



**HAL**  
open science

**“ Beatitudines illae sunt habitus quibus homo divina opera, divine operatur, quasi si iam homo non esset, sed quasi quidam Deus ”. De la vertu de force des philosophes à la béatitude des martyrs : quelques remarques sur les explications du pape Benoît XII dans les trois premiers chapitres du traité XXIX de son commentaire sur l’Évangile de Matthieu**

Christian Trottmann

► **To cite this version:**

Christian Trottmann. “ Beatitudines illae sunt habitus quibus homo divina opera, divine operatur, quasi si iam homo non esset, sed quasi quidam Deus ”. De la vertu de force des philosophes à la béatitude des martyrs : quelques remarques sur les explications du pape Benoît XII dans les trois premiers chapitres du traité XXIX de son commentaire sur l’Évangile de Matthieu. Sophie Lefay et François Roudaut (éd.). La Force, Droz, pp.85-98, 2017, Travaux de Littérature (A.D.I.R.E.L.), vol. XXIX, 2016, 979-1-090-45504-7. halshs-01424242

**HAL Id: halshs-01424242**

**<https://shs.hal.science/halshs-01424242>**

Submitted on 1 Sep 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« *Beatitudines illae sunt habitus quibus homo divina opera, divine operatur, quasi si iam homo non esset, sed quasi quidam Deus* ». De la vertu de force des philosophes à la béatitude des martyrs : quelques remarques sur les explications du pape Benoît XII dans les trois premiers chapitres du traité XXIX de son commentaire sur l'Évangile de Matthieu.

Au début du chapitre III du traité XXIX de son monumental commentaire de Matthieu, le cardinal Jacques Fournier devenu le pape Benoît XII prend l'exemple de la force pour distinguer son exercice selon la simple vertu humaine, prônée par les philosophes et qui peut déjà être héroïque, de celui, facilité en régime chrétien par les dons du saint Esprit, voire récoltant ses fruits et culminant dans les béatitudes : actes parfaits réalisés notamment par les martyrs. La vertu de force est ainsi l'exemple qui illustre la structure théologique qu'il met en place au moment d'aborder son commentaire du Discours sur la montagne en Matthieu V, articulant vertus morales, vertus théologiques, dons et fruits du saint Esprit, ainsi que les béatitudes.

### ***I Situation du texte de Jacques Fournier/Benoît XII***

Mais avant d'en venir à ce qu'il nous dit de la vertu de force, il conviendra peut-être de rappeler ici rapidement, afin de situer ce commentaire de l'Évangile de Matthieu, l'état de nos connaissances sur le corpus de l'œuvre théologique, exégétique et homilétique de Benoît XII dont nous avons entrepris l'édition en ligne. Elle est conservée dans de très beaux manuscrits avignonnais de la Bibliothèque Vaticane. Une copie du XVe siècle du Commentaire de l'Évangile de Matthieu se trouve également à la Bibliothèque de Troyes (Ms. 549)<sup>1</sup>. Tout d'abord, le manuscrit Vatican Latin 4006 (près de 500 folios en pleine page sur deux colonnes, consultable en ligne sur le site des Bibliothèques Humanistes Virtuelles du CESR) comprend les deux traités du cardinal Jacques Fournier sur la vision béatifique et ses 31 sermons.

Les manuscrits Barberini latins 600 à 602 (également in folio, respectivement 273, 370 et 320 folios) sont les trois premiers volumes d'un Commentaire sur l'Évangile de Matthieu qui en comprenait six et contenait en tout 132 traités. Ils n'en conservent que les 89 premiers allant jusqu'au chapitre VI de cet Évangile. Ces quatre manuscrits du fonds Vatican latin sont de magnifiques *in folios* parfaitement lisibles, copiés dans les ateliers avignonnais. Le

---

<sup>1</sup> Pour la description détaillée de ces manuscrits, nous renvoyons à notre thèse : *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289 (1995), p. 745 sq., et aux articles de Jean-Marie VIDAL : « Notice sur les œuvres de Benoît XII », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 6 (1905), p. 556-565 ; 785-810.

manuscrit Vatican Latin 4006 est particulièrement soigné, ayant été réalisé pour le pape en personne et enluminé par un artiste de renom : Jaquet Maci<sup>2</sup>. Les trois manuscrits Barberini, copiés directement sur les exemplaires du pape sont moins ornés, mais également très lisibles, même s'ils demeurent incomplets. L'édition du commentaire de l'Évangile de Matthieu peut être complétée grâce à la version conservée dans les manuscrits de Troyes 549. Le quatrième volume de cette transcription du XVe siècle provenant de Clairvaux va en effet jusqu'au traité 104. En revanche, le Manuscrit Barberini latin 751 est une copie beaucoup moins soignée allant du traité 80, chapitre 36 au traité 89. Or à notre connaissance, ce Commentaire monumental n'a fait jusqu'à présent l'objet d'aucune étude systématique, depuis celle d'Anneliese Maier qui se place au seul niveau codicologique. Elle montre que le manuscrit Borghèse 32 pourrait constituer le commentaire linéaire nourrissant le dernier des six volumes aujourd'hui perdu qui en serait une réorganisation en 12 traités<sup>3</sup>. Il permettrait ainsi de restituer le contenu des traités 121 à 132. Disons en résumé qu'au vu de ces éléments codicologiques, seuls les traités 105 à 120 du Commentaire de Benoît XII sont perdus à ce jour.

Une édition imprimée du XVIIe siècle reprend les 175 premiers folios du Barberini latin 601, c'est-à-dire les traités 28 à 50 concernant le Discours sur la montagne. Il s'agit donc de l'enseignement éthique de Benoît XII et c'est sur ce texte que nous travaillerons dans cet article concernant la vertu de force. Ces traités ont en fait été attribués à tort au Pape dominicain Benoît XI ce qui leur valut les honneurs de l'édition par Georges Lazari de Trévise (OP), chez Damiano Zenario à Venise en 1603<sup>4</sup>.

Mais avant d'en venir à la théologie morale de la force qui nous intéresse ici, il convient encore de réfléchir au statut de ce texte. Comme commentaire de l'Écriture, il relève bien du genre de l'exégèse Biblique. Il est l'œuvre d'un pape cistercien, qui le leste amplement de références patristiques et monastiques. Malgré la richesse de ces références, souvent citées assez longuement, l'apport original de l'auteur, nourri de sa réflexion théologique personnelle

---

<sup>2</sup> Celui-ci avait également orné les copies des œuvres de Thomas d'Aquin commandées par Jean XXII qui fit canoniser le Docteur Angélique, Cf. Antoine DONDAINE, « La collection des œuvres de saint Thomas dite de Jean XXII et Jaquet Maci », dans *Scriptorium* XXIX, 1975, p. 127-152.

<sup>3</sup> Anneliese MAIER, « Der Kommentar Benedikts XII, zum Matthaues Evangelium », dans *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968), p. 397-405, repris dans *Ausgehendes Mittelalter, III, Raccolta de Studi e Testi*, 138, Rome, (Storia e Letteratura), 1977, p. 591-600. Au vu du manuscrit cette hypothèse semble très probable.

<sup>4</sup> Des numérisations réalisées à ce jour dans le cadre de la section des sources religieuses des Bibliothèques Virtuelles Humanistes du CESR ont permis de rendre disponibles en ligne l'ensemble de l'œuvre théologique et homilétique, ainsi que la partie éthique du Commentaire de Matthieu. Ces textes sont accessibles à partir du site du CESR. <http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=162&numtable=XVatLat4006> et [http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=266&numtable=B751135401\\_256B15](http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=266&numtable=B751135401_256B15).

permet selon nous de le classer dans la catégorie des commentaires continus<sup>5</sup>. De plus, sa facture le rapproche davantage des commentaires monastiques des siècles précédents, même s'il comprend des passages théologiques, voire philosophiques assez fortement argumentés dont nous verrons ici un exemple. Car par ailleurs, ce pape a été formé en théologie à l'université de Paris et nous avons eu l'occasion de constater, en travaillant ses chapitres sur l'adultère et le divorce qu'il a une bonne connaissance, non seulement de la théologie sacramentelle, mais encore du droit canonique, même en cette matière apparemment éloignée de sa vie monastique qu'est le mariage<sup>6</sup>. Toutefois on peut se demander quand ce moine cistercien envoyé assez tôt étudier à Paris et élu abbé peu après son retour, avant de devenir cardinal de Curie et pape, a pu trouver au cours d'une carrière menée tambour battant, le temps de rédiger ce commentaire monumental. Notre hypothèse est qu'il est le fruit de sa *lectio divina*, menée jour après jour, verset par verset depuis le temps où il était simple moine et poursuivi autant que possible malgré les charges progressivement acceptées par ce contemplatif.

Il nous est parvenu, nous l'avons dit parce que devenu pape, le cardinal blanc en avait commandé la copie au scriptorium d'Avignon. Or il avait la réputation durant son cardinalat d'avoir su conserver l'essentiel de sa vie monastique ainsi que l'habit de son ordre, ce qui lui aurait valu ce surnom. Le volume édité par les dominicains concerne donc la morale du Christ exposée en Matthieu V. Le passage qui nous intéresse à forte structuration théologique se trouve ainsi au début du traité XXIX où va être abordée la première béatitude des pauvres, mais à proprement parler seulement à partir du chapitre VI, distinguant entre pauvreté concernant les réalités extérieures et pauvreté spirituelle. Le traité précédent s'étend longuement sur les circonstances du Discours sur la montagne et donne l'occasion de considérations exégétiques intéressantes, sur lesquelles nous ne revenons pas<sup>7</sup> : fut-il prononcé effectivement sur la montagne et adressé à l'élite des apôtres ou dans la plaine et destiné au peuple ? Les Évangélistes semblent diverger et le pape cistercien déploie des trésors d'ingéniosité et d'érudition pour les concilier. En donnant une loi nouvelle après celle

---

<sup>5</sup> Cf. Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Cerf, Paris, 1999, p. 154-156 ; également le chapitre « Innovation et tradition dans l'exégèse chrétienne de la Bible en Occident (XIIe-XIVe siècle) », dans *Lire la Bible au Moyen Age*, Droz, Genève, 2009, p. 393-408.

<sup>6</sup> « Adultère, mariage et divorce, d'après les traités 47-50 du *Commentaire* de Benoît XII sur l'Évangile de Matthieu », Colloque *Sacramentum Magnum*, organisé par l'*Internationale Gesellschaft für theologische Mediävistik et l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de la République tchèque*, Prague, 14-16 juin 2012, à paraître dans la revue *Archa Verbi*.

<sup>7</sup> Nous nous permettons de renvoyer à ce sujet à notre et notre article : « *Lectio divina* et exégèse : sur quelques options exégétiques de Benoît XII dans le traité XXVIII de son *Commentaire* de l'Évangile de Matthieu. », à paraître dans les mélanges Gilbert Dahan, A. Noblesse ed.

de Moïse, Dieu aurait-il changé d'avis ? Là encore les rapports entre les deux testaments appellent une réflexion qui ne manque ni de finesse, ni de diplomatie. Mais venons-en à son enseignement de théologie morale proprement dite et à l'exemple qu'il prend de la vertu de force.

## II *L'exemple de la vertu de force*

Il se trouve au début du chapitre III où Benoît XII expose une seconde opinion des docteurs qui semble avoir sa préférence et envisage les béatitudes comme autant d'*habitus*. Nous reviendrons donc ultérieurement sur la première opinion, examinée au chapitre II et qui conçoit les béatitudes comme des opérations. Pour l'heure venons-en à ce qu'il nous dit de la vertu de force qu'il fait contraster avec le don du même nom. Car c'est ainsi que les tenants de cette seconde opinion théologique sont censés articuler vertus, dons et fruits du Saint Esprit aux béatitudes : « C'est ainsi, selon ce qu'ils disent, que se distinguent les vertus, les dons, les béatitudes et les fruits : on appelle vertu l'*habitus* par lequel quelqu'un exerce l'acte de cette vertu selon un mode humain. C'est ainsi que relèvera de la vertu de force l'acte par lequel quelqu'un supporte des choses épouvantables par le bienfait de cette vertu qui se limite à lui éviter d'en être contristé à l'excès. Mais le don de force dispose l'âme à supporter des choses épouvantables pour Dieu et avec joie ; c'est ainsi par exemple que Laurent disait : "J'éprouve une joie parfaite car j'ai mérité d'être offert en victime pour le Christ".<sup>8</sup> »

Cette opinion théologique n'envisage qu'un exercice naturel de la vertu de force et ne donne pas à la vertu de charité la place qui lui permettrait de l'assumer au plan surnaturel. Du coup l'homme fort s'en tiendra à ne pas se laisser affecter outre mesure par la souffrance ou la peur. On se souvient de la réflexion tranquille d'Épictète à Épaphrodite qui lui casse la jambe. Pourtant, cette vertu humaine de force dont nous verrons qu'elle peut être héroïque, même et peut-être surtout en régime païen, reste selon l'opinion théologique décrite ici par le commentateur de Matthieu, en-deçà de l'exercice de la force par le don du Saint Esprit. Ainsi saint Laurent ne se contente pas de supporter la souffrance du martyr sans en être trop affecté. Il est rendu capable de s'en réjouir, voire d'en éprouver une joie parfaite. N'est-ce pas aussi cette « joie parfaite » qu'éprouvait François au soir de Noël où il se vit refuser l'entrée à la porterie d'un monastère de l'ordre qu'il avait fondé ? Mais dans cet exercice saint du don

---

<sup>8</sup> « Ut enim dicunt, virtutes, dona, beatitudines et fructus in hoc distinguuntur, quod virtus dicitur habitus, quo quis exercet illius virtutis actum humano modo, sicut virtus fortitudinis dicitur actus, quo quis tolerat terribilia propter bonum virtutis, in qua sufficit non nimium contristari. Sed donum fortitudinis disponit animam ad tolerandum terribilia propter Deum cum gaudio, quemadmodum dicebat Laurentius : "Gaudeo plane quia hostia Christi effici merui". », BENOÎT XII, *Enarrationes in Matthaem, Tractatus XXIX*, Ch. III, ed. Georges Lazari de Trévise (OP), Venise, Damiano Zenario, 1603, f. 10, 2C.

de force, nous sommes encore en-deçà de la perfection qui appartient à la béatitude. Car, elle, dispose l'homme non seulement à supporter stoïque des choses terribles, ni simplement à s'en réjouir au moment même où il en souffre, mais à se complaire à en souffrir au point de transformer cette souffrance en exultation de joie. Nous passons ainsi d'un mode humain de la force dans la vertu, d'un mode saint dans le don, à un mode proprement divin. C'est cette fois saint André qui est cité en exemple, entonnant au moment de se saisir de la sienne, l'hymne de l'exaltation de la sainte croix<sup>9</sup>. On relèvera au passage la beauté des deux oxymores disposés en chiasme : celui qui pratique ainsi les béatitudes, « meurt en se réjouissant et vit en supportant<sup>10</sup> ».

C'est donc à cette théologie qui semble faire des béatitudes un exercice purement divin de la force, que le pontife paraît donner sa préférence. Il rapporte cette attitude d'exaltation dans la croix, spécialement aux dernières béatitudes relatives aux persécutions subies pour le Seigneur<sup>11</sup>. Les tenants de cette opinion rapportent ainsi, rappelle-t-il, à ceux qui exercent la perfection morale des béatitudes, les versets du psaume : « *Dei fortes terrae vehementer elevati sunt* » (46, 10) et « *ego dixi dii estis* » (81, 6)<sup>12</sup>. Après avoir évoqué la définition des fruits (du Saint Esprit) comme jouissance anticipée dans la vie présente des douceurs de la vie éternelle, il en vient à la supériorité des béatitudes sur les vertus morales prônées par les philosophes, fussent-elles héroïques<sup>13</sup>. Car il envisage que ceux-ci, par les vertus de sagesse et de prudence, aient pu connaître les choses divines et réaliser des actions non seulement humaines, mais parfois même divines selon un mode surhumain qu'ils appelaient héroïque. Mais par les béatitudes, l'homme quasi divinisé opère ses actes selon un mode divin et non simplement humain, voire surhumain. Étrange théologie qui sous le prétexte d'assurer la supériorité absolue des béatitudes conçues comme des *habitus* vertueux, par l'accès à un mode d'action purement divin, semble réserver l'héroïcité des vertus aux païens. Nous verrons que la conclusion de Benoît XII reste prudente à cet égard. Mais auparavant,

---

<sup>9</sup> « Sed beatitudines disponunt hominem quasi ipsum extra se ponentes, ut modo divino non solum toleret terribilia, nec solum gaudeat dum patitur ipsa, sed etiam affectet ea pati, et dum patitur quasi extra modum humanum gaudet et exultat, ita quod gaudenter moritur et patienter vivit, quemadmodum faciebat Andreas qui videns sibi crucem paratam dicebat : "O bona crux, quae decorem et pulchritudinem de membris Domini suscepisti..." », ID, *ibid.*, 2C-D.

<sup>10</sup> Nous avons là une coïncidence des opposés où Nicolas de Cues aurait reconnu sans hésiter le passage à l'infini divin, que le lecteur me pardonne l'anachronisme.

<sup>11</sup> BENOÎT XII, *Enarrationes in Matthaeum, Tractatus XXIX*, Ch. III, f. 2D-E.

<sup>12</sup> ID., *ibid.*, 2E.

<sup>13</sup> « Fructus autem dicuntur in vita praesenti quaedam praegustationes dulcedinis vitae aeternae, et secundum hoc adhuc beatitudines istae essent excellentiores habitus illis habitibus, ex quibus eliciuntur opera, in quibus secundum philosophos humana felicitas consistebat, quia illi habitus, vel erant sapientia, vel prudentia, qua cognoscebantur divina, vel agebantur humana, non humano modo vel ad maius cognoscebantur divina et agebantur divina, modo super humano, qui modus apud eos heroicus poterat dici. Sed per istas beatitudines, homo quasi Deus efficitur et modo divino operatur et quasi consors divinae naturae efficitur. », ID., *ibid.*, 2E-3F.

examinons l'autre opinion théologique envisagée au chapitre précédent et la structure commune que toute deux supposent.

### III *Une structure théologique très articulée*

*Le contraste des vertus naturelles des philosophes ainsi que de leur béatitude en cette vie avec leur pratique facilitée ici-bas par la grâce christique et leur récompense éternelle*

Car, dès le début du chapitre I du Traité XXIX, le Discours des béatitudes est présenté par le commentateur de Matthieu comme l'exposé de la doctrine éthique du Christ. Selon Benoît XII, le Christ présente huit actes vertueux qui méritent ou plutôt qui constituent la béatitude. Et il précise qu'à l'acte d'une parfaite vertu, une double récompense est due : une dans la vie présente et une dans la vie future<sup>14</sup>. Entendons en termes aristotéliens qu'un tel acte parfait atteint une double fin. Car le commentateur cistercien, formé à Paris, se lance dans d'importantes explications philosophiques s'appuyant certes sur le sermon de Bernard aux Clercs<sup>15</sup>, mais aussi sur l'enseignement d'Aristote selon lequel l'acte qui procède de l'*habitus* parfait est accompagné de délectation. Tel est le cas surtout lorsqu'il s'agit d'un *habitus* vertueux, car alors, la délectation se produit à la fois dans l'appétit inférieur et dans la raison qui l'y incline. Car elle reconnaît que cet acte est conforme à ce qu'elle a édicté ainsi qu'à la dignité de l'âme. Elle peut donc le trouver délectable à son tour, si bien qu'aucune gêne n'est ressentie ni dans l'appétit inférieur ni dans le supérieur<sup>16</sup>. Au contraire, l'acte vicieux produit une délectation de la partie inférieure, mais accompagnée d'une amertume de la partie supérieure, une peine qui ne sera résorbée que par la pénitence<sup>17</sup>. Et encore, puisque chez les damnés cette peine ne pourra plus être éteinte. D'où les longues considérations tirées du sermon aux clercs sur les deux peines ou les deux récompenses, ici-bas et dans l'éternité.

---

<sup>14</sup> « Primo ponuntur octo actus virtutum, quibus beatitudo debetur, vel qui sunt beatitudo ipsa. Circa quod intelligendum est quod operi perfectae virtutis duo praemia debentur, scilicet in praesenti vita et in futura... », ID., *ibid.*, Ch. I, f. 8, 4H-I.

<sup>15</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Conv* (SC 457).

<sup>16</sup> « Cum enim actus procedens ex perfecto habitu sit delectabilis, et maxime quando est secundum virtutum habitus; quia tunc nihil habet in se, unde sit non delectabilis, cum et appetitus inferior ex consuetudine ad talem actum sit inclinatus. Ratio etiam recta cognoscens actum illum factum secundum quod ipsa dictavit et secundum quod congruit dignitati animae in tali delectetur. Ideo nec ex parte superioris partis, nec ex parte inferioris talis actus nullam indelectationem habet. », BENOIT XII, *Enarrationes in Matthaicum, Tractatus XXIX*, Ch. I, f. 8, 4, J-K.

<sup>17</sup> « Sed actus vitiosus licet delectabilis sit parti inferiori, tamen paenitentia partem replet superiorem; quae penitudo redundat in partem inferiorem. Dum enim considerat ratio, quod inordinate, et contra rectam rationem consensit peccato, paenitentia eam sequitur, quae nec in damnatis extingui potest. », ID., *ibid.*, f. 8, 4K.

Or Benoît XII relève que les philosophes distinguaient aussi, à leur façon, deux fins de l'acte vertueux<sup>18</sup> : celle immédiate propre à l'acte posé et la fin ultime dont il ouvre l'accès. Or il précise que les philosophes plaçaient une telle fin dans l'acte ultime de la vertu suprême regardant l'objet le plus haut dans la vie parfaite, entendons la contemplation de Dieu atteinte par la vertu de sagesse. Mais il leur reproche, faute d'avoir pu concevoir une béatitude après la mort, de ne situer cette fin ultime de la vie éthique qu'en cette vie terrestre. En plaçant ainsi la béatitude dans la sagesse (contemplative), ils supposaient pour l'atteindre l'acquisition fastidieuse des sciences et des vertus, ce qui désespérait la plupart des hommes d'un si grand effort au résultat improbable<sup>19</sup>. Car la sagesse étant la vertu intellectuelle suprême, elle requiert l'acquisition préalable de toutes les autres, donc de toutes les sciences ce qui remarque le moine cistercien, ne saurait être accessible avant un âge avancé, voire jamais. Qui plus est, la sagesse contemplative suppose l'accès préalable au bonheur pratique requérant la prudence accomplie couronnant toutes les autres vertus morales. Là encore, un tel sommet pratique et non spéculatif ne pouvait être atteint que par une rare élite et dans son grand âge. Le pontife conçoit très bien un aristotélisme radical et conséquent, mais il porte sur lui un jugement sans concession. La difficulté devait en décourager plus d'un d'atteindre jamais la fin ultime, béatitude spéculative et pratique visée par les philosophes et laisser craindre à ceux qui auraient pu s'y hausser de perdre facilement le précieux, mais fragile résultat d'un labeur si considérable.

Par contraste, nous comprenons que, pour le commentateur cistercien, la spécificité de l'éthique christique est de pointer une double finalité des vertus : ici-bas dans la perfection de l'acte accompli et au ciel dans la récompense ainsi méritée<sup>20</sup>. Qui plus est, la facilité avec

<sup>18</sup> « Ideo, ut virtutum perfectissimarum praemia praesentia et futura ostendantur, uni actui duo praemia conjungit Christus dicens : "Pauperes spiritu sunt beati, quia ipsorum est regnum caelorum" et sic de aliis [...] Circa quod etiam est attendendum quod licet secundum philosophos virtutis cuiuslibet sit duplex finis, scilicet proprius quae ex actu proprio attingit et ultimus ad quem disponit, qui finis dicitur beatitudo quae proprie est actus ultimus supremae virtutis respectu supremi obiecti in vita perfecta ; tamen quia hi fines in praesenti vita secundum eos attinguntur, quia (ut eorum plurimi aestimabant) post mortem animarum, vel hominum beatitudo non erat, sed solum in praesenti vita; ideo, ad beatitudinem consequendam, parum animos hominum dicta philosophorum excitabat. », ID., *ibid.*, f. 9, 2A-C.

<sup>19</sup> « Sed quia beatitudo perfecta secundum eos erat in actu perfecto sapientiae, qui vix esse poterat, ubi omnes scientiae speculativae, vel maior pars earum prius fuissent scitae, quod vix vel nunquam in praesenti vita fieri potest et si fiat hoc, vix contingit in senio, ideo magis desperabatur quod haec beatitudo attingui ab aliquo posset. Beatitudo etiam practica requirebat perfectam prudentiam secundum eos, quae perfectionem omnium virtutum praesupponit quod valde difficilis est consequi in vita praesenti. Quia ergo finis ultimus virtutum intellectualium et moralium quasi desperabatur posse attingi et si attingeretur a paucis attingeretur et quasi in ultimo vitae, propter hoc et desidiose quaerebatur propter nimium laborem et parum affectabatur propter eius bonitatem, a paucis etiam quaerebatur propter desperationem perveniendi; dum etiam habebatur, timebatur ne cito deficeret; propter quae quasi a nullo, vel a paucis laborabatur ut attingeretur, quia multum laboriosius, summe difficilis vel impossibilis, incertus et brevis, timore plenus et instabilis videbatur. », ID., *ibid.*, 2D-E-3F-G.

<sup>20</sup> « Sed e contra Dominus veniens ut ostenderet quod virtutum perfectarum opera non solum in praesenti vita suam remunerationem habent, sed quod in futuro perfectissimum praemium consequentur, maxime excitavit



laquelle il prétend leur faire atteindre cette double fin (entendons par la grâce), vaut au Christ un grand nombre de disciples. Paradoxalement, l'ascète cistercien fait contraster le résultat improbable et décourageant de la conquête philosophique des vertus naturelles et de la béatitude en ce monde censée les couronner, avec la facilité de la voie christique où l'effort dure peu en cette vie, comparé à la récompense éternelle, et où l'aide de la grâce est censé le rendre moins laborieux. Ayant mise en place cette structure globale qui fait contraster vertus naturelles des philosophes et béatitudes, le commentateur en vient à l'explication de la nature théologique de ces dernières et c'est là qu'il distingue deux définitions des béatitudes : comme opération parfaite ou comme *habitus* divin. Nous avons déjà examinée la seconde où la vertu de force était donnée en exemple, il nous reste maintenant à considérer la première.

*L'autre théologie des béatitudes, comme acte et non comme habitus*

Le théologien rappelle donc au début du chapitre II que les opinions théologiques concernant les béatitudes sont multiples et la première, qu'il récite propose une articulation très précise entre vertus, dons du Saint Esprit, béatitudes et fruits du saint Esprit<sup>21</sup> : les vertus sont des *habitus* immanents, les dons des inclinations ou des motions de l'Esprit Saint et les béatitudes, les œuvres procédant de l'*habitus* vertueux mené à sa perfection par la motion du Saint Esprit. Elles sont ainsi réalisées pour Dieu et suivies des fruits du Saint Esprit qui sont autant de plaisirs (*delectationes*) faisant suite à de telles œuvres parfaites, comme la beauté accompagne la jeunesse. Nous croyons pouvoir reconnaître dans cette première opinion théologique récitée par le souverain Pontife, celle de Thomas d'Aquin. Les quatre définitions des vertus, dons, fruits et béatitudes respectivement comme *habitus*, motions, œuvres et jouissances (*delectationes*) sont en effet conformes à ce que nous trouvons dans les questions 49 à 70 de la *Ia IIae*. Mais en particulier, l'option de désigner les béatitudes comme des actes

---

animos hominum ad virtutum opera, ut possent consequi praemia tam praesentia quam aeterna ; ostendendo praemiorum magnitudinem, aeternitatem, indefatigationem et laboris modicitatem, brevitatem et dando adiutorium, quo faciliter laboriosa opera fiant, quae sunt maxime incitativa ad virtutum opera peragenda. Brevis enim labor et parvus affectuose suscipitur pro maximo et aeterno ac incessabiliter praemio habituro ab illo qui laborem exercet. Unde et Dominus multos sequaces habuit suae praedicationis et doctrinae, quia promisit praemia quae non finiuntur in morte corporali, sed tunc incipiunt cum finire videtur homo vitam istam. », ID., *ibid.*, 3H-I.

<sup>21</sup> « Et ut praedicta magis perfecte videantur, est intelligendum quod diversitas videtur esse inter Doctores, quid importetur nomine beatitudinum hic positarum. Nam aliquibus videtur, quod per beatitudines intelligantur opera virtutum prout anima movetur ad illa exercenda per inclinationes quas in ea fecerunt Spiritus sancti dona. Dicunt enim, quod virtutes sunt habitus immanentes; dona vero sunt quaedam inclinationes, sive motiones Spiritus sancti quibus movetur et agitur anima ad virtutum opera perficienda propter Deum. [...]. Sed beatitudines dicuntur opera ipsa procedentia a perfecto habitu virtutum inclinatio, et moto dono Spiritus sancti; sed fructus dicuntur delectationes spirituales, quae sequuntur virtutum opera, quemadmodum pulchritudo iuventutem; et secundum istos manifestum est quod beatitudines istae sunt opera perfecta in vita praesenti facta ab anima perfecta habitu secundum virtutem, mota aliquo dono Spiritus sancti propter Deum, vel circa Deum facta. », ID., *ibid.*, 4H-I.

et non comme de simples *habitus* n'est-elle pas spécifiquement thomiste ? Nous la trouvons en particulier à la fin du *respondeo* du premier article de la question 69<sup>22</sup>.

Reprenant ainsi (selon nous) la théologie thomiste, le pape cistercien propose une définition précise des béatitudes comme œuvres parfaites réalisées pour Dieu ou envers lui, en cette vie, par l'âme perfectionnée par un *habitus* conforme à la vertu et mue par quelque don du Saint-Esprit. Dans les béatitudes chrétiennes, les mêmes actes vertueux que ceux déjà prônés ou réalisés par les philosophes seront plus parfaits car accomplis à partir des *habitus* que sont les vertus théologiques, supérieures aux vertus morales et intellectuelles dont les philosophes devaient se contenter<sup>23</sup>. Comprenons que le même acte de vertu (in)formé par la charité devient méritoire de la béatitude éternelle tandis qu'à défaut de la vertu théologique, il ne conduisait le philosophe qu'à un bonheur temporel. Mais les béatitudes supposent la motion des dons du Saint Esprit et donc la disposition de la charité. Le commentateur précise encore que si seule la charité demeure chez les bienheureux, son exercice chez ceux qui sont encore en chemin ici-bas présuppose la foi et l'espérance<sup>24</sup>. Dans un premier temps c'est la supériorité des vertus théologiques et de la charité en particulier sur les simples vertus morales, qui assure la suréminence des béatitudes chrétiennes sur les actes moraux les plus parfaits conduisant à la béatitude temporelle des philosophes. Mais le théologien relève une double supériorité des actes vertueux chrétiens, non seulement du côté de la vertu qui les informe (la charité dépassant toutes les vertus morales et intellectuelles), mais aussi du don du Saint-Esprit qui les meut plus vivement que toute motivation humaine<sup>25</sup>. Pourrait-il s'en contenter ? La supériorité de l'acte moral chrétien parfait sous le régime de la grâce peut-elle tenir seulement à celle de l'*habitus*, c'est-à-dire de la vertu qui l'informe ? Suffit-il d'y ajouter

---

<sup>22</sup> « Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. », Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae, Ia IIae*, q. 69, a. 1, resp.

<sup>23</sup> « Beatitudines istae sunt opera perfecta in vita praesenti facta ab anima perfecta habitu secundum virtutem, mota aliquo dono Spiritus sancti propter Deum vel circa Deum facta. Unde viderentur istae beatitudines esse tales actus quales sunt illi in quibus philosophi humanam beatitudinem posuerunt, videlicet quod beatitudines istae sunt perfectiores actus utpote elicit per habitus virtutum theologicarum, quae virtutes sunt maiores virtutibus moralibus vel intellectualibus positae a philosophis. Dona enim Spiritus sancti semper videntur supponere in anima charitatem per quam Spiritus sanctus mentem inhabitat... », BENOIT XII, *Enarrationes in Matthaem, Tractatus XXIX*, Ch. II, f. 9, 4J-K.

<sup>24</sup> « Dona enim Spiritus sancti semper videntur supponere in anima charitatem, per quam Spiritus sanctus mentem inhabitat; charitas autem in non beatis praesupponit fidem et spem, quae in beatis evacua<n>tur crescente charitate, et sic quia ab habitu charitatis talia opera, quae dicuntur beatitudines eliciuntur, vel imperantur, quae charitas est excellentior inter omnes morales vel intellectuales virtutes a philosophis positae, ideo opera, quae dicuntur beatitudines, perfectiora sunt operibus virtutum moralium vel intellectualium. Quanto enim virtus est superior quae elicit vel imperat aliquem actum, tanto est actus nobilior. », ID., *ibid.*, Ch. II, f. 9, 4K-10, 1A.

<sup>25</sup> « Et non solum beatitudines sunt nobiliores actus, actibus in quibus philosophi beatitudinem humanam posuerunt, ex parte habitus caritatis a quo eliciuntur vel imperantur, sed etiam ex parte inclinativi, vel motivi ad actum, quae sunt Dona Spiritus sancti. Quanto enim motui naturali alicuius rei motivum excellentius additur, tanto velocior et perfectior efficitur ille motus... », ID., *ibid.*, 10, 1A-B.

encore la motion du Saint-Esprit ? Ne faut-il pas qu'il y ait une supériorité de la béatitude chrétienne qui tienne à l'acte même et non aux seuls *habitus* ou inclinations qui y disposent ?

Dès la fin du second chapitre, Benoît XII conclut déjà à la supériorité des béatitudes en tant qu'opérations, sur celles réalisées par les philosophes en prenant l'exemple de la sagesse : celle des béatitudes doit être supérieure à celle atteinte par les philosophes sans la grâce. Cela peut être établi pour leur fin ultime qui est la sagesse contemplative<sup>26</sup>, restant très en-deçà d'une sagesse reçue de Dieu comme don du Saint Esprit. Le pape cistercien que nous avons trouvé respectueux de l'exercice héroïque des vertus par les philosophes, l'est beaucoup moins de leur béatitude contemplative qu'il juge ténébreuse, trop humaine, tiède, voire froide et timorée faute d'une espérance eschatologique. Peut-il d'ailleurs se contenter de cette supériorité par le sommet de la béatitude comme sagesse ? Ne faudrait-il pas penser une supériorité en tant qu'acte, non de la seule béatitude ultime des artisans de paix (dont la correspondance est établie par la scolastique et bien avant par Augustin avec le don de sagesse), mais de tout acte moral chrétien accompli conformément aux béatitudes ? Il faudra que ce soit le cas non seulement de la sagesse, mais même de la force.

N'est-ce pas implicitement cette question qui conduit le saint Père à proposer au chapitre III une théologie qui aille plus loin que celle qu'il trouve chez Thomas dans l'affirmation de la supériorité des actes conformes aux béatitudes chrétiennes, sur la perfection de ceux posés par les philosophes sans la grâce ? Cette supériorité des béatitudes chrétiennes en tant qu'actes (et non par les seuls *habitus* et motions mis en œuvre) sur les actes déjà héroïques accomplis par les philosophes sans la grâce, n'est-elle pas d'ailleurs une exigence cohérente du thomisme même, qui entend les distinguer des vertus et des dons non comme *habitus*, mais bien comme actes ?

Relevons en tout cas qu'après avoir récité les deux opinions théologiques relatives aux vertus, dons, béatitudes et fruits, la conclusion de Benoît XII reste très prudente et évite subtilement de prendre parti pour aucune d'elles<sup>27</sup>. Mais que ces béatitudes soient envisagées comme des actes ou comme des vertus, il entend avoir établi la supériorité des actes moraux conformes aux béatitudes chrétiennes sur ceux atteints par les philosophes sans la grâce, non

---

<sup>26</sup> « Unde et haec sapientia luci, idest beatitudini philosophorum comparata invenitur prior, illi enim succedit nox. Sic ergo, si beatitudines dicantur talia opera qualia dicta sunt, manifestum est quod sunt excellentiora opera illis in quibus philosophi suam beatitudinem posuerunt, et ultra hoc includunt certam spem futurae beatitudinis quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quam praeparavit Deus diligentibus se; qua spe privata beatitudo ficta, humana, frigida, tepida et timorosa manebat. », ID., *ibid.*, 10, 1E.

<sup>27</sup> « Et secundum hoc Christus ultra humanam beatitudinem quam philosophi viderunt posse haberi in hac vita addidit has beatitudines, quas ipsi videre non poterant, quia nec virtutes a quibus eliciuntur, vel imperantur, si istae beatitudines sint operationes, cognoverunt, vel si beatitudines sint habitus, non cognoverunt ipsos, quia solum dantur a Deo gratis, et non per nostra opera acquiruntur. », ID., *ibid.*, 10, 3G-H.

seulement par l'ajout de la promesse d'une béatitude éternelle par rapport à l'atteinte de la perfection temporelle, non seulement par la supériorité des *habitus* ou motions surnaturelles sur les vertus naturelles, mais bien par la supériorité des béatitudes en tant qu'actes moraux opérant dès ici-bas la divinisation de l'homme.

*La structure scolastique de la théologie morale*

Nous sommes maintenant en mesure de conclure à notre tour sur cette partie d'abord et sur la vertu de force ensuite. Le commentateur de Matthieu ne se contente donc plus au début du traité XXIX d'affronter les difficultés exégétiques posées par le texte comme il le faisait non sans finesse et diplomatie au précédent. Il entend ici montrer que l'enseignement moral délivré par le Christ contient *in nuce* toute la théologie morale scolastique des actes humains, des vertus, des dons et des fruits du Saint Esprit dont la perfection culmine avec les béatitudes. La scolastique les avait ordonnés en septénaires, lui parle de huit béatitudes rassemblant sans doute, au-delà des sept premières, et dans une ultime catégorie, celles qui portent sur les persécutions. Au-delà des dissensions entre les docteurs (principalement entre les ordres mendiants rivaux) sur ces questions de chiffres ou surtout à propos du statut des béatitudes comme *habitus* ou comme acte, Benoît XII fait allusion à cette structure en septénaire au chapitre suivant où il évoque la correspondance entre les sept demandes du notre Père, les sept dons du Saint Esprit et les sept béatitudes. C'est cette construction assumant également le septénaire des vertus cardinales et théologiques, ainsi que celui des fruits que le pape entend lire dans le sermon sur la montagne et qui en fait une sagesse théologique comparable à la morale des philosophes, mais la dépassant et seule vraiment susceptible de conduire l'homme à sa perfection. De ce tableau de correspondances, qu'il nous soit permis ici de proposer un schéma qui nous semble d'esprit thomiste :

	VERTUS	DONS	CHARISMES	BEATTITUDES	FRUITS
théologale	<b>Charité</b>	Sagesse	Prophétie	<i>Heureux les artisans de Paix, car ils seront appelés fils de Dieu</i>	Amour & Bonté
théologale	<b>Espérance</b>	Intelligence	Discernement	<i>Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu</i>	Joie & Paix
théologale	<b>Foi</b>	Science	Paroles de science	<i>Heureux les affligés, car ils seront consolés</i>	Foi
cardinale	<b>Prudence</b>	Conseil	Mirades et guérisons	<i>Heureux les doux, car ils posséderont la terre</i>	Maîtrise de soi
cardinale	<b>Justice</b>	Piété		<i>Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde</i>	Bienveillance
cardinale	<b>Force</b>	Force		<i>Heureux les affamés et assoiffés de justice, car ils seront rassasiés</i>	Patience
cardinale	<b>Tempérance</b>	Crainte		<i>Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des Cieux est à eux</i>	Humilité
	vertus acquises : par la vie, l'expérience, l'éducation			<i>Matthieu, 5, 39</i>	
	vertus innées : talents reçus à la naissance				
	vertus infuses : reçues par le baptême et les sacrements				

Les correspondances peuvent connaître des variations d'un auteur à l'autre, mais nous avons là une structure globale de la théologie morale scolastique que Benoît XII semble avoir en tête au moment où il aborde le commentaire du Discours sur la montagne.

Conclusion : sans nous attarder davantage sur cette construction et sur les enjeux globaux de ces trois ou quatre premiers chapitres du traité XXIX de son commentaire de Matthieu, nous pouvons avancer quelques éléments de conclusion à propos de son enseignement sur la vertu de force. Remarquons d'abord que sa définition comme capacité à supporter le mal et un mal terrible sans en être trop affecté a quelque chose de stoïcien. Faut-il y voir un trait d'archaïsme ? Comme le fait remarquer le Père Bougerol dans sa thèse sur l'espérance<sup>28</sup>, l'irascible dont la force est la vertu cardinale qui y régule les passions, était considéré essentiellement négativement jusqu'au début du XIIIe siècle comme faculté de résistance au mal. Il deviendra au contraire, notamment avec l'influence aristotélicienne, capacité de viser un bien difficile. Cet aspect conquérant de la vertu de force n'est donc pas présent dans le commentaire de Benoît XII que nous venons de lire, mais peut-être simplement pour les besoins de l'exemple. Il s'agit de montrer les différents niveaux d'exercice de la force culminant avec celle de martyrs. C'est donc bien sur cet aspect passif ou patient de la force qu'ils remportent la victoire dans leur passion. Benoît XII aurait-il été

<sup>28</sup> Jacques-Guy BOUGEROL, *La théologie de l'espérance aux XIIe-XIIIe siècles*, Paris, Études Augustiniennes, 1985.

rendu capable de nous en faire la théologie pour en avoir expérimenté quelque chose à travers la patience des moines ?

Rappelons pour conclure ces différents niveaux d'exercice de la vertu cardinale de force. Les philosophes la pratiquent à un niveau simplement naturel, endurant des maux épouvantables sans en être affectés ni surtout le montrer. Le pontife, nous l'avons vu, ne diminue en rien cet exercice naturel des vertus et en souligne même le caractère parfois héroïque surtout chez des hommes qui, ne bénéficiant pas de la grâce, ne pouvaient s'appuyer sur l'aide divine pour traverser leurs épreuves. Nous dirions qu'ils supportent l'épreuve de manière stoïque, c'est-à-dire sans se laisser entamer à l'excès par elle. Mais ceux qui bénéficient de l'aide du Saint Esprit non seulement supportent sans souffrir à l'excès, c'est-à-dire en combattant par la raison les conséquences de la passion, mais ils souffrent joyeusement selon une joie qui ne saurait leur venir de la raison, mais bien d'une aide surnaturelle. Souffrant par charité, ils sont heureux d'endurer des persécutions pour Dieu et pour leur prochain, souvenons-nous de l'exemple proposé de saint Laurent sur son grill. L'amour commence à transformer en joie ce qui n'était que souffrance, mais c'est le don du Saint Esprit qui dilate le cœur et le meut à un don de soi dans lequel la joie prend le dessus et devient parfaite. Toutefois une telle aide surnaturelle resterait extérieure et l'exercice de la force demeurerait imparfait s'il n'était transformé de l'intérieur par la grâce. Or une telle transformation atteint sa perfection, précisément dans les béatitudes chrétiennes où la souffrance est accueillie avec un tel amour et une telle joie qu'elle se transforme en exultation. Nous avons reconnu dans la vertu des philosophes un exercice humain de la force. Assisté du don de l'Esprit Saint cet exercice devient saint. Enfin, dans la perfection des béatitudes, les actes sont posés non plus humainement mais divinement. On pourrait s'interroger sur la pertinence de placer le divin au-delà du saint, songeons aux réflexions d'Emmanuel Lévinas sur le sujet<sup>29</sup>. En fait l'humain ne saurait être saint qu'en tant qu'il est sanctifié. C'est donc bien la modalité ordinaire de l'exercice de la charité qui avec l'aide des dons du Saint Esprit peut faire passer le chrétien de l'humain au divin, et ce passage serait précisément le saint comme sanctifié. Pourtant l'enseignement du Christ dans les béatitudes pointe un exercice parfait des actes moraux qui n'est plus que divin : horizon eschatologique, mais aussi anticipation de la sanctification achevée dans la résorption ou plutôt l'assomption totale de l'humain dans le divin. Bernard thématise dans le *De gratia et libero arbitrio* la résorption totale de l'amour de soi dans l'amour de Dieu au quatrième degré de l'amour, et la

---

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas, *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

renvoie précisément à l'horizon eschatologique de la résurrection du corps propre, voire à la réunion à son chef, du corps mystique du Christ au complet, c'est-à-dire au jugement dernier. Le pape cistercien n'envisage-t-il pas ici une anticipation de cette divinisation totale dans l'acte parfaitement moral accompli selon les béatitudes, en particulier par les martyrs ?

On pourra se demander ce que cette réflexion sur la force des martyrs peut encore avoir d'actuel. Craignons que dans l'état où il est parvenu et compte tenu des violences qui l'assaillent, le monde occidental ait bientôt, comme aujourd'hui les chrétiens orientaux, moins besoin de la force conquérante d'un irascible plein d'espérance s'attaquant à des biens difficiles que de la force de résistance passive des philosophes et des martyrs, non dénuée dans le cas des seconds d'une espérance mais plus eschatologique qu'encore temporelle.

Christian Trottmann, CNRS, CESR, Tours, 31 mai 2016, fête de la Visitation.