

Laval théologique et philosophique



Nature de la bénignité divine

Raymond Laflamme

Volume 19, numéro 1, 1963

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020033ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020033ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laflamme, R. (1963). Nature de la bénignité divine. *Laval théologique et philosophique*, 19(1), 22–48. <https://doi.org/10.7202/1020033ar>

Nature de la bénignité divine

Le Catholicisme avec sa doctrine sur la foi, le magistère, les sacrements, les mérites, la Vierge, etc. . . . , représente-t-il, comme religion, une main-mise de l'homme sur Dieu ou encore un effort orgueilleux visant à combler la distance infinie qui sépare la créature du Créateur? La lecture de grands auteurs protestants tels que Luther, Kierkegaard, Barth, Mehl nous a donné l'occasion de soulever cette question. Elle nous a amené par-dessus tout à réaliser, au-delà de ces implications particulières, la portée profonde du conflit qui, chez eux, oppose la nature à la grèce, la causalité seconde à la causalité première. Dans une perspective comme celle-là, la transcendance divine et son incompatibilité avec le caractère fini de la créature apparaissent si absolues qu'il ne saurait y avoir vraiment rien de commun entre l'homme et Dieu. La grèce et la nature deviennent pour lors deux causes rivales. Et nous sommes en présence d'une dualité où l'un des rivaux ne peut s'affirmer qu'en niant l'autre. Aussi bien, tout ce que nous oserions accorder à la créature sur le plan du salut équivaudrait à le soustraire à Dieu, nous rendant par là même coupables d'un crime de lèse-majesté.

Parce qu'elle heurtait de front le principe de l'harmonie entre la grèce et la nature, vérité si chère au Catholicisme, pour qui, la nature est sublimée par la surnature mais jamais détruite, la cause seconde subordonnée à la cause première mais non opposée ; cette doctrine nous a conduit au problème suivant : le souci, de soi fort légitime, d'exalter la transcendance de Dieu n'aurait-il pas fait perdre de vue à nos frères protestants un autre attribut non moins divin, celui de la bénignité? Car voilà bien une note dominante de toute l'économie du salut : « Apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri » (Tt 3 4).

Envisagée sous cet angle la doctrine catholique apparaît, à n'en pas douter, dans une nouvelle lumière ; elle se dévoile dans un de ses aspects les plus riches.

Les Saintes  critures nous manifestent la bénignité comme un trait caractéristique de notre Dieu. Or, s'il est vrai que les œuvres de Dieu portent la marque des divers attributs, elles portent aussi, cela s'impose, l'empreinte de sa bénignité. Mais en quoi au juste?

Ainsi donc notre premier article sera-t-il consacré à la notion théologique de cet attribut.

LA BÉNIGNITÉ, ATTRIBUT DIVIN

« Célébrez Yahvé, car il est bénignité ; car sa miséricorde est éternelle » est un thème des plus fréquents sous la plume de l'écrivain

sacré. Ainsi le terme grec *χρηστός* se rencontre-t-il trente-trois fois dans les Septante et sept fois dans le Nouveau Testament ; celui de *χρηστότης* revient à dix-huit reprises dans l'Ancien Testament et à huit occasions dans le Nouveau.¹ La plupart du temps il s'agit de Dieu, qu'on réfère, à sa personne, ou à son nom, à ses commandements ou à ses bienfaits.

La bénignité se dévoile même comme étant un attribut caractéristique de Dieu. « Yahvé est bénignité » (Ps 25 s. Na 1 7), « son nom n'est que bénignité » (Ps 52 2). Si bien qu'il se répand en bienfaits de toutes sortes. Il « couronne l'année des dons de sa bienveillance et l'abondance ruisselle sous ses pas » (Ps 65 12). Dès qu'il ouvre la main, tous se rassasient de ses biens (Ps 104 28). Père des orphelins, défenseur des veuves, il donne une maison aux délaissés, rend aux captifs la liberté et la joie. Quand son peuple traversait le désert, il marchait devant lui, pour le conduire dans un pays que sa bénignité lui avait préparé (Ps 68 11). C'est encore poussé par cette miséricordieuse bonté que Yahvé se penche vers les petits, qu'il se porte aux secours de ceux qui l'invoquent (Ps 86 5) et accueille avec douceur l'homme qui se réfugie auprès de lui (Ps 34 9). « Qu'elle est grande la bénignité qu'il réserve à ceux qui le craignent, qu'il témoigne aux enfants des hommes, à ceux qui se confient en lui » (Ps 31 20).

Ainsi donc la bénignité divine est tout à la fois faite de bienveillance, de miséricorde, de douceur et de paternelle sollicitude. Au surplus, elle s'avère pleine de condescendance. En effet, quand Dieu nourrit son peuple, c'est avec l'aliment des anges, et du ciel c'est un pain tout préparé qu'il leur envoie sans se lasser, un pain procurant toute jouissance et s'accommodant à tous les goûts. Aussi est-il dit au livre de la Sagesse (Sg 16 21) que cette manne céleste manifestait la bénignité divine par cela même qu'elle s'accommodait au désir de celui qui l'emportait et se transformait en ce que chacun voulait.

Mais il faut attendre jusqu'à l'Incarnation pour avoir de cet attribut une manifestation suprême. Écoutons saint Paul là-dessus : « Mais lorsque la bénignité et l'amour pour les hommes de notre Sauveur Dieu furent manifestés, ce n'est pas par les œuvres dans la justice que nous avions faites, mais selon sa miséricorde qu'il nous a sauvés » (Tt 3 4). Et c'est afin de montrer aux siècles à venir les trésors surabondants de sa grâce et de sa bénignité envers nous dans le Christ Jésus, que Dieu riche en miséricorde, poussé par la grande

1. Cf. *Revue Biblique*, 1947, t.LIV, p.321. L'éminent exégète, le R.P. C. Spicq, y fait une remarquable étude sur le sens et les emplois de ce mot dans la Bible. Du même auteur, cf. *Agapè dans le nouveau testament*, t.III, Paris (Gabalda), 1959, p.22 ; *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul* (lectio divina 4), Paris, (éditions du Cerf) 1954, pp.174 et sq. Cf. aussi L. R. STACHOWIAK, *Chrestolès. Ihre biblisch-theologische Enturicklung und Eigenart*, Fribourg, Stud., XVII, 1957.

charité dont il nous a aimés, nous a rendu la vie avec le Christ, nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir dans les cieux (Ep. 2 4-7). Œuvre de bénignité en effet que l'Incarnation du Verbe divin, car « lui qui possédait la condition divine, n'a pas considéré son égalité avec Dieu comme un bien jalousement gardé, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la nature d'esclave et en devenant semblable aux hommes ; et reconnu comme homme par tout ce qui paraissait de lui, il s'humilia encore en se faisant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix » (Ph 2 5-9).

Pour saint Paul, l'Incarnation est œuvre d'amour et de miséricorde, mais elle est appropriée par-dessus tout à la bénignité divine. « C'est même en fonction de cet attribut, écrit le Père Spicq, que saint Paul conçoit tout le plan du salut ».¹ Le Christ nous est dévoilé comme le fruit et l'incarnation de la bénignité divine : « toute sa vie sur terre sera une épiphanie de quelque trente-cinq années de douce bonté miséricordieuse, bienfaisante, notamment dans le tendre accueil qu'il réservait aux foules indiscretes (Lc 9 11), aux pécheurs repentants (Lc 7 37-50), l'invitation qu'il adressait aux cœurs las et trop chargés (Mt 11 28), la prédilection qu'il montrait pour les pauvres, les miracles qu'il opérait en faveur des malades et des infirmes, la commisération qu'il témoignait pour toutes les détresses. La bénignité est certainement le trait dominant de la physionomie du Christ, le caractère le plus visible de son ministère ».² Au reste, il le dira lui-même, son joug en est un de bénignité (Mt 11 30). « Il n'a rien d'un tyran, dur à ses disciples, qu'il voudrait orgueilleusement dominer. Ce Dieu est homme et le plus humain des hommes, condescendant et bienfaisant. Son école sera vraiment le repos des âmes fatiguées et accablées. « Car mon joug est doux et mon fardeau léger . . . » il y a des jougs de fer qui écrasent, et des jougs agréables (*χρηστοι*) qui n'accablent ni ne meurtrissent. »³ Celui du Christ est de cette catégorie.

La liturgie de l'Église pas plus que l'Écriture n'a manqué de souligner cet attribut en Dieu. Il en est fait constamment mention soit pour le louer, le bénir, le célébrer, soit pour le remercier, soit pour l'implorer. Si bien qu'il ne fit aucun doute qu'« il y a en Dieu bénignité souveraine, sainte et juste ».⁴ On conçoit du reste que Dieu étant souverainement *Agapè*, possède éminemment cette perfection inhérente à la charité, la bénignité (1 Co 13 4).

1. *Revue Biblique*, loc. cit. ; cf. aussi SPICQ, *Spiritualité Sacerdotale d'après saint Paul*. Paris (Éditions du Cerf), 1954, p.179.

2. SPICQ, *ibid.*, p.180.

3. A. PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, t.IX, Paris 1950 (Letouyez et Ané), p.150.

4. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad Litteram*, L. I., c.5, Migne, v. XXXIV, col.250.

LA BÉNIGNITÉ, ATTRIBUT DISTINCT

La bénignité peut sembler à première vue synonyme de bonté, de miséricorde, de libéralité ou de douceur. L'investigation de son *quid* apparaîtra à certains esprits superficiels comme étant une subtilité vaine, une affaire de mots sans importance. Après tout Dieu ne possède-t-il pas toutes les perfections dans la plus absolue simplicité de nature? Et par surcroît nombre de ces attributs ne sont-ils pas à la fois et indistinctement mis en œuvre dans le même agir divin? Pourquoi, dès lors, avoir cure de les distinguer? . . . À ce compte-là, il y a lieu de se demander pourquoi l'Écriture elle-même multiplie les noms divins et pourquoi elle ne rattache pas la punition de l'indigne à la miséricorde divine et le pardon du pécheur à la justice? Nous le verrons : à moins de méconnaître les conditions et les limites de notre intelligence d'une part, et la transcendance des réalités divines de l'autre, il faut maintenir la distinction des noms divins. Car malgré la simplicité de Dieu, force nous est de multiplier les noms et les *rationes* si tant est que nous voulions prendre de lui une connaissance moins confuse. Rappeler brièvement ici cette doctrine n'est sans doute pas superflu.

a) *Multiplicité des noms divins :*

Le mot est une œuvre d'art, un *artificiatum*. Institué par la raison pratique il est ordonné à notifier l'intelligence ou spéculative ou pratique. Il relève donc immédiatement de l'intelligence comme de sa cause efficiente et de sa cause finale.¹

Le mot se trouve ainsi relié immédiatement non pas à la réalité, mais bien à l'intelligence de cette réalité, et sa signification réfère directement au concept que l'intelligence a de la chose.²

Or pour peu qu'on considère l'intelligence humaine en regard des intelligences supérieures, elle nous apparaît grevée de multiplicité. En effet, plus une intelligence est sublime, plus elle est unifiée et s'étend à la fois à plus d'objets, d'où son universalité plus grande. Et c'est pourquoi l'intelligence divine a une connaissance distincte de toute chose dans un médium unique de connaissance, à savoir : l'essence de Dieu.³ Sur le même principe, saint Thomas fonde la hiérarchie des intelligences angéliques : « Pour appréhender l'univers intelligible,

1. S. THOMAS, *De Verit.*, q.4, a.1. « Et ideo quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote, exterioris causa efficiens et finalis. »

2. S. THOMAS, *Ia*, q.13, a.1 ; *De Pot.* q.7, a.6 ; *In I Periherm.*, lect.2, n.9 (Marietti) ; *In V Metaph.*, lect.5, n.824 (Marietti) ; *Ia*, q.13, a.5, ad 1.

3. S. THOMAS, *In I Sent.*, prolog., q.1, a.2.

un ange a besoin de similitudes d'autant moins nombreuses qu'il est lui-même plus élevé. »¹

Et plus on descend dans la hiérarchie angélique, plus on accède à une multiplicité de *speciès* et partant, à une connaissance moins simple et moins universelle.

Si bien que la note dominante du degré infime dans l'ordre des intelligences sera la division, la diversification de la lumière, l'éparpillement et la multiplicité au sein du connaître,² et que, dans l'ordre d'une connaissance abstractive, telle la nôtre, avoir des choses une connaissance commune et universelle équivaldra à les connaître confusément et imparfaitement. Car la perfection de notre connaître croît pour une part, dans le sens d'une particularisation cernant la réalité de plus en plus près.³

Quoi d'étonnant dès lors à ce que la connaissance que nous avons des réalités divines soit liée à la multiplicité. Certes, Dieu est tout à fait simple ; il n'y a place dans sa nature pour aucune composition ni division ; aucune multiplicité n'y est compatible. Il reste que la connaissance que nous avons de lui ici-bas ne saurait posséder la même prérogative.

Cela tient à la fois de la transcendance divine et de la faiblesse de l'intelligence qui est nôtre. En face de la réalité divine, toutes les représentations d'une intelligence créée et par surcroît tributaire du sens s'avèrent déficientes, chacune ne pouvant exprimer adéquatement cette réalité ineffable. Pour suppléer dans une certaine mesure à cette lacune, on est réduit dès lors à multiplier les similitudes et les noms. Pareille diversité constitue, on le voit, une tentative ordonnée à combler une inadéquation radicale entre la réalité divine et les représentations intentionnelles que nous nous en faisons. Au reste, le procédé est commun. En dialectique, par suite d'une certaine disproportion entre le probable et l'intelligence, ne doit-on pas multiplier les arguments, alors qu'en matière nécessaire une seule démonstration dûment efficace, suffit à vaincre totalement la raison ?⁴

N'est-ce pas également une raison analogue qui, sur le plan entitatif, rend compte de la multiplicité des créatures et de leur distinction ? Cette distinction des êtres entre eux ne relève pas du

1. S. THOMAS, *Ia*, q.55, a.3 : « Quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. »

2. S. THOMAS, *Ia*, q.89, a.1 ; *De Verit.*, q.8, a.10, ad 3 ; *Ia*, q.55, a.3, ad 3 ; *In Lib. De Div. Nom.*, c.III, lect. unic. n.251, (Marietti).

3. S. THOMAS, *Ia*, q.85, a.3. « Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam . . . »

« Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali est habere cognitionem de re minus communi. »

4. S. THOMAS, *De Virt. in comm.*, q. unic., a.9, ad 11 ; *In IV Metaph.*, lect.4, n.574.

hasard. Loin d'être accidentelle elle entre dans le dessein du Créateur même. Si Dieu projette les choses dans l'existence, ce n'est pas par utilité mais, c'est afin de répandre au dehors sa bonté et de la signifier à travers elles. Mais il arrive qu'une seule créature ne suffit pas à représenter adéquatement les trésors de cette infinie bonté. Pareille inadéquation sera comblée jusqu'à un certain point par la diversité des êtres, chacun exprimant, par cela même qui le distingue d'un autre, quelque chose de la perfection divine.¹

Bref, la multiplicité et la diversité des êtres créés sont voulues par le Créateur comme expression moins inadéquate de sa bonté. Et quoique tout à fait simple en soi, cette divine bonté se diversifie pourtant quand elle procède dans les créatures. Il en va de même de la nature divine, dès lors qu'elle devient objet de notre connaissance.² Si bien que les *intentiones* multiples que nous nous faisons d'elle, encore que subjectées dans l'intelligence, se fondent toutes dans la réalité divine : elles y sont mesurées et vérifiées. Dans la mesure par conséquent, où les noms divins réfèrent à l'intelligence et entendent signifier des aspects divers de la divinité ils ne sont pas synonymes.³

b) *Importance de distinguer :*

Sur le plan de l'agir humain plusieurs vertus peuvent concourir, en même temps à la production d'un seul et même acte vertueux. Un acte surnaturel d'aumône, par exemple, relève et de la charité, et de la libéralité, et de la miséricorde.⁴ Le soldat qui défend sa patrie fait œuvre de force, mais aussi de justice légale et d'obéissance.⁵ Est-ce à dire que la justice, l'obéissance et la force sont des vertus identiques ? Pas du tout, car tout autre est le rapport de l'acte à l'une ou l'autre de ces vertus. « Nihil prohibet, écrit saint Thomas, duas speciales rationes, ad quae speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere. »⁶

Cicéron tout rhéteur qu'il était a bien vu ce point lorsqu'il écrit : « Cette liaison, dit-il, cette union intime des vertus n'empêche pas que la philosophie ne les distingue d'un certain point de vue. En

1. S. THOMAS, *Ia*, q.47, a.1. « Dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas, et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia : nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. »

2. S. THOMAS, *In I Sent.*, dist.2, q.1, a.3.

3. S. THOMAS, *Ia*, q.13, a.5 ; *In I Sent.*, dist.2, q.1, a.3.

4. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.31, a.1, ad 2 ; ad 3 ; q.32, a.1, c. ; ad 4.

5. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.104, a.2, ad 1.

6. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.104, a.2, ad 1.

dépît de leur connexité, si mêlées qu'elles soient, participant toutes les unes des autres, chacune a cependant sa fonction propre . . . »¹

Dans les œuvres de Dieu il n'en va pas autrement. Certaines d'entre elles engagent tout ensemble plusieurs attributs divins. L'Incarnation apparaît bien, en effet, comme étant à la fois, œuvre de miséricorde, de bonté, de charité et de bénignité divines. Mais ce fait ne nous donne aucun droit de les confondre, car ces attributs interviennent sous des rapports autres. D'où la nécessité de distinguer ce en quoi tel effet divin ressortit à tel ou tel attribut, sans quoi on verserait dans une confusion babélique.

Le principe : « oportet qui intelligit ab aliis distinguat »² demeure ; la distinction est tout à fait requise à la perfection du connaître. La perfection de l'amour au contraire peut s'accommoder d'une connaissance confuse. Quand il porte sur des biens limités, il arrive même que l'amour diminue en proportion de la qualité de la connaissance.³

Au reste, à l'origine de toute erreur il y a une absence de distinction. « La similitude est la mère de la fausseté », de dire saint Augustin ;⁴ « elle est à l'origine de l'erreur », d'ajouter saint Thomas.⁵ Aussi, la déception est-elle rattachée à l'imagination,⁶ dont c'est le propre dans l'ordre des facultés sensibles de saisir le τὸ ὅμοιον. « La raison, affirmait Schelley, respecte les différences et l'imagination, les similitudes des choses. »⁷ Pour se complaire dans le commun, sans discerner le dissemblable, c'est-à-dire le propre de chaque chose, on est conduit à l'erreur.⁸ Les Anciens, pour ne mentionner qu'eux, nous en fournissent des exemples frappants. Ainsi, n'ayant pas

1. CICÉRON, *Du bien suprême et des maux les plus graves*, L.V, c.23 (Garnier), Paris, p.389.

2. S. THOMAS, *In IV Metaph.*, lect.7, n.615.

3. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.27, a.2, ad 2. « Aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitionis enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quae secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquis plus amat quam cognoscatur : quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. »

4. S. AUGUSTIN, *Soliloques*, L.II, c.6, n.10.

5. S. THOMAS, *De Verit.*, q.1, a.10, ad 6 ; *Opusc. Phil.*, *De Fallaciis*, c.IV (Marietti).

6. S. THOMAS, *Ia*, q.54, a.5 ; *I Contra Gentes*, c.4, c. finem.

7. SCHELLEY, *A Defense of Poetry*, dans *Schelley's Prose Works*, vol.II (Fine-Paper, éd.) 1912, p.1. La même idée se retrouve exposée par J.-J. DENONAIN (*Terme et forme de la poésie métaphysique*), PRESCOTT (*The Poetic Mind*).

8. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.57, a.6, ad 3 : « Distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. »

discerné suffisamment l'intelligence du sens,¹ ni distingué entre le mode de recevoir de l'une et de l'autre,² les premiers philosophes ont erré sur la nature de l'âme raisonnable et de sa connaissance. Ils ont vu, certes, des éléments communs au sens et à l'intelligence, mais ils n'ont pas su distinguer. Le cas de ceux qui ont posé une certaine matière spirituelle chez les anges est identique. Parce qu'il y a similitude entre potentialité et matière, et que, d'autre part, il y a potentialité chez l'ange, ils ont cru « *non valentes transcendere imaginationem* » devoir intégrer dans la nature angélique une matière spirituelle.³ La bénignité désigne un attribut divin distinct. En déterminer le propre s'avère donc nécessaire.

* * *

D'ailleurs le procédé de saint Thomas doit nous servir de cause exemplaire. Un lecteur ne peut s'empêcher de remarquer avec quel souci l'Aquinat s'applique à montrer au sein des similitudes que certaines vertus ont entre elles les particularités qui les distinguent. Une étude exhaustive sur le sujet est étranger à notre propos ; nous nous limiterons donc à quelques exemples.

La mansuétude et la clémence, voilà bien deux vertus qui entretiennent entre elles une parenté marquée. Elles sont néanmoins distinctes. La mansuétude, précisera notre Docteur, refrène les impulsions intérieures de colère, cependant qu'il ressortit directement à la clémence de modérer la punition extérieure.⁴ Toutes deux concourent à un seul et même acte, néanmoins dans une considération propre on ne saurait les identifier.

De même en est-il des vertus de libéralité, de charité, de miséricorde. Qu'un poète ou un rhéteur parle indistinctement de l'une pour l'autre, on n'aurait cure de lui en faire grief ; mais qu'un théologien ne les distingue pas, on ne saurait l'en excuser. Là encore, saint Thomas, va assigner ce qui constitue le propre de chacune.⁵

L'obéissance est un autre cas qui prête à confusion. Considérée communément, c'est une vertu générale ; elle recouvre tout objet de précepte, par conséquent les actes de n'importe laquelle vertu. Mais à proprement parler, c'est une vertu à part portant sur un objet spécial et déterminé.⁶

1. S. THOMAS, *Ia*, q.84, a.2 ; *Ia*, q.50, a. 1.

2. S. THOMAS, *In I De Anima*, lect.4, n.43 (Marietti).

3. S. THOMAS, *Opusc. theol.*, *De Subst. Separatis*, c.VII ; *Ia*, q.50, a.1. Cf. SAINT ALBERT, *In II Metaph.*, c.12, *Opera Omnia*, t.XVI, p.1 (Geyer) Aschendorff Münster, 1960, p.103.

4. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.157, a.1.

5. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.31, a.1, ad 2 ; q.32, a.1, ad 4.

6. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.104, a.2, ad 1 ; q.4, a.7, ad 3.

Enfin, un dernier exemple retiendra notre attention de par la connexion qu'il a avec l'investigation que nous poursuivons. Il s'agit en effet d'attributs divins. Art divin, disposition, providence, gouvernement divin, loi éternelle, sont tous des noms qu'on applique à Dieu. Leur affinité se voit tout de suite. Entendent-ils signifier exactement la même chose? Un esprit aussi pénétrant que celui du Docteur Angélique, se garde bien de les confondre. Dans les choses, explique-t-il, on peut considérer deux ordres : le premier, selon qu'elles originent de leur principe ; le second, selon leur ordonnance à la fin. La disposition appartient à cet ordre suivant lequel les êtres procèdent de leur principe : on les dit en effet disposés dans la mesure où ils sont répartis par Dieu à des échelons divers, tel un artisan qui distribue diversement les parties de son édifice. Mais la providence implique l'ordre à la fin. Et pour autant, elle diffère de l'art divin et de la disposition. Car, l'art divin se dit en référence à la production des choses ; la disposition réfère à l'ordre au sein des œuvres produites ; la providence, à l'ordre en regard de la fin de l'œuvre.¹ Le gouvernement divin et la loi éternelle concernent également l'ordonnance des êtres à leur fin ; il y a quand même une différence : tandis que la providence est en Dieu le plan de l'ordre des choses à leur fin, le gouvernement en est l'exécution.² D'autre part, par loi éternelle, l'intelligence humaine entend signifier quelque chose d'antérieur à la providence à la manière d'un principe vis-à-vis la conclusion.³

Tous ces exemples ont ceci de semblable : ils manifestent chez le saint Docteur une recherche constante de connaissance distincte. Le commun dans les choses ne saurait satisfaire un esprit en quête de vérité ; il faut aller jusqu'à l'élément distinctif et propre de chacune. Pareille façon de procéder doit nous être à modèle, si tant est que notre docilité à saint Thomas ne se confine pas à l'aspect matériel de l'écrit, mais pousse plus avant jusqu'au mode de procéder lui-même.

LE « COMMUN » DE LA NOTION DE BÉNIGNITÉ

Dans l'investigation du *quid* d'une réalité, il importe d'abord de dégager les divers éléments qui intègrent la notion. Il y a là, en effet, tout un passage de la puissance à l'acte, du confus au distinct, qu'il s'agit d'opérer. Ce passage s'effectue par l'analyse, la division de la *ratio* signifiée par le nom. Car, le mot contient les *intentiones animae* et il a raison de tout indistinct. Si bien que sa vertu se

1. S. THOMAS, *De Verit.*, q.5, a.1, ad 9.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.22, a.1 ; ad 2.

3. S. THOMAS, *De Verit.*, q.5, a.1 ; ad 6.

dévoile dans la proportion même où on l'analyse et le divise en acte.¹ Sous une *ratio* il s'en cache plusieurs autres, et, la connaissance de ces autres *rationes* est requise pour saisir toute la vertu spirituelle du mot qui les contient.

Notre mode de procéder consistera donc à distribuer d'abord les divers éléments inclus dans la notion et l'attribut de bénignité, puis, à en déterminer le « propre ». Dans la recherche du « commun », l'étymologie du mot s'avère très révélatrice : elle représente un ressourcement du mot à son origine et constitue pour autant un excellent principe de manifestation.²

Le nom bénignité vient du latin *benignitas* et traduit le terme grec *chrèstotès* (χρηστότης). *Chrèstotès* signifie en premier lieu « ce dont on peut se servir » (*useful, suitable*), et se dit d'objets et de personnes. Il désigne des objets de bonne qualité, plaisants, agréables, faciles à porter,³ accommodés, adaptables.⁴ Ainsi le joug du Christ est-il dénommé *chrèstos* parce que bien conditionné et ne comportant rien qui soit susceptible de blesser ou d'écorcher le cou.⁵ Appliqué aux personnes, il dénote tour à tour des qualités de bonté, de dévouement, de serviabilité, d'obligeance, d'empressement, et de bienfaisance.⁶ Plus spécialement, il exprime cette qualité qui rend *bene tractabilis*,⁷ c'est-à-dire d'un abord facile, accessible, accueillant.

Le terme latin le plus adéquat pour rendre le sens du *chrèstos* grec est *benignus*. Certains le font dériver de *bonus gignendus* qui, étymologiquement, signifie « d'un bon naturel »⁸ ; d'autres le rattachent à *bonus ignis*, voyant là une indication du caractère intense et spontané de l'amour dont procède la bénignité. Quoi qu'il en soit de son étymologie latine, l'équivalence du mot est heureuse ; on y retrouve les nuances de bonté, de bienveillance, d'empressement, de condescendance, de douceur, du *chrèstos* grec.

1. S. THOMAS, *Ia*, q.106, a.1 ; q.111, a.1 ; Analogie avec l'illumination angélique : les *species* de l'ange supérieur trop universelles pour être saisies distinctement par l'inférieur, lui sont dévoilées par la division.

2. S. THOMAS, *In I Polit.*, lect.1, n.16 (Marietti) : « In omnibus enim, ita videmus quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplare veritatem. »

3. W. F. ARNDT & F. W. GINGRICH, *A Greek English Lexicon of the New Testament*, 4^e édition, Cambridge, 1957, au mot *χρηστός* ; Henry George LIDDELL et Robert SCOTT, *A Greek English Lexicon*, Oxford (Clarendon press), édition de 1958, aux mots *χρηστός* et *χρηστότης*.

4. M. PECHENINO, *Vocabolario Greco-Italiano*, Torino, 1887.

5. TRENCH, *Synonyms of the New Testament*, London 1901, p.217 et sq : « Christ's yoke is Chrèstos as having nothing harsh or galling about it. »

6. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, 6^e édit., Paris, 1910.

7. F. ZORELL, S.J., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris (Lethielleux) 1931.

8. C. SPICQ, *loc. cit.* ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^e édit., Paris (librairie Klincksieck), 1959, au mot *bonus*.

Cicéron, pour sa part, l'identifie à la bienfaisance et à la libéralité.¹ Ainsi, dira-t-il dans le *De Officiis* : « Justitia . . . et huic conjuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet » ; ailleurs : « Deinceps ut erat propositum de beneficentia ac de liberalitate dicatur, qua quidem nihil est natura hominis accommodatius, sed habet multas cautiones. Videndum est enim primum, ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videtur fieri, et ceteris ne major benignitas sit quam facultates : tum ut pro dignitate cuique tribuatur. »² Dans le *De Natura Deorum*,³ il loue la bénignité de la nature : « Sed illa quanta benignitas naturae, quod tam multa ad vescendum, tam varia tamque jucunda gignit, neque ea uno tempore anni, ut semper et novitate delectemur et copia. » La libéralité de la nature comporte ici, outre un aspect de largesse, une nuance de condescendance à notre endroit. Du reste, il le dira par ailleurs : « Largitio quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit. »

Sénèque a sur la bénignité des pages vraiment merveilleuses. Il s'attache particulièrement à en souligner les traits de douceur et d'affabilité. Certaines valent d'être citées au long tant elles touchent avec justesse les caractéristiques de la bénignité, dont tout bienfait doit être enveloppé. « D'immenses bienfaits ont parfois été gâtés par le silence qui les accompagnait ou par les mots trop lents à sortir et qui donnaient l'impression d'une humeur ennuyée et maussade parce que l'on promettait de l'air dont on refuse. Comme il vaut mieux joindre la bonté du langage à la bonté des actes et par quelques paroles de politesse et de bienveillance donner du prix à un service effectif (praedicatione humana *benigna*que commendare quae praestes).⁴ » Mais la plupart des hommes, déplore l'auteur, font haïr leurs bienfaits par suite de la dureté des paroles et de l'arrogance qui les accompagnent.⁵ Il s'emporte même contre cette espèce de bienfaiteurs et trace un admirable portrait de l'homme empreint de bénignité : « Voilà pourquoi j'aime à demander à ces gens pourquoi ils cambrent si fort leur taille, pourquoi cet air, cette physionomie contraires à leur nature, au point qu'ils aiment mieux porter un masque qu'un visage humain. Les dons qui plaisent sont ceux qu'on fait avec une expression de bonté ou tout au moins de douceur et de paix, qui tout en venant de plus haut que moi, n'ont pas été pour l'auteur

1. Cf. A. PITTET, *Essai d'un vocabulaire philosophique de Sénèque* (Les Belles-Lettres), Paris, 1937, p.136.

2. CICÉRON, *De Officiis*, I, 7, 20, *Op. Omnia*, t.IV, p.2 (Orellius) Turici, 1828 ; *Ibidem*, *De Off.*, I, 14, 42.

3. CICÉRON, *De Natura Deorum*, II, 53, 131, *Op. Omnia*, t.IV, p.2, p.81.

4. SÉNÈQUE, *De Beneficiis*, II, 3, 1, traduit par F. Préchac (Belles-Lettres), Paris, 1926.

5. *Ibid.*, I, 7, 20.

*l'occasion de me mettre triomphalement sous ses pieds, mais de montrer toute la générosité (bénignité)*¹ dont il était capable et de *descendre à mon niveau*, de dépouiller son présent de tout appareil fastueux, de guetter le moment favorable, il est vrai, mais pour me venir en aide à point nommé et non de préférence à un moment de détresse. »²

Le portrait de la bénignité que nous trace ici Sénèque ne s'ajuste-t-il pas adéquatement à la physionomie du Verbe fait chair. L'idée nous vient immédiatement de le mettre en parallèle avec le « *Quae cum forma Dei esset non rapinam . . .* » de saint Paul (Ph 2 5), et cet autre texte de l'Apôtre : « *Apparuit benignitas salvatoris nostri* » (Tt 3 4).

Pour Sénèque on a le fait d'une vertu achevée et d'une bénignité authentique chez le donateur quand celui qui s'en retourne peut se dire : « *J'ai fait aujourd'hui un gain sérieux, j'aime mieux avoir eu la chance de trouver un homme comme lui que si le gain en question me fût, même centuplé, arrivé par une autre voie ; des sentiments comme les siens seront toujours au-dessus de la reconnaissance que je pourrai lui témoigner.* »³ On le voit, la bénignité revêt une excellence particulière ; chez le donateur elle est à proportion de la perfection de la bienfaisance, qu'elle revêt de douceur et de condescendance.

Isidore définit la bénignité en soulignant à la fois son double caractère de spontanéité et de douceur. L'homme qui possède cette qualité est « un homme disposé à faire du bien spontanément et de commerce affable ». Ainsi la bénignité se rapproche-t-elle de la bonté, qui elle aussi est disposée à la bienfaisance. Elle en diffère toutefois. La bonté peut faire du bien mais en apparaissant sévère ; elle peut se répandre en bienfaits mais sans y joindre cette suavité dans les rapports, ni attirer tout le monde par sa douceur. Il arrive en effet qu'on soit généreux, serviable même ; mais la manière d'agir est gauche, rude ; on donne de l'air dont on refuse. Le *benignus vir* se singularise précisément par la douceur et l'affabilité qu'il déploie au sein du bienfait.

Non autem multum distat benignus a bono, quia et ipse ad beneficiendum videtur expositus. Sed in eo differt, quia potest bonus esse tristior et bene quidem facere et praestare quod poscitur non tamen suavis esse novit consortio. Benignus autem sua cunctos nobis invitare dulcedine.⁴

1. Texte latin : « *quae cum daret mihi superior, non exultavit supra me, sed quam potuit benignissimus descenditque in aecum et detraxit muneri suo pompam* ».

2. *Ibid.*, II, 13, 2.

3. *Ibid.*, II, 3, 3.

4. ISIDORE, *Originum sive Etymologiarum Libri*, L. X., ad litt. B.

Saint Jérôme dans son commentaire sur l'*Épître aux Galates*,¹ avait déjà adopté la même définition y ajoutant toutefois une nuance :

Benignitas sive suavitas, quia apud Graecos *χρηστότης* utrumque sonat, virtus est lenis, blanda, tranquilla, et omnium bonorum apta consortio, invitans ad *familiaritatem sui*, dulcis alloquio, moribus temperata.

Outre l'aspect douceur, le saint Docteur souligne le caractère de familiarité, d'humanité, fruit d'une certaine retenue dans son comportement.

* * *

Venons-en maintenant à saint Thomas d'Aquin. Disons-le, il ne se trouve dans ses œuvres, ni une question, ni même un article, qui seraient consacrés expressément à l'étude de la bénignité. À plusieurs reprises cependant, il en est fait mention dans des passages que nous reproduirons et analyserons.

Le mot entend dénoter tout d'abord un amour intérieur intense, un amour qui se répand en dons autour de soi. « Benignitas est amor interior profundens bona ad exteriora. »² C'est un *agapè* tourné vers le prochain. On aurait tort toutefois de l'identifier à la bonté. Tandis que celle-ci se tient dans l'ordre d'intention, celle-là se situe en plein au plan de l'exécution :

Ad id autem quod est extra hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem, quantum ad voluntatem benefaciendi. Secundo, quantum ad beneficentiae executionem. Et ad hoc pertinet benignitas : dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris facit fervere ad benefaciendum proximum.³

La bénignité suppose nécessairement la bonté ; elle en procède. Elle connote en outre un rapport à l'efficience, à l'exercice du bienfait. Saint Thomas revient sans cesse sur cette distinction ; à preuve ces quelques textes :

Bonum autem conveniens secundum activam vitam quod delectationem facit est etiam in affectu, secundum quod homini omne bonum complaceat sui et alterius : hoc enim est hominem dulcem habere animum, et sic est « bonitas », Glossa « dulcedo animi », et in ordine ad effectum, secundum quod homo est *bene communicativus* suorum ad alios ; et sic est *benignitas*.⁴

Dans son commentaire sur l'*Épître aux Galates*,⁵ la même distinction revient :

1. S. JÉRÔME, *In Epist. ad Gal.*, L.III, c.5, Migne, t. VII, n.511, p.447.
2. S. THOMAS, *In Epist. ad Tit.*, (3 3), lect.1, n.88 (Marietti).
3. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.70, a.3.
4. S. THOMAS, *In III Sent.*, dist.34, q.1, a.5 (Lethielleux), n.143.
5. S. THOMAS, *In Epist. ad Gal.*, (5 22), lect.6, n.332.

Sic ergo quantum ad proximum perficit primo quidem a corde per rectam et bonam voluntatem. Et quantum ad hoc dicit *bonitas*, idest rectitudo et dulcedo animi . . .

Secundo vero in opere, ut scilicet sua communicet proximo et quantum ad hoc dicit *benignitas*, idest, largitas rerum. II Co 9 7 : *Hilarem datorem*, etc. *Benignitas* enim dicitur quasi bona igneitas, quae *facit hominem fluere* ad subveniendum necessitatibus aliorum.¹

Elle revient également lors du commentaire du *charitas benigna est* de l'Épître aux Corinthiens :²

Quantum ad operationem bonorum, subdit *benigna est* ; *benignitas* autem dicitur quasi bona igneitas, ut scilicet sicut ignis liquefaciendo effluere facit, ita *charitas* hoc efficit, ut bona quae homo habet, non sibi soli retineat sed ad alios derivet.

Il ressort nettement de ces textes du Docteur Commun que la *bénignité* est autre qu'une complaisance purement affective dans le bien du prochain ; toute tournée vers l'œuvre, elle préside à l'application du bienfait qu'elle revêt d'un mode spécial. Déjà, nous sommes en mesure d'en percevoir certains traits. Car l'homme qui la possède est *bene communicativus suorum ad alios* ; il est coulant quand il s'agit de subvenir aux nécessités d'autrui ; spontanément il se porte aux secours des autres et se répand en bienfaits. Spontanéité et libéralité intègrent donc à titre d'éléments communs la raison de *bénignité*.

D'autres passages de l'Aquinat vont nous permettre de préciser davantage. Nous empruntons le premier d'entre eux au *Commentaire sur l'Épître à Tite*. Il y veut ouvrir le sens de la lettre de l'Apôtre, évoquant l'épiphanie de la *bénignité* divine dans l'Incarnation : « Apparuit *benignitas* et *humanitas* salvatoris nostri. »³

L'œuvre de notre salut, dit le saint Docteur, s'enracine dans l'*agapè* divine comme dans sa cause. Cette charité, saint Paul nous la décrit d'abord « quantum ad affectum » et, en second lieu « quantum ad effectum ». *Benignitas* désigne donc ici l'intensité de l'amour intérieur de charité d'où procède, à titre d'effet et de manifestation extérieure, l'*humanitas* du Sauveur.

Benignitas est amor interior, profundens bona ad exteriora. Haec ab aeterno fuit in Deo, quia amor ejus est causa omnium . . . Sed hoc quandoque non apparebat . . . Sed per effectum apparuit, quod designatur cum dicit *humanitas*.

Du terme *humanitas*, l'auteur apporte une double interprétation. Car on peut l'entendre pour signifier la condition proprement humaine

1. *Ibid.*

2. S. THOMAS, *In I Epist. ad Corinth.*, (13 3), lect.2, n.773.

3. *In Epist. ad Tit.*, (3 4), lect.1, n.88.

épousée par le Verbe de Dieu « quanto Deus ex benignitate est homo factus » ; il peut aussi désigner la philanthropie d'un Dieu qui, par condescendance, subvient extérieurement à notre misère : « Unde humanum esse est condescendere . . . Sic Deus condescendit nostris defectibus. » ¹

La notion de bénignité, qui, pour saint Thomas, contracte celle de bonté par le rapport immédiat qu'elle connote à l'exécution du bienfait, nous apparaît dans ce commentaire avec une précision nouvelle. Car, s'il rattache l'*humanitas* du Sauveur à la bénignité, comme à sa racine, c'est que le mot *humanitas* oriente la pensée vers le don du Verbe s'assimilant à la condition de l'homme par condescendance pour sa misère.

Mais cette idée ressort plus nettement dans les trois textes suivants tirés du *Commentaire sur le traité des Noms Divins de Denys* ; leur lumière est telle qu'ils valent d'être reproduits ici dans leur intégrité.

Dans le premier, il est question de la communication de l'ineffable vérité divine aux créatures :

Nec tamen ita communicatur ejus cognitio aliis sicut ipse seipsum cognoscit, sed ipse *collocans*, idest firmiter conservans *singulariter in seipso supersubstantialem radium*, idest supersubstantialem veritatis suae cognitionem sibi soli reservans, *superapparet*, quasi dicat sursum apparet, *benigne*, quasi non ex necessitate sed ex gratia, *proportionalibus illuminationibus*, idest secundum proportionales, uniuscujusque existentium, quasi dicat : suae bonitatis ratio hoc habet ut, reservato sibi quodam cognitionis modo qui sibi est singularis, communicet inferioribus ex sua gratia, aliquem modum cognitionis, secundum suas illuminationes, quae sunt secundum proportionem uniuscujusque.²

La bénignité divine fait que Dieu, tout en se réservant un mode de connaissance tout à fait singulier, se communique libéralement aux inférieurs conformément à la condition de chacun.

Le second texte a trait à l'Incarnation du Verbe, manifestation suprême de cet attribut divin :

Divina Scriptura laudat Deitatem sicut *benignam*, differenter tamen a praedictis nominibus (Unitas, Trinitas, Causa, Sapiens, Pulcher). Nam secundum praedicta nomina, laudatur Deus, in quantum non communicabat sua ; benignus autem laudatur in quantum in opere Incarnationis ; *in*

1. S. Thomas rejoint ici cette nuance de condescendance, de « conduite bienveillante à l'égard des captifs » que donne Démosthène à la philanthropie parlant des « rachats de prisonniers et d'autres actes d'humanité ». (Chéronèse, VIII, 70). Cf. Fr. FIELD, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, III, p.90, et W. LOCK, *The Pastoral Epistles*, Édimbourg, 1924.

Sur l'unité formée par le couple « bénignité - philanthropie » traditionnel, cf. C. SPICQ, o.p., *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*, dans *Studia Theologica*, 1959, pp.169 sv.

2. S. THOMAS, *In De Div. Nomin.*, c.I, lect.1, n.37.

una personarum ipsius Deitatis, scilicet in persona Filii, *communicavit nostris*, idest his quae ad naturam nostram pertinent, non afferens corpus coeleste, ut Valentinus dixit ; *ad veritatem*, idest secundum veritatem, non phantastice, ut dixit Manichaeus ; *totaliter*, idest quantum ad omnes partes nostrae naturae, non assumens corpus absque anima, aut animam absque corpore, aut animam et corpus absque intellectu, ut Arius et Apollinaris dixerunt.¹

Si, dans l'Incarnation, la bénignité de Dieu éclate davantage, il semble bien que ce soit en raison du fait que l'*agapè* divine y a poussé la bienfaisance et la condescendance jusqu'à communiquer avec nous dans tout ce qui appartient à la nature humaine, hormis le péché. Aussi bien, Lui, qui est Dieu, éternel, simple, au-dessus de toute nature « factus est intra nostram naturam, vere homo sub specie humana contentus sicut et coeteri homines ».²

La communication de la vérité divine sous les voiles même obscurs de l'Écriture est tout autant œuvre de bénignité. C'est donc à raison, écrit le saint Docteur, que Denys l'attribue à la bénignité de Dieu :

Signanter autem dixit *benignitate* ; quod enim in Scripturis exprimuntur nobis intelligibilia per sensibilia et supersubstantialia per existentia et incorporalia per corporalia, et simplicia per composita et diversa, non est propter invidiam, ut subtrahatur nobis cognitio divinatorum, sed propter nostram utilitatem, *quia Scriptura nobis condescendens tradidit nobis quae supra nos sunt, secundum modum nostrum*.³

Dans les Écritures, Dieu voile son auguste vérité, non pas par envie, mais par bénignité, c'est-à-dire par discrétion et condescendance : « les mots du docteur doivent être modérés à l'effet de profiter à l'auditeur et non de lui nuire ».⁴ S'il diffère l'Incarnation pendant des siècles, ce n'est pas davantage par aigreur, mais par bénignité ; car un amour doublé de discrétion ne précipite pas le don avant qu'il ne soit en mesure de bénéficier à celui qui en est l'objet : « Amor discretioni conjunctus non facit accelerari donum antequam expediat ei cui datur. »⁵

Il découle nettement de ces passages que la bénignité divine est une bonté pleine de condescendance, qui s'ajuste, se proportionne aux conditions de celui qui reçoit, suivant ce qui s'avère le plus avantageux pour lui. Un don peut facilement nuire, faute de conditionnement et d'accommodation, faute de tact ; il peut facilement écraser ou tout

1. *Ibid.*, c.1, lect.1, n.60.

2. *Ibid.*, n.61.

3. *Ibid.*, c.1, lect.2, n.65.

4. S. THOMAS, *In Boetii De Trinitate*, prooemium, q.2, a. 4, Opusc. theol. II (Marietti) p.335.

5. S. THOMAS, *In III Sent.*, dist.1, q.1, a.4, ad 2.

au moins blesser par suite d'un manque de condescendance et de commensuration.

Sénèque ne le disait-il pas : « Les dons qui plaisent sont ceux . . . qui tout en venant de plus haut que moi n'ont pas été pour l'auteur l'occasion de me mettre triomphalement sous ses pieds, mais . . . de descendre à mon niveau, de dépouiller son présent de tout appareil fastueux, de guetter le moment favorable . . . ».¹ Avec énormément d'à-propos Cornélius a Lapide dira dans le même sens :

Potest enim quis esse bonus et beneficus qui tamen non sit benignus, cujus scilicet natura et modus agendi est rudior, rusticior, asperior : contra quae militat benignitas, ut naturam et conversationem flectat ad comitatem, civilitatem et dulcedinem verborum et morum.²

Assouplir l'exercice du don, autrement dit, fléchir le mode d'agir au point de le rendre agréable et doux pour les autres : voilà qui est dévolu en plein à la bénignité. Ne rejoignons-nous pas ici le sens du *chrèstos* grec, dont le Christ fait la note dominante de son joug ; car il est bien conditionné, il n'écorche pas le cou, mais il est doux au toucher.³

Enfin, nous aurons remarqué dans les textes du Docteur Angélique que la bénignité impose au bienfait une certaine réserve. Elle est libéralité et condescendance certes, mais sans être prodigalité.⁴ Si Dieu, spontanément, fait participer la créature à son ineffable vérité, il se réserve toutefois un mode de connaissance qui lui est tout à fait singulier. Si dans l'Incarnation, il assume intégralement la nature humaine par souci de nous rejoindre le plus possible, sa condition divine l'empêche cependant d'en épouser les déficiences de l'ignorance et du péché. La bénignité, avons-nous dit, implique un certain mode dans l'exécution du bienfait. Or, tout mode implique mensuration, mesure.⁵ Quand il octroie ses dons Dieu se commensure pour ainsi dire, d'une part à la chose octroyée, et d'autre part à celui qui en est le destinataire. D'où, une certaine retenue commandée par la transcendance de la réalité divine octroyée, et, une condescendance eu égard à la condition du bénéficiaire. Mais ici, comme dans le cas des vertus, un mode domine. Prenons l'exemple de la vertu de force : il lui est dévolu certes de modérer l'audace ; néanmoins, son mode propre et caractéristique en est un de fermeté.

Résumons donc pour clore ce point les divers éléments qui intègrent la notion de bénignité. Dans la mesure où elle procède d'une

1. SÉNÈQUE, texte déjà cité.

2. CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Sacram Scripturam, in Gal.*, (5, 22), t.XVII (Mediolani), 1871, p.622.

3. M.-J. LAGRANGE, O.P., *loc. cit.*

4. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.32, a.6, ad 2 ; *Ia IIae*, q.119.

5. S. THOMAS, *In III Sent.*, dist.27, q.3, a.5.

bienveillance intense à l'endroit d'autrui, elle se répand en bienfaits de façon *spontanée* et libérale. À cette idée, elle ajoute cependant celle de *condescendance*, de *commensuration* du don à celui qui reçoit, ou encore, de *modération* dans la façon d'agir du donateur. Et c'est de là que lui vient son caractère de *suavité*.

LE « PROPRE » DE LA BÉNIGNITÉ

a) *Comparaison avec certaines vertus :*

Dans certaines vertus naturelles, on retrouve assez bien les traits caractéristiques de la bénignité : il s'agit en l'occurrence, de l'*épikie*, de la clémence et de la vérité. Nous verrons à la fois ce qui les rapproche et les distingue.

L'*épikie*, qu'on traduit généralement *aequitas*¹ en latin, équité en français, s'intègre dans les parties subjectives de la justice.² Dans la mesure où elle se réfère directement au droit naturel, elle a même une prérogative de perfection sur la justice, prise au sens strict. Il lui ressortit en propre de diriger l'exercice de la justice légale, entendons celle qui s'établit par rapport à la lettre de la loi.³

Id quod est epiches est quidem aliquod justum sed non est legale, sed est quaedam directio justi legalis.⁴

La justice légale, en effet, nécessite une direction. Dans une législation il y a à considérer la substance même de la loi et l'intention du législateur.⁵ Aussi bien les actes des subalternes sont-ils réglés immédiatement par la loi promulguée, et, ultérieurement par la volonté du chef. Or, il arrive qu'en se conformant à la lettre de la loi, on puisse déroger au droit naturel et à l'intention du législateur. À quoi cela tient-il ? Au caractère universel de la règle. Du fait qu'elle s'adresse à une communauté dans le but d'en garantir le bien commun, elle revêt forcément une portée générale. Autant dire qu'elle s'avère déficiente à couvrir tous et chacun des cas singuliers.

Quia humani actus, de quibus leges dantur in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret . . .⁶

1. On distingue aujourd'hui *epikeia* et *aequitas* : cf. L. J. RILEY, *The history, nature and use of Epikeia in moral theology*, Washington, 1958.

2. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.120, a.1.

3. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.120, a.2, ad 1 ; q.80, a.1, c.

4. S. THOMAS, *In V Ethic.*, lect.16 n.1082, (Marietti).

5. S. THOMAS, *In III Sent.*, dist.37, a.4.

6. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.120, a.1.

L'insuffisance de la loi à s'ajuster adéquatement à tous et chacun des cas particuliers, voilà qui fonde la nécessité de l'*épikie*.¹ Sans quoi, toute loi pour une certaine part serait cause d'injustices flagrantes.

L'*épikie* concerne l'exercice de la justice légale ; elle préside à l'observance de la loi positive. En cela elle imite la bonté qui, on se souvient, se réfère à l'exercice de la bonté et préside à la communication des bienfaits. Dans les deux cas le mode d'agir est concerné. Au surplus, à l'instar de la bonté, l'*épikie* a pour effet d'*assouplir* une soumission qui sans elle risquerait d'être trop rigide et inconsiderée.² Les hommes vertueux de la sorte seront ceux qui possèdent assez de souplesse pour ne pas appliquer la loi telle quelle. Ce que saint Thomas manifeste à la suite du Stagirite :

Et ponit quamdam proprietatem talis virtuosi : et dicit quod talis non est acribodikaios, idest diligenter exequens justitiam ad deterius, idest ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed diminuunt poenas quamvis habeant legem adjuvantem ad puniendum.³

L'*épikie* assouplit l'observance de la loi écrite ; comment le fait-elle ? En la revêtant d'une certaine modération. « Ad epieikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. »⁴ C'est comme si elle contempérait la loi par une certaine clémence,⁵ et cela, en vue de l'ajuster à des cas particuliers qui lui échappent par suite de leur éloignement.

Il y a donc au sein de l'équité les traits de condescendance, de commensuration, de modération qui intègrent la raison de bonté. Et de même que celle-ci est le fruit d'une bonté intense et spontanée, de même l'*épikie* est-elle le fait d'une justice et d'une obéissance excellentes.⁶

Au reste, on remarque fort à propos que le terme *épikie*, entendu de façon commune, s'identifie parfois quant à sa signification à celui de bonté. Ainsi le note Sylvius :

1. S. THOMAS, *In V Ethic.*, lect.16, n.1084 : « Manifestum est autem quod de quibusdam intellectus noster potest aliquid verum dicere in universali, sicut in necessariis in quibus non potest defectus accidere. Sed de quibusdam non est possibile quod dicatur aliquid verum in universali, sicut de contingentibus ; de quibus etsi aliquid sit verum ut in pluribus, ut in paucioribus tamen deficit. Et talia sunt facta humana de quibus dantur leges. » Cf. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.94, a.4.

2. S. THOMAS cite (*Ia IIae*, q.96, a.6) le témoignage suivant d'un juriste : « nulla juris ratio aut *aequitatis benignitas* patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducantur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem. »

3. S. THOMAS, *In V Ethic.*, lect.16, n.1089. Cf. ARISTOTE, *Ethique*, V, c.16, 1138.

4. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.120, a.2, ad 3.

5. S. THOMAS, *In VI Ethic.*, lect.9, n.1244.

6. S. THOMAS, *In V Ethic.*, lect.16, n.1078 : « Per epieichiam aliquis excellentiori modo obedit, dum observat intentionem legislatoris ubi dissonant verba legis. »

Variae sunt significationes istius vocabuli graeci, nam interdum significat modestiam, interdum humanitatem, aequitatem, probitatem, benignitatem ; in proposito sumitur pro ea aequitate quae est *legis in benigniorem partem moderatio* casu et circumstantiis particularibus exigentibus.¹

La clémence présente également une remarquable affinité de physionomie avec la bénignité.

« Clementia, dit Cicéron, est virtus per quam animus concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur. »² Sénèque la définit, pour sa part : « inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda »,³ et encore : « lenitas superioris adversum inferiorem in constituendis poenis ». Elle a en propre de modérer la punition extérieure.⁴ Si bien que son rapport à la mansuétude est analogue à celui de la bénignité vis-à-vis la bonté. La première porte directement sur les impulsions intérieures de colère, la seconde affecte la peine extérieure, toutes deux concourant ainsi à la production d'un seul et même effet. D'où la clémence apparaît bien une disposition concernant la façon dont un supérieur sévit contre une infraction à la loi. Il lui ressortit, en effet, de tempérer, d'assouplir l'exercice de la justice vindicative en la commensurant par condescendance à tel ou tel cas singulier échéant.⁵

Au reste, son contraire n'est pas la colère, mais la cruauté. « On appelle cruels, de dire Sénèque, ceux qui ayant motif à sévir le font sans mesure. »⁶ Toute loi comporte, il est vrai, une sanction. Mais là encore, il s'agit d'une règle commune, qu'il importe en conséquence d'adapter à tel délit déterminé, sans quoi, elle s'avérerait trop dure et trop rigide. La clémence doit dès lors intervenir à l'effet de tempérer l'exercice de la justice vindicative. Essentiellement elle est donc une « tempérance », une « modération de l'âme »,⁷ fruit d'une affection douce et bienveillante qui donne d'abhorrer tout ce qui est susceptible de contrister les autres. « Un désir d'eunuque de déflorer une vierge, tel est celui qui rend la justice avec violence » (Si 20 4).

1. F. SYLVIVS, *In IIam IIae*, q.120, a.1, Duaci (Patte), 1628.

2. CICÉRON, *Rhetorica II*, c.54, cité par S. THOMAS, *IIa IIae*, q.157, a.1, 2a obj.

3. SÉNÈQUE, *De Clementia*, II, 3, cité par S. THOMAS, *ibid*, 1a obj.

4. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.157, a.1.

5. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.157, a.2, ad 2 : « Clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit justitia legalis : sed propter aliqua particularia considerata clementia dimiuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum . . . Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem sicut epieikeia ad justitiam legalem. »

6. SÉNÈQUE, *De Clementia*, II, c.4.

7. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.157, a.3, ad 1.

Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur l'analogie de mode qui existe entre la bénignité, l'* pikie* et la clémence : elle est d'emblée manifeste. On l'aura remarqué au passage : des auteurs parlent de la clémence en terme de bénignité et de l'* pikie* en terme de clémence.

Enfin, la vertu de vérité de son côté tient en commun avec les sus-dites un trait intéressant à souligner. La vertu de vérité, on le sait, a pour fin de sauvegarder cet ordre de nature selon quoi nos paroles et gestes extérieurs doivent être en adéquation avec ce qu'ils sont ordonnés à signifier.¹ Cela est exigé au nom d'un *debitum morale*, d'une honnêteté nécessaire à toute vie en société.² Est-ce à dire, cependant, que cette vertu impose à chacun de manifester toujours exactement ce qu'il en est de lui-même : de ses qualités, de sa science, de sa vertu, etc. ? Peut-il dire moins tout en demeurant dans la vérité ? Ce à quoi le Docteur Commun répond :

Declinare in minus a veritate contingit dupliciter : uno modo, affirmando : puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam, vel sanctitatem vel aliquid hujusmodi. Quod fit sine praejudicio veritatis : quia in majori est etiam minus. Et secundum hoc virtus declinat in minus . . .³

Les lignes qui suivent doivent retenir toute notre attention tant elles d crivent avec nettet  la note dominante de la bénignité :

Homines enim qui majora de seipsis dicunt quam sint, sunt alii onerosi, quasi excellere alios volentes : homines autem qui minima de seipsis dicunt, *gratosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem.*⁴

 tre gracieux, se faire condescendant aux autres par une certaine modération, n'est-ce pas là en effet le trait caractéristique de la physionomie de l'homme à la bénignité, décrit par Sénèque, et du Dieu à la bénignité dont parle saint Paul ?

En dépit de toutes leurs similitudes, il demeure néanmoins que la bénignité n'est ni l'* pikie*, ni la clémence, ni la vérité. Certes il y a entre elles une similitude de mode : mais à chacune correspond une matière donnée et distincte. La vérité, même quand elle commande de dire moins par condescendance, s'exerce toujours sur les paroles et attitudes extérieures de l'homme, signes de sa pensée intime. L'* pikie* s'approprie comme matière éloignée les mots du législateur consignés dans la loi et comme matière prochaine l'observance qui en est exigée au nom de la justice légale. La clémence a trait à la peine due au délit. Quant à la bénignité, elle possède une matière spéciale qui la sépare des trois premières : l'octroi des bienfaits ou des dons.

1. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.109, a.2.

2. *Ibid.*, a.3.

3. *Ibid.*, a.4.

4. *Ibid.*

Vis-à-vis le bienfait, elle est principe d'un comportement analogue à celui de la clémence vis-à-vis le châtement et à celui de l'*épikie* touchant l'observance de la justice légale.

b) *Le constitutif de l'attribut de bénignité* :

La bénignité est un attribut divin et un attribut distinct des autres. Nous avons jusqu'ici dégagé les éléments communs inclus dans cette notion. Une mise en regard avec certaines vertus nous a permis d'en retracer des traits de similitude mais aussi d'en percevoir le dissemblable. Reste maintenant à déterminer ce qui constitue le propre de cet attribut divin.

Établissons d'abord que la bénignité se dit de Dieu non pas de façon absolue mais tout en connotant un rapport à la créature. Il s'agit bien ici d'un *nomen relativum secundum dici*.¹ En guise de rappel, apportons une distinction qu'il faut noter touchant les noms. Saint Thomas remarque que parmi les termes relatifs, il en est qui expriment directement la relation et indirectement seulement le sujet où se trouve cette relation ou plutôt la chose que la relation accompagne, ainsi, les termes *seigneur* et *serviteur*, *père* et *fil*s et le reste ; ces termes sont dits relatifs *secundum esse*. Pour d'autre, c'est l'inverse. Par ces noms, on entend dénoter directement la chose ou le sujet et indirectement ou par voie de conséquence la relation ; tels sont par exemple, les termes *moteur* et *mobile*. Ces noms sont dits relatifs *secundum dici*.

Or cette distinction s'applique aux noms que nous disons de Dieu. Les uns, comme celui de *Maître*, de *Seigneur*, signifient directement le rapport à la créature et n'expriment qu'indirectement la substance divine, en tant que le *dominium* suppose la puissance, et qu'en Dieu la puissance est sa substance même. D'autres signifient directement l'action divine et, par conséquent, sa substance tandis qu'ils ne signifient qu'indirectement la relation qui en découle ; ainsi les termes de *Sauveur* ou de *Créateur*.

Par bénignité, on entend signifier directement non pas une relation, mais une qualit  inh rente   l'action divine ; indirectement

1. S. THOMAS, *Ia*, q.13, a.7, ad 1 : « Dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et hujusmodi : et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi : quae dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut Dominus. Et hujusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, in quantum praesupponunt ipsam : sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem ; sicut Salvator, Creator, et hujusmodi significant actionem Dei, quae est ejus essentia. » S. THOMAS, *De Pot.*, q.7, a.10, ad 11 ; *In I Sent.*, dist.30, q.1, a.2.

cependant se trouve connotée une relation à la créature. Nous qualifions par là l'action divine considérée non de façon absolue mais en regard de la créature. Pour dissiper tout équivoque, ajoutons qu'il ne saurait s'agir ici de poser en Dieu une relation réelle à la créature : la chose répugne.¹ Au contraire, nous voulons plutôt signifier en Dieu le terme d'un rapport particulier du créé à son action, laquelle relation est des plus réelles dans la créature. Ainsi que l'explique saint Thomas, nous sommes parfois obligés de procéder ainsi, sans quoi nous ne saurions intelliger certaines choses.²

Le fait que ce nom divin se dise de Dieu *ex tempore* indique bien en outre qu'il connote une relation au créé. Avant que n'existe la créature Dieu ne saurait être dénommé bénin, pas plus que créateur,³ que miséricordieux, présent partout,⁴ etc.

Hoc autem non contingit de aliis quae absolute de Deo dicuntur, quod ex tempore dicantur de ipso.⁵

De ce que la bénignité est un relatif *secundum dici*, il s'ensuit qu'elle sera vérifiée de Dieu à proportion qu'elle le sera de l'action divine vue en référence à la créature. Dans son *Commentaire des Sentences*, le Docteur Commun parle d'une double fermeté inhérente aux concepts que nous avons des choses : « une fermeté d'existence » et une « fermeté de vérité ».

Voyons plutôt la lettre du Docteur :

Rationes intellectae habent duplicem firmitatem : scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis ; et firmitatem suae veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est, locutio et intellectus veritatem vel falsitatem habet. Rationes autem attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse, quia, ut dictum est, intellectus est earum subjectum ; in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis ; et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati.⁶

1. S. THOMAS, *Ia*, q.13, a.7 ; q.45, a.3, ad 1.

2. S. THOMAS, *De Pot.*, q.7, a.11 : « Relatio rationis consistit in ordine intellectuum ; quod quidem dupliciter potest contingere ; uno modo . . . Alio modo secundum quod hujusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud ; licet illum ordinem intellectus non adinventiat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et hujusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re . . . »

« Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum ; unde hujusmodi relationes sunt rationis tantum. »

3. S. THOMAS, *In I Sent.*, dist.30, q.1, a.1.

4. S. THOMAS, *In I Sent.*, dist.37, q.2, a.3.

5. S. THOMAS, *In I Sent.*, dist.30, q.1, a.1.

6. S. THOMAS, *In I Sent.*, dist.2, q.1, a.3, ad 5.

Certes, tous les attributs divins nécessitent une référence commune à la créature. Analogues, les noms divins ont été imposés pour désigner des réalités créées avant que de les transposer pour exprimer les réalités divines.¹ Mais dans le cas présent il y a beaucoup plus : quant à la « fermeté de sa vérité », la raison de bonté ne saurait s'attribuer à Dieu que si elle rend compte de l'action divine, celle-ci étant conçue comme terme d'une référence particulière vis-à-vis la créature.

La question à élucider dans la recherche de l'élément constitutif propre de l'attribut de bonté pourrait dès lors se formuler ainsi : *sous quel aspect particulier un être créé connote-t-il une relation à cet attribut ; ou encore : en regard de quelle « ratio » au juste, l'action divine, dans ses rapports « ad extra », revêt-elle ce caractère spécial qui justifie l'attribut de bonté plutôt que tout autre ?* Quand l'action divine est considérée par l'intelligence humaine en référence à l'absolue *novitas essendi* de la créature, on ne parle pas de bonté, mais bien de création et l'on dira de Dieu qu'il est le créateur. Quand, d'autre part, cette action de Dieu est envisagée en regard du rachat de l'homme pris absolument, elle justifie l'attribut divin de sauveur et non pas celui de bonté. Il y a donc du côté du créé un élément particulier qui constitue, à titre de corrélatif, la *ratio agendi* de l'attribut de bonté en Dieu. En effet, tout ce qui se dit par référence à quelque chose est distingué d'après la distinction de ce par rapport à quoi il est dit. Voilà donc ce qu'il importe ultimement de déterminer ; autrement on en demeure au niveau d'une connaissance encore commune.

Ainsi, l'Aquinat rappelle que le fait de départir aux créatures les perfections qui sont en elles appartient tout à la fois à la bonté de Dieu, à sa justice, à sa libéralité et à sa miséricorde, mais qu'il n'appartient pas à ces quatre attributs au même titre, mais à des titres divers.² La bonté, en effet, regarde la communication des perfections pour elle-mêmes et d'une façon absolue ; la justice la regarde en tant qu'elle se fait par Dieu proportionnellement à la nature et aux exigences de chaque être ; la libéralité, en tant que Dieu le fait non pour motif d'utilité, mais uniquement par bienveillance. Enfin, la miséricorde, en tant que les perfections octroyées aux créatures en excluent les déficiences. Ces attributs expriment donc des aspects divers selon lesquels un être se réfère à Dieu dans la réception des perfections. Envisagées absolument, comme reçues de Dieu, les perfections créées réfèrent à la bonté divine ; en tant que départies proportionnellement elles renvoient à l'attribut de justice. Par ailleurs, l'élément gratuité du don échéant dit rapport à la libéralité divine ; celui de misère comblée par le bienfait nous rapporte à la miséricorde : « semper

1. S. THOMAS, *Ia*, q.13, a.1 ; ad 2.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.21, a.3.

defectus est ratio miserendi » ;¹ « misericordia respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum ».²

Dans le cas qui nous intéresse présentement l'élément qui, du côté de la créature, constitue la *ratio* de l'attribut de bénignité, c'est l'aspect *distance, éloignement de Dieu*. Ce que la raison de misère est à l'attribut de miséricorde, la raison d'*elongatio* l'est à celui de bénignité. Ainsi voit-on que l'Incarnation est particulièrement rattachée à la bénignité divine parce qu'elle comble la distance qui sépare la divinité de l'humanité déchue. Car, en se faisant homme lui-même, Dieu franchit cette distance. En prenant une chair d'homme, ajoute saint Thomas, il nous prouve l'étendue de sa bénignité beaucoup plus que s'il n'en avait assumé que l'âme. La raison réside en ce que la chair est davantage éloignée de la simplicité propre à la nature divine. Allons plutôt à la lettre du saint Docteur :³

Si Verbum humanam naturam assumpsit, quare Evangelista de anima rationali mentionem non fecit sed de carne solum dicens Verbum caro factum est ?

Respondeo dicendum quod propter quatuor rationes Evangelista hoc fecit. Primo . . . Secundo, ad demonstrandam Dei erga nos *magnitudinem benignitatis*. Constat enim quod anima rationalis magis conformis est Deo quam caro, et quidem magnum sacramentum pietatis fuisset si Verbum assumpsisset animam humanam, utpote sibi conformem, sed assumere etiam carnem *elongatam a simplicitate suae naturae*, fuit multo amplioris, immo inestimabilis pietatis indicium.

Saint Albert le Grand a bien vu dans la parabole de l'enfant prodigue une manifestation de la bénignité divine :

Hic tertia inducitur parabola, in qua ostenditur quam benigne peccator ad poenitentiam rediens est suscipiendus.⁴

L'intéressant est de remarquer que le premier signe de bénignité paternelle signalé par le Saint Docteur nous est indiqué dans ces mots de l'Évangéliste : « Comme il se trouvait encore loin, son père le vit, fut touché de compassion et courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers » (Lc 15 2).

Signa benignitatis in suscipiendo sunt quinque, scilicet *quod longe adhuc positum vidit*, quod ad venientem miserum misericordia motus fuit . . .⁵

1. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.30, a.1.

2. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.31, a.1, ad 3.

3. S. THOMAS, *Super Evangelium S. Joannis*, (1 14), lect.7, n.169.

4. S. ALBERT, *Comment. in Luc.*, (15 11).

5. S. ALBERT, *loc. cit.*

D'ailleurs le mode de condescendance si caractéristique à la bénignité va de pair avec une certaine distance entre l'auteur du don et celui à qui il s'adresse. Bien plus, c'est là pour ainsi dire ce qui commande au sein de l'action divine ce mode spécial. Saint Thomas rappelle que tout mode implique une mesure :¹ que l'acte est mesuré par ce qui en constitue la *ratio agendi*. Ainsi la miséricorde prend-elle sa mesure d'après la misère à subvenir. Si bien que l'abîme de misère chez la créature appelle l'abîme de miséricorde en Dieu. Semblablement on dira que l'infinie distance de l'être créé appelle l'infinie bénignité divine dans l'octroi de ses dons.

Un signe de cela apparaît dans le fait que la bénignité est réservée particulièrement aux souverains, aux grands, à ceux qu'une excellence particulière éloigne du commun des hommes. Sophocle,² Xénophon,³ Plutarque,⁴ en usent comme d'épithète pour qualifier le chef.

On objectera peut-être qu'en regard de la petitesse propre à la créature c'est la majesté divine qui tient lieu d'attribut corrélatif. Certes, à considérer le plan purement entitatif et de la créature et du créateur, cela est vrai. Sur le plan dynamique, cependant, dans la mesure où l'action de Dieu s'adresse à un infiniment petit pour lui octroyer des bienfaits, c'est la bénignité avec tout ce qu'elle comporte de bienveillance, de condescendance, de commensuration, qui est engagée. Sénèque avait donc touché juste en disant :

Quae cum mihi daret superior, non exultavit supra me, sed quam potuit benignissimus fuit descenditque in *aecum* . . .⁵

Ainsi saint Thomas, exalte-t-il la bénignité divine pour nous avoir transmis conformément à notre mode des réalités qui nous dépassent infiniment.⁶ Il y a lieu de noter en outre que si dans l'*épikie* et la clémence il y a un mode de bénignité, c'est précisément parce qu'il faut dans un cas comme dans l'autre franchir la distance qui sépare l'universel du particulier. De même est-ce par souci de s'ajuster aux autres et de leur éviter toute supériorité onéreuse que la vérité s'accommode de l'en deçà dans les paroles et attitudes extérieures.

D'où l'on voit que bénignité n'est synonyme, ni de bonté, ni de libéralité, ni de douceur, ni de justice, encore qu'on retrouve dans cet attribut certains éléments de tous ceux-ci. On ne saurait non plus à parler strictement l'identifier à l'attribut de miséricorde. Car si ce dernier a pour élément formel et raison constitutive de soulager la

1. S. THOMAS, *In III Sent.*, dist.27, q.1, a.5.

2. SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, 1430.

3. XÉNOPHON, *Athèn.*, 1, 4.

4. PLUTARQUE, *Reg. et imp.* ; themist. 9 (185 d) ; ces trois auteurs sont cités dans *R. Biblique*, loc. cit. p.323.

5. SÉNÈQUE, *De Beneficiis*, texte déjà cité.

6. S. THOMAS, *In De Div. Nomin.*, texte déjà cité.

misère ou quelque déficience, celui de bénignité est corrélatif à cette misère spéciale que constitue pour la créature l'éloignement infini de Dieu. Et si la miséricorde est en Dieu principe du don qui relève la créature de sa misère, la bénignité est principe d'un *mode* particulier dans l'octroi même du bienfait. La notion de bénignité contracte donc celle de miséricorde, tout comme du reste elle contracte celle de bonté ;¹ au surplus, elle y ajoute cette idée de condescendance et de commensuration au sein du don octroyé.

Au terme de la présente investigation, il semble que nous possédions de l'attribut de bénignité une connaissance plus distincte. En guise de résumé nous tenterions donc de cet attribut divin la définition suivante : c'est la bonté divine, qui dans l'octroi spontané de ses dons à la créature, condescend à celle-ci en les tempérant par une certaine modération à l'effet de les accommoder à cet être infiniment distant. Si Dieu ne laisse pas d'être gracieux et suave tout en nous prodiguant ses divers bienfaits, c'est qu'il les tempère par une certaine modération ; sans quoi ceux-ci auraient tôt fait de nous écorcher et de nous écraser. En s'ajustant ainsi à notre infinie distance les dons de Dieu mettent en cause cet attribut spécial de bénignité. Paradoxe étrange sans doute, il nous est donné de constater qu'en exaltant la bénignité de Dieu dans son proportionnement à l'humain, nous sommes par là même conduits à exalter sa transcendance.

Raymond LAFLAMME.



1. S. THOMAS, *Ia*, q.21, a.3 ; a.4.