous les péchés était l'orgueil ; saint Augustin aurait réservé cette place prééminente à la cupidité, au désir. Qu'à cela ne tienne d'ailleurs, les deux points de vue peuvent se compléter : parfois l'orgueil fait rechercher les richesses comme un moyen d'exceller. Parfois aussi on ne veut dominer que pour s'enrichir (II, 42, 7-8). Les deux vices sont donc liés. Nous dirions en termes modernes, qu'ils manifestent tous deux une même volonté de puissance : *Patet ergo quod ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando superbia oritur ; et ideo de utraque recte dicitur quod sit radix omnis mali* (II, 42, 7-8, p. 532).

B — LA PÉNITENCE

1. — Le sens de la pénitence

Le traité de la pénitence (IV, 14-22) pourrait s'articuler parfaitement sur le traité du péché. Car si celui-ci nous disait que le pécheur est loin de Dieu, celui-là enseigne que la pénitence est le moyen de salut adapté à ceux qui veulent revenir vers le Seigneur : *Pœnitentia longe positis necessaria est ut appropinquent* (IV, 14, 1-2, p. 819). Il est vrai qu'on pourrait tout autant rattacher la pénitence à la crainte de Dieu puisque celle-ci inspire à l'homme de regretter, de pleurer les fautes commises et de s'écarter rigoureusement du péché (IV, 14, 1-2, p. 819-820). La pénitence est à la fois un sacrement et une attitude d'âme : *Baptismus tantum est Sacramentum sed pœ-*

nitentia dicitur et Sacramentum et virtus mentis. Est enim pœnitentia interior et pœnitentia exterior : exterior Sacramentum est, interior virtus mentis est ; et utraque salutis causa est et iustificationis (IV, 14, 1-2, p. 819). La pénitence intérieure est la res, la pénitence extérieure le sacramentum : Interior enim pœnitentia et res est Sacramenti id est exterioris pœnitentiæ, et Sacramentum remissionis peccati quam et signat et facit. Exterior quoque pœnitentia et interioris signum est et remissionis peccati (IV, 22, 2, p. 889).

Pierre Lombard connaît la pénitence solennelle et unique (IV, 14, 3) mais à titre de survivance historique. On ne l'applique qu'une fois, pour les péchés les plus graves ; dans la suite, ces mêmes péchés sont soumis à la pénitence non solennelle. En effet, la pénitence peut être réitérée d'après l'enseignement des Pères eux-mêmes : *His aliisque pluribus testimoniis evidenter ostenditur, per pœnitentiam non semel tantum sed sæpius nos a peccatis surgere et veram pœnitentiam sæpius agi (IV, 14, 4, p. 827)*⁹⁸.

98. Plus loin (IV, 17, 5, p. 856) l'influence des textes patristiques amènera l'auteur des *Sentences* à reprendre l'adage : « à péché public, pénitence publique ». Mais il le présentera comme un souhait (*potius*), et de telle manière que la pénitence privée y trouve aussi son compte. — *Potius ergo, si publice peccasti, publice confitere te reum et emunda ; si vero occulte deliquisti, etiam sic non taceas ; nec tamen dico ut publiques.*

Pierre Lombard connaît aussi la pratique ancienne du recul de la pénitence à la fin de la vie (IV, 20, 1). Il se réfère d'ailleurs au pénitentiel de Théodore pour dire qu'en pareil cas, on doit se contenter de déclarer quelle satisfaction devrait être faite sans pouvoir l'imposer puisque la proximité de la mort ne permettra pas de l'accomplir (IV, 20, 4). La violence de la contrition peut effacer les péchés ainsi que les aumônes que le pénitent ou sa famille pourraient faire. Le purgatoire permettra aussi de satisfaire pour

2. — Les éléments de la pénitence

Encore faut-il que la pénitence comporte les trois éléments essentiels de contrition, de confession et de satisfaction. *In perfectione autem pœnitentiæ tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis* (IV, 16, 1, p. 839).

Dans son étude de ces trois éléments essentiels de la pénitence, le Lombard tient des positions qui, pour nous, sont plutôt archaïques. Elles sont d'ailleurs souvent inspirées du *De vera et falsa penitentia*, cet apocryphe qui eut tant de succès à cette époque. C'est ainsi, par exemple, que pour lui, la contrition, et la confession seule, remet les péchés. Après avoir cité divers textes, il conclut en effet : *His aliisque pluribus probatur, ante confessionem vel satisfactionem, sola compunctione peccatum dimitti* (IV, 17, 1, p. 846)... *sane quod sine confessione oris et solutione pœnæ exterioris, peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis*. La confession et la satisfaction n'en sont pas moins nécessaires. En effet, l'aveu de la faute est la suite logique de la crainte de Dieu que le pénitent doit avoir dans son cœur. Elle est, de plus, une peine qui nous est imposée pour les péchés commis. Ne pas l'accepter, c'est se soustraire à la volonté de Dieu (IV, 18, 1, p. 857). *Tam certissime liquet quam sit detestabile peccati silentium et e converso quam sit necessaria confessio. Est enim confessio testimonium conscientiae Deum timentis : qui enim timet iudicium Dei, peccatum non erubescit*

les péchés (IV, 20, 2). En cas de non-confession, on peut espérer le salut de celui qui est contrit mais n'a pu trouver moyen de dire ses péchés (IV, 20, 7). Les péchés véniels sont d'ailleurs pardonnés dans l'autre monde (IV, 21, 1-7). Sur tout ceci on verra P. ANGLAUX, *La pénitence au XIIe siècle*, Louvain, 1949.

confiteri. Perfectus timor solvit omnem pudorem ; confessio peccati pudorem habet, et ipsa erubescencia est gravis pœna : ideoque iubemur confiteri peccata, ut erubescenciam patiamur pro pœna : nam hoc ipsum pars est divini iudicii.

Cet aveu est tellement nécessaire qu'on le fera à un laïc si on ne peut trouver un prêtre : *Quœrendus est enim sacerdos sapiens et discretus qui cum potestate simul habeat iudicium, qui si forte defuerit, confiteri debet socio* (IV, 17, 4, p. 854). A ce propos, le Vénéralle Bède a voulu introduire une distinction entre les péchés mortels et véniels. Les seconds seuls seraient confessés aux laïcs. Tel n'est pas l'avis du Lombard : en cas de besoin, tous les péchés doivent être confessés au laïc qui supplée le prêtre absent. Par contre, on peut admettre que les péchés véniels soient accusés à un laïc, même s'il y avait moyen de le faire à un prêtre⁹⁹. Pourquoi cette préférence donnée au prêtre ? Ce n'est pas que celui-ci pardonne le péché et restaure le pénitent dans la grâce. Ceci est déjà fait par la bonté de Dieu : la charité est revenue dans l'âme qui a regretté son péché et promis de l'a-

99. *Sententiæ*, IV, 17, 4, p. 855. Beda vero inter confessionem venialium et mortalium distinguit super illum locum : *Confitemini alterutrum peccata vestra. Ait enim : « Coæqualibus quotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandamus, et, quanto iusserit tempore, purgare curemus, quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti ».* Sed et graviora coæqualibus pandenda sunt, cum deest sacerdos, et urget periculum. Venialia vero, etiam sacerdotis oblata copia, licet confiteri coequali, et sufficit, ut quibusdam placet, si tamen ex contemptu non prætermittatur sacerdos. Tutius est enim et perfectius utriusque generis peccata sacerdotibus pandere et consilium medicinæ ab eis quærere, quibus concessa est potestas ligandi et solvendi.

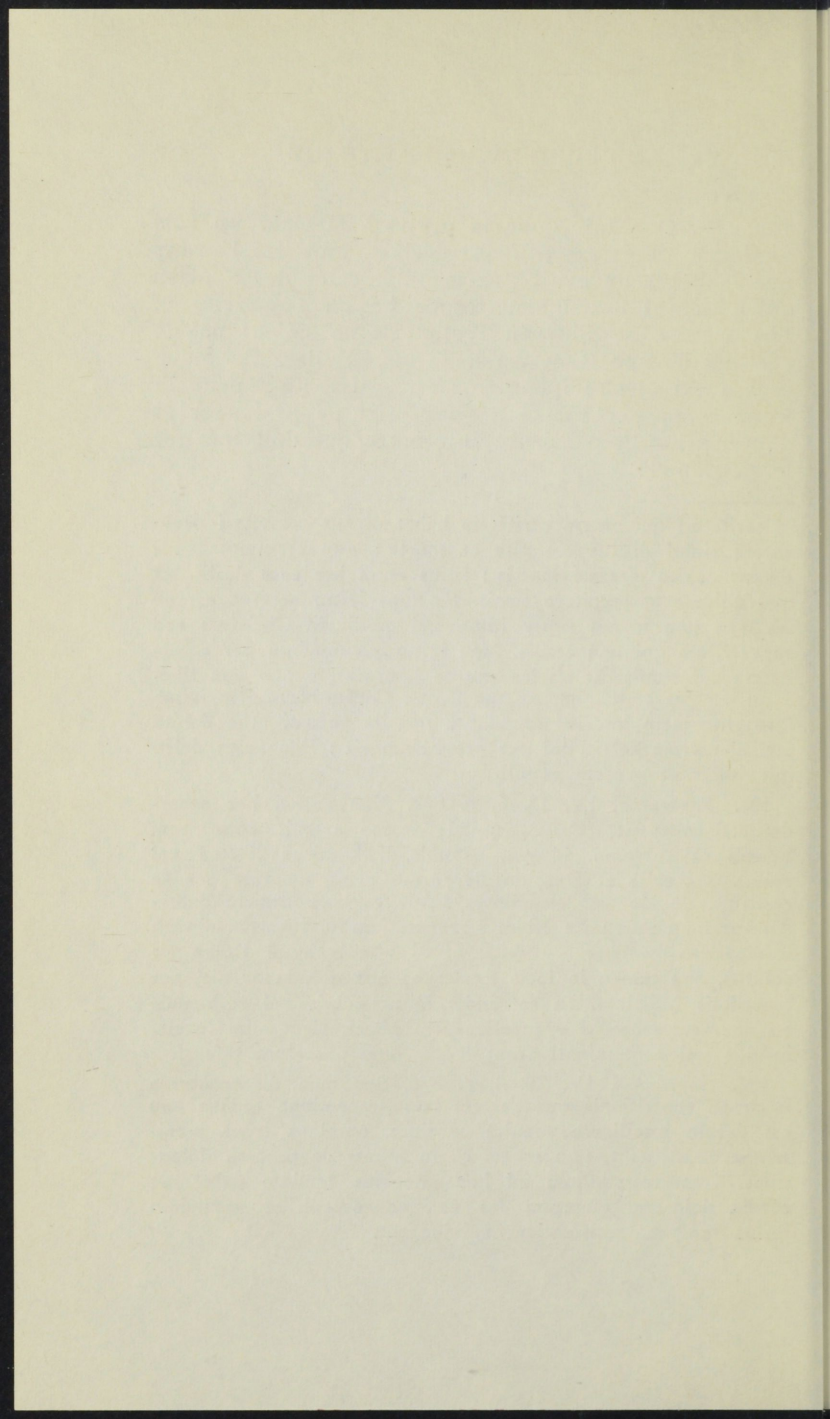
100. *Sententiæ*, IV, 18, 4, p. 860. Nemo enim de peccato vero compungitur, habens cor contritum et humiliatum, nisi

vouer¹⁰⁰. Que fait donc le prêtre ? Il tient un rôle analogue au prêtre juif qui déclara purs les lépreux que le Seigneur avait guéris ou à celui des apôtres qui délièrent les bandelettes de Lazare ressuscité¹⁰¹. Les prêtres du Nouveau Testament ne délient pas le pécheur devant Dieu mais devant l'Eglise. Ils imposent aussi une compensation ou satisfaction pour la faute commise. Celle-ci a pour effet de prolonger et d'intensifier la pénitence intérieure qui doit mériter le pardon¹⁰².

in caritate ; qui autem caritatem habet dignus est vita ; nemo autem simul dignus est vita et morte ; non est igitur tunc ligatus debito æternæ mortis : filius enim iræ esse desiit, ex quo diligere et pœnitere cœpit. Ex tunc igitur solutus est ab ira quæ non manet super illum qui credit in Christum sed super illum qui non credit. Non igitur postmodum per sacerdotem cui confitetur ab ira æterna liberatur, a quo iam liberatus est per Dominum, ex quo dixit : Confitebor. Solus igitur Deus hominem interius mundat a macula peccati et a debito pœnæ æternæ solvit qui per prophetam ait : Ego solus deleo iniquitates et peccata populi.

101. *Sententiæ*, IV, 18, 6, p. 862. Non autem hoc sacerdotibus concessit (Deus), quibus tamen tribuit potestatem ligandi et solvendi, id est, ostendendi homines ligatos vel solutos — unde et Dominus leprosum prius sanatum per se restituit, deinde per sacerdotes misit quorum iudicio ostenderetur mundatus ; ita etiam Lazarum iam vivificatum obtulit discipulis solvendum — quia, et si aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie Ecclesiæ solutus habetur nisi per sacerdotis iudicium. In solvendis igitur culpæ vel retinendis ita operatur sacerdos evangelicus et iudicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quæ peccatum figurat.

102. *Sententiæ*, IV, 20, 3, p. 876. Sed quia dispensatores Ecclesiæ contritionis quantitatem non perpendunt, quibus non est datum intelligere occulta cordium, omnibus leges pœnitentiæ constituunt, tam magis quam minus de peccato dolentibus. Quorum studium ad hoc præcipue tendere debet, ut cordis dolorem, quantum fas est, cognoscant et secundum ipsius modum, satisfactionem iniungant.



CONCLUSION

La lecture des œuvres du Lombard et notamment des *Sentences* par un moraliste suggère à celui-ci quelques réflexions qu'il est évidemment tenté de soumettre au lecteur. On a beau avoir analysé les textes au long et au large, on a beau les avoir commentés, il y a des choses qu'on n'a pu dire... ne serait-ce que parce que c'est entre les lignes qu'on les a lues.

A — LA MÉTHODE

Que pouvons-nous conclure au sujet de la méthode de Pierre Lombard moraliste ?

1. — L'exclusion de la philosophie

Tout d'abord, me semble-t-il, qu'il s'est soigneusement gardé de toute influence philosophique. On ne le voit jamais citer ni Platon, ni Aristote, ni Cicéron, ni Sénèque. Tout au plus, à propos de la liberté, fait-il allusion aux *philosophi* ; c'est d'ailleurs pour préciser que leur point de vue sur la question n'est pas celui du chrétien.

Cette abstention ou cette aversion est particulièrement nette à propos de deux points : celui de l'eudémonisme, et celui de la vertu. Pierre Lombard connaît très bien les œuvres de saint Augustin et il n'a pas pu ne pas y lire l'adaptation que le grand docteur africain a faite de l'eudémonisme grec. Or il ne l'utilise jamais sur ce point et ne cherche nullement à fonder la morale sur l'idée de bonheur. De même, il a bien dû lire, chez saint Augustin ou chez Abélard, la définition et la classification cicéroniennes de la vertu. Il n'y fait pas allusion. Il préfère forger, à

partir de textes augustinien, une définition de la vertu qui convient seulement aux vertus infuses, dons de Dieu. Quant aux classifications des vertus morales, il les néglige.

Comment juger cette façon de faire ? S'il s'agit d'un parti pris excluant la philosophie, et notamment la philosophie morale du savoir chrétien, nous ne pouvons évidemment que regretter cette mutilation et cet exclusivisme. Pourquoi se priver des services de la raison en ce domaine ? Pourquoi ne pas tenir compte des données si riches de tant de siècles de réflexions ?

Mais cette attitude peut aussi être commandée par un sens aigu de la spécificité des méthodes et le désir de réserver à une autre discipline une recherche d'un genre différent. Rien ne nous dit que les élèves du Lombard n'avaient pas étudié l'*ethica* dans les auteurs classiques avant d'aborder la *divinitas*.

Et là, il pourrait y avoir un exemple et une leçon. Trop souvent les mêmes ouvrages veulent à la fois nous donner une morale philosophique et une morale théologique qu'ils mêlent à plaisir. Il suffit d'avoir ramené à leurs sources les divers éléments d'un traité moderne de *virtutibus* pour sentir comment on a mêlé des choses très différentes et oublié les distinctions élémentaires entre dons de la grâce et vertus acquises. Ne serait-il pas plus sage de réserver à chacune des deux disciplines la place qui lui revient ? La philosophie morale pourrait alors conjuguer le culte de la *philosophia perennis* et une légitime curiosité vis-à-vis de la pensée moderne. Elle ne se sentirait plus brimée par la théologie. Celle-ci, de son côté, pourrait se développer pour elle-même, c'est-à-dire en continuité avec le donné révélé.

2. — Le culte de la tradition théologique

A ce point de vue aussi, le Lombard nous donne une leçon. Car, pour lui, la théologie est essentiellement l'étude des textes sacrés. Il a fourni à ses élèves et à des générations d'étudiants une documentation sérieuse et probe en fait de théologie biblique et de théologie positive, compte tenu évidemment de ce qu'étaient ces disciplines à son époque.

Sur ce point seulement il est déficient, c'est dans l'usage de la méthode scolastique ou, si l'on veut, de la raison théologique. Manifestement il se montre très discret à ce propos et, s'il donne son avis, s'il choisit parmi les sentences des Pères, il se refuse à dépasser leur enseignement par une recherche trop personnelle. Paradoxalement, d'ailleurs, cette réserve devait assurer la pérennité de son succès. Les siècles suivants, en effet, avaient toutes raisons de faire une place à l'étude d'une documentation sérieuse ; ils n'en auraient eu aucune à conserver le livre d'un scolastique qui, comme les meilleurs esprits de son temps, allait bientôt être dépassé par l'effort de l'aristotélisme chrétien.

Compte tenu de cette lacune que nous serions inexcusable de ne pas combler, nous pouvons dire que Pierre Lombard peut servir de modèle aux moralistes d'aujourd'hui. Ceux-ci, en effet, se doivent de renouveler l'effort produit par leur prédécesseur et d'établir au plus tôt, en connexion évidemment avec les spécialistes, une morale biblique et une morale patristique. Restaurer l'argument biblique et l'argument de tradition en morale, ce n'est pas se montrer révolutionnaire, c'est tout simplement revenir à ce qui s'est fait.

B — LA MORALE

Si nous passons de la perspective des méthodes à celle des doctrines, nous devons noter certains traits caractéristiques de la morale lombardienne.

1. — Une morale doctrinale

La morale du Lombard est nettement doctrinale ; l'enseignement qui concerne les choses qu'il faut faire est intimement lié à celui qui concerne les dogmes qu'il faut croire. Disons, en termes modernes et selon une présentation plus récente, que dogme et morale sont ici intimement liés. Ceci est vrai non seulement de la systématisation des *Sentences* qui passe constamment d'un point de vue à l'autre, mais encore de la pensée de l'auteur qui manifestement ne voit dans la morale qu'une conséquence du dogme. Pourrait-il en être autrement quand il s'agit d'une morale de la dignité ? Le premier fondement de l'obligation n'est-il pas dans la situation de l'homme valorisé par la grâce ?

Cette intime union, on peut la noter sans abandonner l'impartialité de l'historien, je pense, présente, comme bien des choses, des avantages et des inconvénients. L'avantage est manifeste car il montre le lien vital qui unit l'agir et l'être du chrétien. La morale se trouve alors défendue contre la tentation de descendre au niveau de la recette ou du cas. Elle est une implication logique de la condition chrétienne. Mais l'inconvénient est là aussi. C'est que la morale, bien qu'habitant le palais de dame théologie, est traitée en parent pauvre. Elle n'est pas étudiée dans toute son ampleur, selon ses exigences propres. Ce mal s'accroîtra au cours des âges car les bacheliers sententiaires commenteront plus volontiers les deux premiers livres des *Sentences* que les deux derniers où est enseignée la morale. C'est un travers commun à tous les professeurs d'imiter petit Jean, qui était « plus fort en son commencement ». Et puis, il faut le reconnaître, il y a dans les dogmes une meilleure occasion d'exercer sa sagacité ou son esprit philosophique que dans les détails de la vie pratique.

Ce choix, le Lombard l'avait en un sens préfiguré quand il avait donné la préférence à saint Augustin sur saint Grégoire. Celui-ci occupe dans les *Sentences* une place très médiocre, surtout si on la compare à celle que lui font les autres moralistes du temps. Il néglige ainsi l'auteur que le haut moyen âge a considéré comme le moraliste par excellence. Saint Thomas sera autrement accueillant que lui. Il suffit d'ouvrir les tables récentes de l'édition léonine pour voir que, dans la *Somme* tout au moins, saint Grégoire est aussi souvent cité qu'Aristote.

Saint Thomas nous a rendu d'ailleurs un autre service et nous a montré l'équilibre à tenir en ces matières. Sa morale est séparée du dogme et peut ainsi être traitée pour elle-même dans la *Secunda pars*. Mais elle est organiquement liée aux deux autres parties qui étudient le dogme, la *Prima Pars* qui nous dit la descente des êtres à partir de Dieu, la *Tertia Pars* consacrée au Verbe Incarné.

2. — Une morale axée sur les valeurs positives

D'autre part, il apparaît que la morale des *Sentences* n'a rien de négatif. Elle n'est pas centrée sur le péché ; le traité du péché actuel a une place restreinte dans les *Sentences*. L'énumération des péchés est réduite au minimum. La liste des péchés capitaux est brièvement citée ; elle n'est même pas entièrement commentée. Les directives de l'Ancienne Loi, qui sont souvent des interdictions : *non furaberis, non mœcha-beris*, sont transposées dans la lumière et dans la perspective de la charité. Quant au péché lui-même, s'il est présenté comme une désobéissance, à la suite de saint Augustin, il apparaît au moins autant comme un éloignement de Dieu, une dissimilitude, une blessure. Il est donc présenté d'une manière plus vitale et ontologique que morale ou légaliste.

Il y a, à ce propos, un contraste certain entre l'exposé lombardien et certains manuels modernes. Il faut le remarquer car lorsqu'on vient nous dire, à propos de ceux-ci, qu'ils représentent « une » tradition — qu'on ne serait pas fâché d'identifier avec « la » tradition — nous pouvons répondre que le manuel classique du moyen âge connaît une autre tradition, moins négative que celle qu'on a voulu nous imposer.

A lire, en effet, bien des auteurs qui ont composé des manuels de morale depuis le XVII^e siècle, on a l'impression qu'un seul fait compte : le péché. C'est lui qu'on étudie, qu'on précise, qu'on circonscrit, qu'on détaille. Rien de cela n'est faux en soi. Mais ce qui est regrettable, c'est le défaut de perspective. Le péché, hélas ! existe et il faut en tenir compte. Mais on peut tout de même présenter les choses d'une manière moins négative en parlant aussi — et surtout — de la vertu et de la première des vertus, la charité.

C'est précisément le point de vue du Lombard qui met au premier plan de son enseignement moral, l'idée de dignité chrétienne et le dynamisme des théologiques.

Parfois, en le lisant, on a comme une impression de lassitude, cette impression que l'on a souvent en parcourant des manuels qui, par la force des choses, exposent des doctrines classiques et des opinions communes. Mais soudain l'intérêt croît car on a trouvé une des idées premières de la synthèse. Ce sera par exemple, celle de la prédominance de la charité et l'intention religieuse dans la vie morale. Ou bien encore, on retrouvera à plusieurs endroits cette idée que l'agir du chrétien doit avant tout être une imitation du Christ. Lorsque, après le *De Verbo Incarnato*, on trouve cette indication : « Il faudrait savoir si les théologiques ont existé dans le Christ et par conséquent il faut étudier ce qu'elles sont », on a l'impres-

sion d'être devant une gaucherie et devant une transition manquée. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'il s'agit bien, pour l'auteur, d'envisager un problème pour lui-même et non pas de souder plus ou moins habilement deux traités. Pierre Lombard tient à souligner, en effet, que la charité du Christ est la nôtre. A propos des vertus morales, il précise qu'elles existent éminemment dans le Christ.

Comment aurait-il pu en être autrement si l'on songe à la place que la similitude de l'homme avec Dieu occupe dans sa morale ? C'est elle qui en établit tout le fondement et c'est elle qui en détermine l'esprit. Pour le Lombard, la loi extrinsèque compte moins que la logique de l'appartenance à la vie divine ou la dignité de l'image de Dieu en nous.

Il y a là certainement un exemple à imiter. Non pas certes qu'il faille revenir au Lombard puisque saint Thomas nous a donné bien mieux depuis. Mais l'attitude du Lombard nous aide à mieux comprendre celle de saint Thomas et à la comprendre parfaitement.

Le premier progrès de notre morale, après les crises des XIX^e et XX^e siècles, a été réalisé quand nous avons repris l'étude de la *Secunda Pars*. Nous y avons trouvé un enseignement doctrinal, raisonné, accueillant à toute valeur authentique. Mais nous semblons avoir perdu de vue que saint Thomas n'a pas seulement enseigné des *questiones*, il a aussi et d'abord enseigné l'Écriture sainte, à titre de bachelier biblique et ensuite à titre de maître.

Notre restauration thomiste serait incomplète si elle ne portait que sur la partie scolastique des écrits du maître et si elle en négligeait l'aspect positif et tout spécialement biblique. Nous trouvons cependant dans les *Commentaires* exégétiques de saint Thomas

un apport et un exemple dont nous devrions nous inspirer pour constituer cette théologie morale biblique que l'on demande désespérément aujourd'hui.

Un apport, tout d'abord, car, sur bien des points, les *Commentaires* thomistes nous donnent eux aussi une doctrine de valeur. Chaque fois que je m'y suis référé, pour ma part, j'ai été étonné des richesses que j'y ai trouvées. Ce fut le cas — je m'excuse de me citer mais il faut bien le faire quand un sujet est encore en friche — ce fut le cas des problèmes comme l'influence de la foi sur la vie morale traitée dans l'*Ad Hebræos*, l'orientation de nos actes vers Dieu par l'intention religieuse, et surtout pour le problème de la conscience, traité en quelques pages très denses du *Commentaire* de l'*Ad Romanos*.

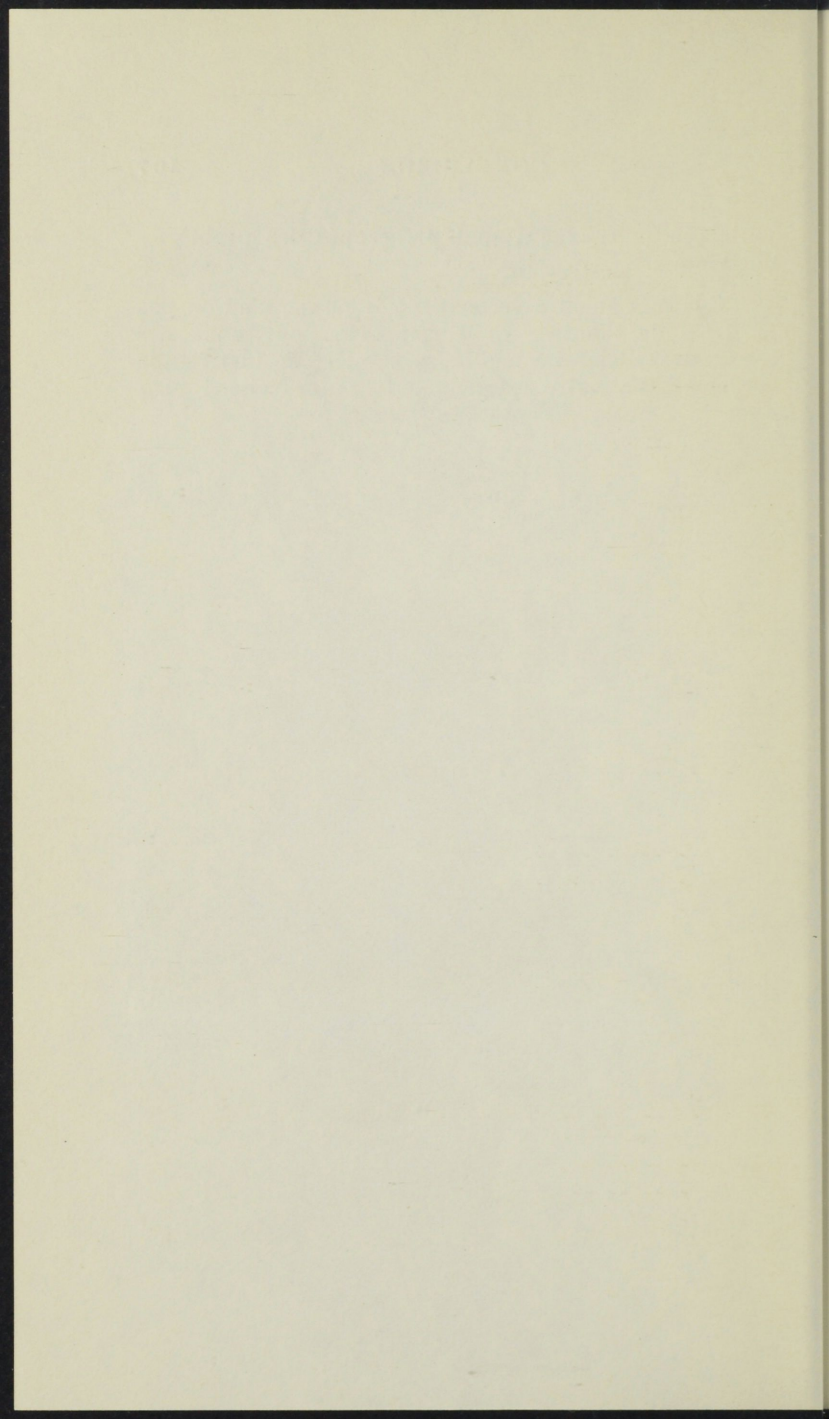
Mais bien sûr, en exégèse comme ailleurs, saint Thomas est « un phare et non une borne ». La morale biblique doit être traitée selon toutes les exigences des méthodes modernes. Le docteur angélique ne nous en servira pas moins de modèle. J'en vois la preuve dans la fécondité des travaux du P. Spicq qui a précisément pris le poste de commandement en ce domaine des recherches, parce qu'il savait être un exégète moderne et un thomiste.

Nous voilà loin de Pierre Lombard dira-t-on. Non pas. On peut assurer la survivance d'un auteur de deux manières. En l'étudiant pour lui-même dans un cours d'histoire tout d'abord. C'est à cette tâche que j'ai voulu me consacrer en dressant un tableau objectif de l'enseignement moral du Lombard.

Mais on peut aussi s'inspirer d'une méthode, d'une attitude qui ont été les siennes. C'est à cette préoccupation que répond plutôt cette conclusion. Peut-être intéressera-t-elle moins le spécialiste, mais apportera-

t-elle plus à ceux qui sont préoccupés des problèmes doctrinaux.

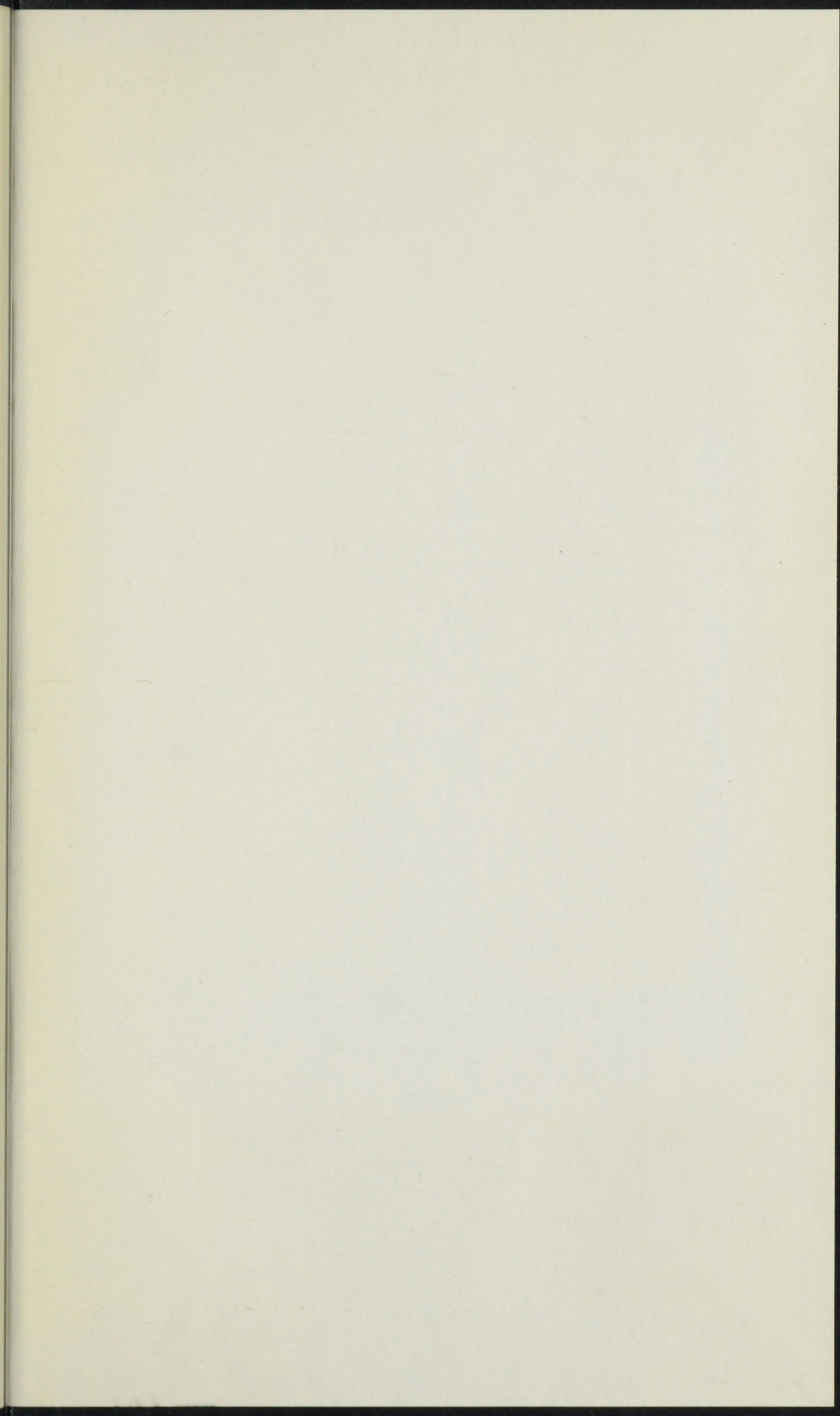
Une fois qu'on a reconstitué le passé, n'a-t-on pas le droit de montrer qu'il comporte pour nous des leçons actuelles ? La meilleure manière de justifier le recours à l'histoire est de montrer que celle-ci peut « servir à quelque chose ».

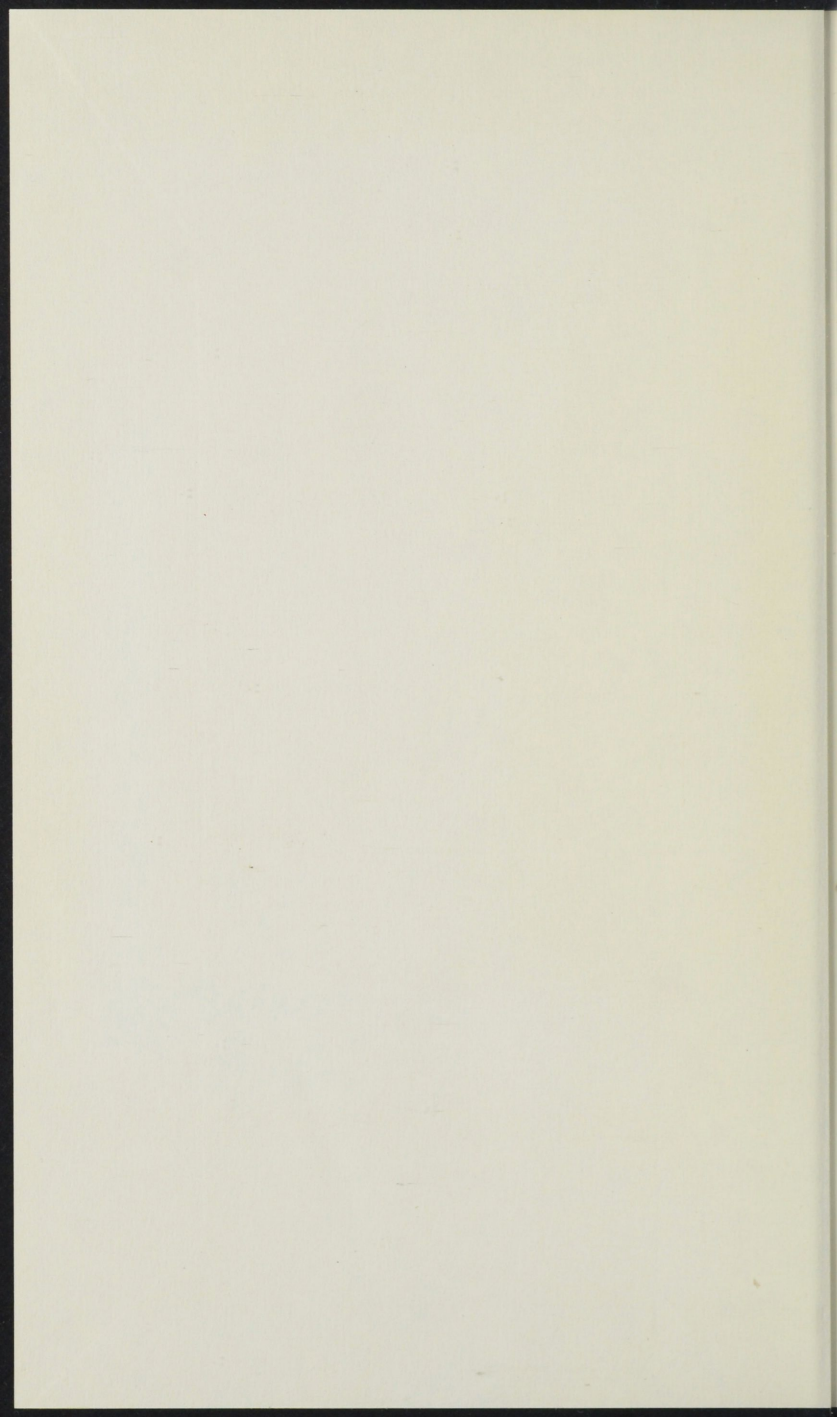


	PAGES
Chapitre VI. — Le péché et la pénitence	88
A. Le péché	88
1. Définition du péché	89
2. Les effets du péché	90
3. Les espèces de péchés	91
B. La pénitence	93
1. Le sens de la pénitence	93
2. Les éléments de la pénitence	95
Conclusion	99
A. La méthode du Lombard	99
1. L'exclusion de la philosophie	99
2. Le culte de la tradition théologique	101
B. La morale du Lombard	101
1. Une morale doctrinale	102
2. Une morale axée sur les valeurs positives	103

IMPRIMÉ À L'ŒUVRE DE PRESSE DOMINICAINE
NOTRE-DAME DE GRÂCE, MONTRÉAL, P. Q.







189
I59
v.10

DATE DE RETOUR

Veillez rapporter ce volume avant ou
à la dernière date ci-dessous indiquée.

			20 MAI 1998
			26 OCT. 1998

N° 16 - "Bibliofiches"

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 02502 6085