

La morale peut-elle enthousiasmer ?

Morale et vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin

par le frère Marie-Dominique O.P.

La morale est facilement mal vue, aujourd'hui, même par ceux qui essaient de la bien pratiquer. On l'assimile souvent à une sorte de Code de la route, sec et rigide, et on lui préfère la spiritualité, mot qui évoque davantage la chaleur et la spontanéité dans nos rapports avec Dieu.

En fait, depuis plusieurs siècles, on s'est éloigné de saint Thomas dans la manière de présenter et d'exposer la morale. Le retour au Docteur Angélique permet de retrouver une morale qui décrit la vie chrétienne dans toute son ampleur et qui entraîne avec enthousiasme sur les pas de Notre-Seigneur Jésus-Christ, seul Sauveur du monde.

Le ciel de la terre.

La morale dans la *Somme* de saint Thomas

Les grandes divisions de la *Somme*

LA *SOMME* DE SAINT THOMAS ¹, divisée en trois parties, est entièrement centrée sur Dieu : d'abord, Dieu comme point de départ (Dieu créateur et recteur du monde) ; ensuite, Dieu comme point d'arrivée (Dieu, bonheur où tendent les créatures douées d'intelligence) ; enfin, Dieu comme chemin permettant d'atteindre ce bonheur (Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu incarné pour être notre *Voie* vers le Ciel).

— La première partie de la *Somme* (qui comprend 119 questions) étudie Dieu en lui-même, puis comme cause de la création :

¹ — Dans cet article, nous parlerons surtout de la *Somme théologique*, mais bien sûr, pour certaines questions de morale, il est utile d'aller se reporter aux lieux parallèles que l'on trouve dans les autres ouvrages de saint Thomas, comme par exemple le *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, la *Somme contre les gentils*, les *Questions disputées*, les *Opuscules théologiques*.

- + Dieu en lui-même : dans son essence et dans ses attributs ; puis dans ses relations intimes (la sainte Trinité) ;
- + Dieu comme cause efficiente : création et gouvernement divin.

— La deuxième partie traite de Dieu en tant que fin dernière à atteindre par la créature, c'est-à-dire du retour de l'homme vers Dieu.

— La troisième partie (qui comprend 101 questions) étudie Dieu comme voie de retour à lui-même, par la rédemption du péché :

- + le Sauveur : Notre-Seigneur Jésus-Christ, étudié en lui-même puis dans sa vie terrestre ;
- + les moyens qui nous unissent à Dieu en nous appliquant les fruits de la rédemption : les sacrements ;
- + les effets et les fins de cette rédemption : la gloire éternelle.

De ces trois sections, la plus développée est la deuxième, et c'est précisément elle qui traite de la morale. Elle est même tellement développée (303 questions au total), que saint Thomas l'a divisée en deux importantes sous-sections :

— celle qui traite de la morale générale, que l'on désigne sous le nom de *Prima Secundæ* (c'est-à-dire : *première partie de la seconde partie*) ; elle comprend 114 questions (qui sont notées : I-II, q. 1-114) ;

— celle qui se penche sur la morale spéciale, la *Secunda Secundæ* (*seconde partie de la seconde partie* ; II-II, q. 1-189).

Pourquoi cette seconde partie est-elle si ample ? Parce qu'elle englobe, en fait, toute la vie chrétienne.

La morale, c'est toute la vie chrétienne

Détaillons quelque peu le contenu de cette seconde partie de la *Somme* :

— La *Prima Secundæ* (morale générale) étudie :

- + Dieu en tant qu'il est la fin dernière et la suprême béatitude de l'homme ;
- + les actes humains, par lesquels l'homme se dirige vers Dieu. Saint Thomas analyse ici les actes propres à l'homme, être pourvu d'intelligence et de volonté ; et ceux qui lui sont communs avec les animaux mais qu'il peut et doit gouverner avec la raison (ce sont les actes de l'âme sensible : les *passions*) ;

+ saint Thomas passe ensuite aux principes intérieurs des actes humains : c'est ce que l'on appelle les *habitus*. Les *habitus* sont des qualités stables disposant notre intelligence, notre volonté et les puissances sensibles de notre âme, à agir promptement, facilement et avec délectation, en bien ou en mal ¹. Les *habitus* bons s'appellent les vertus, les *habitus* mauvais les vices ;

¹ — Il s'agit ici des *habitus* opératifs, ou dirigés à l'action. Saint Thomas n'étudie pas, dans sa morale, les *habitus* entitatifs qui disposent le corps en bien ou en mal vis-à-vis de l'âme, comme la santé ou la maladie par exemple.

+ puis saint Thomas examine les principes extérieurs aux actes humains, que sont la loi ¹ et la grâce ².

— Quant à la *Secunda Secundæ* (morale spéciale), elle étudie les vertus non plus en général, mais en particulier : vertus théologiques, vertus morales, charismes ; saint Thomas couronne enfin sa morale par l'examen de la vie contemplative et de la vie active, et enfin celle des états de perfection (état épiscopal et état religieux) qui sont le sommet de l'activité humaine sur cette terre.

Trois sommets

Si l'on prend maintenant un peu de hauteur, on peut considérer trois sommets dans la morale de saint Thomas d'Aquin :

— le traité de la béatitude, qui aboutit à la vision de Dieu (I-II, q. 1-5) ;
 — celui des vertus théologiques, qui nous unissent à Dieu (II-II, q. 1-46) ;
 — enfin le traité de la loi évangélique, ou loi nouvelle (I-II, q. 106-108) ; celle-ci est le point culminant, ici-bas, de toute la législation issue de la Sagesse divine et communiquée à l'homme. Étonnamment, ce traité a été très négligé par la plupart des commentateurs. La définition de la loi évangélique par saint Thomas est pourtant la clef de voûte de la théologie morale : il la caractérise comme la grâce du Saint-Esprit donnée à ceux qui ont la foi dans le Christ « *Gratia Spiritus Sancti, quæ datur Christi fidelibus* » (I-II, q. 106, a. 1). Toute la nouvelle Alliance est là :

- A tous ceux qui le reçurent, il donna le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom [Jn 1, 12] ;
- Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu [Rm 8, 14] ;
- Voici l'alliance que je ferai avec eux ces jours-là, [...] je mettrai mes lois dans leurs cœurs [He 10, 16].

Mais examinons sans tarder les principaux caractères de la morale catholique selon saint Thomas. Nous en avons trouvé sept (la liste, bien sûr, n'est pas exhaustive) qui s'enchaînent logiquement l'une à l'autre.

— I —

Une morale centrée sur Dieu et le bonheur

La première question que saint Thomas se pose dès le début de la deuxième partie de la *Somme*, et qui orientera sa morale dans le sens même du Sermon sur la montagne, est celle de la béatitude, du bonheur : quelle est la fin de l'homme,

¹ — Saint Thomas examine ici : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, la loi divine positive (loi ancienne, et loi nouvelle de l'Évangile).

² — On peut s'étonner de trouver la grâce comme un principe *extérieur* de nos actes, puisqu'elle est en nous. Mais saint Thomas la définit ainsi parce qu'elle nous est donnée du dehors, de Dieu ; elle ne nous est pas naturelle.

vers quel bonheur se dirige-t-il ¹ ? Pour y répondre, saint Thomas commence par montrer la place centrale de la fin dans l'activité humaine. Trois points sont ici à remarquer :

— 1. « La fin, bien qu'elle soit dernière dans l'exécution, est première dans notre intention, et de cette manière, elle a raison de cause ² » (I-II, q. 1, a. 1, ad. 1) : c'est parce que dans mon intention j'ai pris la résolution d'aller à Paris, que je me suis mis en marche pour m'y rendre. Tant que je n'aurai pas fixé la fin, le but, dans mon intention, je ne pourrai pas me mettre en marche ³. La fin est donc au principe, elle est le moteur de mon action, et elle est au terme : c'est elle que j'atteins lorsque mon action est terminée.

Dire que Dieu est fin [ce que saint Thomas démontrera plus loin], c'est dire qu'il est rendu présent, par manière d'inclination, à la racine de tous nos vouloirs ; dire qu'il est fin dernière, c'est dire qu'il doit être présent non seulement comme aimé, mais comme le plus aimé, à quoi tout le reste doit être rapporté ⁴.

— 2. « Les actes humains reçoivent leur espèce (morale) de leur fin ⁵ » (I-II, q. 1, a. 3). Saint Thomas cite ici saint Augustin faisant remarquer : « Selon que la fin est coupable ou digne de louange, nos actes seront coupables ou louables ⁶ ».

— 3. « Tout ce que l'homme veut, il le veut en raison de la fin ultime ⁷ » (I-II, q. 1, a. 6) : cela ne veut pas dire que l'homme pense nécessairement à sa fin dernière dans tout acte qu'il pose – de la même manière que lorsque je vais à Paris, je n'ai pas besoin de penser à la capitale de la France pour poser chaque pas qui m'en rapproche – mais la fin ultime agit comme moteur de mon mouvement dans chacune de mes actions, même lorsque je n'y pense pas ; et ceci tant que je ne l'ai pas désavouée. On parle d'influx *virtuel* de la fin sur mes actes ⁸.

¹ — Notons ici que si quelqu'un a rendu la morale odieuse, c'est bien Emmanuel Kant (1724-1804). Pour lui, le principe de la morale consiste dans l'obéissance à un devoir (impératif catégorique) que la raison ne justifie pas. Un acte n'a pour lui de valeur morale que s'il est accompli par pur devoir, de manière purement désintéressée. Mais si l'on nous prêche d'agir sans motif, de quel droit ce devoir s'imposerait-il à nous ? Cette morale volontariste mène plutôt à se révolter contre la morale. Saint Thomas nous conduit dans une morale qui comble l'aspiration au bonheur de tous les hommes (traité de la béatitude), et qui est en même temps désintéressée puisque la morale consiste à aimer Dieu *d'abord pour lui-même* quels que soient les sacrifices (traité de la charité).

² — *Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis, et hoc modo habet rationem causæ.*

³ — La fin est tellement nécessaire pour poser une action humaine que, dès que l'enfant atteint l'âge de raison, son premier acte moral consistera à se choisir sa fin dernière avant de faire quoi que ce soit. Saint Thomas explique cela en I-II, q. 89, a. 6. On peut aussi se reporter à l'article de M. l'abbé Jean-Paul ANDRÉ, « Le premier acte moral d'un enfant », *Le Sel de la terre* 33, p. 46-66.

⁴ — P. LABOURDETTE O.P., *Cours de théologie morale, La fin dernière de la vie humaine*, Toulouse, Couvent des dominicains, décembre 1961, p. 27.

⁵ — *Actus hominis recipiant speciem [moralem] ex fine.*

⁶ — Saint AUGUSTIN, *De Moribus Ecclesiae et manichæorum*, lib. 2, cap. 13.

⁷ — *Homo, omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.*

⁸ — La fin dernière n'est pas la seule à avoir une influence virtuelle sur nos actions. Toute fin intermédiaire peut aussi le faire : par exemple, je me propose de faire oraison. Si pendant mon oraison, j'ai des distractions *involontaires*, ma prière reste méritoire en raison de mon intention première qui

Bien sûr, il s'agit ici de la fin ultime *qu'on s'est fixée* : pour les justes, il s'agit de Dieu ; pour les méchants, c'est l'une au moins des trois concupiscences dont parle l'apôtre saint Jean : « Tout ce qui est dans le monde, est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie » (1 Jn 2, 16).

C'est en raison de cette importance essentielle de la fin dans l'activité humaine, que saint Thomas commence sa morale par le traité de la béatitude (I-II, q. 1-5), qui se poursuivra à la fin de la *Somme* par le traité des fins dernières ¹ (Suppl. q. 66-99).

Et ainsi – contrairement à ce que l'on pourrait attendre *a priori* –, pour déterminer la moralité d'un acte, saint Thomas :

— n'étudie pas les actions humaines *en elles-mêmes* afin de nous dire que celle-ci est bonne et celle-là mauvaise,

— mais les considère *dans leur rapport avec la fin dernière de la vie humaine*.

C'est ce rapport qui est décisif, et qui fera que tel acte est bon et tel autre mauvais, dans la mesure où il nous conduit à notre fin ou nous en détourne. Pour saint Thomas, dans la constitution morale de l'acte humain, c'est l'ordre de la volonté à la fin qui est primordial ².

Tout cela montre l'importance de la méditation sur les fins dernières dans la spiritualité catholique.

Depuis Vatican II : silence sur les fins dernières

Malheureusement, la prédication sur ce thème si nécessaire a quasiment disparu chez les hommes d'Église depuis le concile Vatican II, et ceci jusqu'au plus haut niveau. Ce n'est pas un hasard, cela est voulu délibérément.

Le pape Jean-Paul II lui-même nous donne l'explication du changement dans son ouvrage *Entrez dans l'espérance*. On y lit, à propos justement du chapitre VII de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, du 21 novembre 1964 :

continue à agir, même si, bien sûr, en raison de ces distractions, ma prière m'apporte moins de réfection spirituelle. — Si en revanche, j'ai une distraction *volontaire*, cela supprime mon intention initiale et la prière n'est plus méritoire : il n'y a plus de prière mais une autre activité. Saint Thomas explique cela au traité de la religion (II-II, q. 83, a. 13).

¹ — Saint Thomas ne détaille pas les fins dernières dès le début de sa morale, mais il en parle en général, en disant seulement que la béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine (I II q. 3, a. 8). Il ne pourra examiner notre fin ultime en détails, qu'après avoir étudié Notre-Seigneur Jésus-Christ par qui cette fin est rendue possible. Ce sera dans la troisième partie de la *Somme*. On voit par là aussi combien l'œuvre de saint Thomas est centrée sur le Christ.

² — André Gide, l'un de ces écrivains pourvoyeurs de l'enfer dont le monde moderne se sert pour pervertir les âmes, surtout celles des jeunes, écrit en 1914 *Les Caves du Vatican*. Il y faisait commettre à son héros un « acte gratuit » : un crime abominable sans aucun motif [ce qui d'ailleurs est en soi impossible : il y a au moins le motif caché d'une révolte nihiliste contre Dieu]. Mais l'« acte gratuit » deviendra un slogan de la jeunesse d'après 1914-1918. — On peut se reporter à l'ouvrage de Charles McELLER, *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, Paris, Castermann, 1967, t. 1, p. 145-146.

Certains se rappelleront qu'il n'y a pas si longtemps, dans les sermons prononcés à l'occasion des retraites spirituelles ou des missions, les « fins dernières »¹, les réalités ultimes de la mort, du jugement, de l'enfer, du paradis et du purgatoire, constituaient le sujet immuable des méditations que les prédicateurs savaient mener avec un art très pédagogique de l'évocation. Combien d'hommes se sont convertis et confessés grâce à ces sermons et à ces descriptions de l'au-delà ! En outre, il faut reconnaître que ce style pastoral était fortement individualisé : « Souviens-toi que, finalement, tu te présenteras devant Dieu avec toute ta vie, que devant son tribunal tu porteras la responsabilité de toutes tes actions, que tu seras jugé non seulement pour tes actes et tes paroles, mais également pour tes pensées, même les plus secrètes ». [...]

Il est vrai que, dans la tradition catéchétique et kérygmaticque de l'Église, la place dominante revenait encore récemment à une eschatologie qu'on pourrait qualifier d'individualiste, même si elle était profondément enracinée dans la Révélation². En revanche, l'enseignement du Concile pourrait être considéré comme une eschatologie de l'Église et du monde. « Le caractère eschatologique de l'Église en marche » : c'est le titre du chapitre VII de *Lumen gentium*, que je suggérerais de relire et qui développe cette intuition.

Le pape cite alors un extrait de ce chapitre, et en particulier la phrase suivante : « Le Christ élevé de terre a attiré à lui tous les hommes ; ressuscité des morts, il a envoyé sur ses apôtres son esprit de vie et par lui a constitué son Corps qui est l'Église, *comme le sacrement universel du salut* » (n° 48). Puis il continue :

Il faut avouer qu'une telle conception de l'eschatologie se manifestait peu dans la prédication traditionnelle des époques précédentes. [...]

Il faut bien constater que nos contemporains sont devenus presque insensibles aux « fins dernières ». D'un côté, cette insensibilité est favorisée par ce qu'on appelle sécularisation et sécularisme. [...] D'un autre côté, les enfers temporels que notre siècle finissant nous a imposés, ont, à leur manière, contribué à légitimer cette insensibilité. Après l'expérience des camps de concentration, du goulag, des bombardements, [...] reste-t-il encore à l'homme quelque chose de pire à redouter dans l'au-delà ? Peut-il craindre plus d'humiliations, de mépris, peut-il avoir encore peur de la mort ? [...]

Dans le Christ, Dieu a révélé au monde qu'il désirait que « tous les hommes soient sauvés et arrivent à connaître pleinement la vérité » (I Tm 2, 4). Cette phrase de la première épître à Timothée est d'une importance décisive pour bien comprendre et prêcher les « fins dernières ». Si Dieu désire que tous les hommes soient sauvés, si Dieu, pour cette raison, offre son Fils qui à son tour agit dans l'Église par l'opération

1 — Les guillemets sont dans le texte de l'ouvrage.

2 — Rappelons qu'à Fatima, la très sainte Vierge Marie n'avait pas hésité, pour parler au monde et l'inciter à se convertir, à employer elle aussi une « eschatologie qu'on pourrait qualifier d'individualiste » :

+ Notre-Dame promet à Lucie, Jacinthe et François qu'ils iront au ciel (13 mai 1917),

+ Amélie « sera au purgatoire jusqu'à la fin du monde » (13 mai 1917),

+ « Vous avez vu l'enfer où vont les âmes des pauvres pécheurs. Afin de les sauver, Dieu veut établir dans le monde la dévotion à mon Cœur Immaculé » (13 juillet 1917).

de l'Esprit-Saint, l'homme peut-il être damné, peut-il être rejeté par Dieu ? [...] Dieu, qui a tant aimé l'homme, peut-il accepter que celui-ci le rejette et pour ce motif soit condamné à des tourments sans fin ? Pourtant les paroles du Christ sont sans équivoque. Chez Matthieu (25, 46), il parle clairement de ceux qui connaîtront des peines éternelles. Qui seront-ils ? L'Église n'a jamais voulu prendre position ¹. Il y a là un mystère impénétrable. Même si le Christ dit, à propos de Judas qui vient de le trahir : « Il vaudrait mieux que cet homme-là ne soit pas né ! » (Mt 26, 24), cette phrase ne doit pas être comprise comme la damnation pour l'éternité ².

Ce texte est très éclairant : nous sommes passés d'une « eschatologie individualiste », selon les termes de Jean-Paul II, à « une eschatologie de l'Église et du monde », d'un salut individuel à un salut collectif ³ et même universel ⁴.

Non seulement cette nouvelle conception du salut n'a aucun fondement dans la sainte Écriture ni dans la Tradition de l'Église, mais elle ruine entièrement la morale : ce sont bien des actes individuels que l'homme pose chaque jour, et non des actes collectifs. S'il n'y a plus de salut individuel, à quoi bon se poser la question de la moralité de nos actes ? Sauf peut-être lorsqu'ils nuisent au groupe, et mettent alors en péril le salut collectif. Nous sommes en pleine utopie révolutionnaire. Le démon est habile pour faire miroiter ce salut d'un nouveau genre qui n'engage à aucune conversion personnelle et donne bonne conscience à tous.

Il eût été utile qu'au concile Vatican II, la *Somme* de saint Thomas fût sur l'autel à côté de la sainte Bible pour que les Pères pussent la consulter, comme il en fut au concile de Trente ⁵.

¹ — L'Église a au contraire parlé très clairement : on peut par exemple se reporter au deuxième concile de Lyon (DS 854-859). Voir aussi Benoît XII : DS 1002, et le concile de Florence : DS 1304-1306.

² — JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon/Mame, 1994, chapitre intitulé *L'homme peut-il se damner éternellement ?*, p. 263-274.

³ — La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes* (7 décembre 1965), par exemple, insiste sur la nécessité de dépasser une éthique individualiste : « L'ampleur et la rapidité des transformations réclament d'une manière pressante que personne, par inattention à l'évolution des choses ou par inertie, ne se contente d'une éthique individualiste. [...] Que tous prennent très à cœur de compter les solidarités sociales parmi les principaux devoirs de l'homme d'aujourd'hui, et de les respecter. En effet, plus le monde s'unifie et plus il est manifeste que les obligations de l'homme dépassent les groupes particuliers pour s'étendre à l'univers entier » (n° 30). Ceci est d'ailleurs la note générale de toute la constitution.— La déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, *Nostra aetate*, du 28 octobre 1965, va dans le même sens : « Tous les peuples [...] ont une seule fin dernière » (n° 1).

⁴ — Cette tendance a été nettement consolidée avec la déclaration *Nostra aetate*, (*ibid*) qui ne qualifie plus les religions autres que la catholique de *fausses*, mais affirme qu'elles « apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (n° 2).

⁵ — Sur cette question des fins dernières au concile Vatican II, on peut se reporter à l'ouvrage *La Religion de Vatican II, Études théologiques, premier symposium de Paris, 4-5-6 octobre 2002*, Paris, Éditions des Cercles de Tradition de Paris, 2003, Supplément au *Sel de la terre* 43. Voir le chapitre intitulé : « La destruction de la morale par le concile Vatican II », p. 82-88.

Un bonheur qui est l'effet de notre amour pour Dieu

Mais revenons à saint Thomas. Dans la deuxième question du même traité de la béatitude, qui est un véritable petit traité d'ascétique, le Docteur commun démontre que la fin dernière de l'homme ne peut consister ni dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans la gloire, ni dans la puissance, ni dans quelque bien du corps, ni dans la volupté, ni dans quelque bien de l'âme, ni dans quelque bien créé que ce soit : la fin dernière de l'homme est Dieu.

Quant à la béatitude, c'est-à-dire le bonheur éternel de l'homme, saint Thomas montre à la troisième question, qu'elle sera la conséquence de la *vision* de l'essence divine.

Un peu plus loin, au traité de la charité, saint Thomas fait remarquer que la charité est un amour d'amitié, et qu'elle nous fait donc d'abord aimer Dieu *pour lui-même*, avant de l'aimer pour nous, pour le bonheur qu'il nous donne :

Nous aimons Dieu d'un amour d'amitié plus que d'un amour de convoitise, car le bien de Dieu est plus grand en Dieu lui-même que dans ce que nous pouvons en participer lorsque nous en jouissons ¹.

Tout cela est important à affirmer, en face non seulement du subjectivisme moderne, mais aussi de tous les autres systèmes moraux :

Alors que la conception commune du bonheur inclinait l'homme à se constituer comme le centre du monde environnant, la morale chrétienne fait reconnaître Dieu comme l'unique centre attractif de l'agir humain, et présente un bonheur qui est *l'effet* de l'amour pour Dieu ².

Ajoutons encore, toujours à propos de la charité, qu'elle nous fait aimer non seulement Dieu pour lui-même mais aussi le prochain pour Dieu :

La raison d'aimer le prochain, c'est Dieu ; et ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu. Il est donc évident que l'acte par lequel Dieu est aimé, et celui par lequel est aimé le prochain, sont de la même espèce. Par conséquent, l'*habitus* de la charité ne s'étend pas seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à l'amour du prochain ³.

La vie chrétienne ne consiste pas dans un face à face solitaire de l'individu avec son Dieu. Elle se déploie dans l'ordre social. Elle nous fait d'abord aimer Dieu pour lui-même, nous-mêmes pour Dieu puis le prochain pour Dieu. Saint Thomas

¹ — II-II q. 26, a. 6, ad. 3.

² — P. PINCKAERS O.P., *Le Renouveau de la morale*, Téqui 1964, Deuxième partie ch. 1, *Qu'est-ce que le bonheur ?*, p. 88. — Nous avons recensé cet ouvrage du père Pinckaers dans *Le Sel de la terre* 37, p. 252-256. Le P. Pinckaers possède excellentement les principes thomistes, et ses livres sont, dans l'ensemble, remarquables. Cependant ils restent à lire avec précaution. S'étant aveuglé sur la crise dans l'Église, le P. Pinckaers n'en est pas toujours resté indemne sur certains points particuliers.

³ — II-II, q. 25, a. 1.

montre d'ailleurs qu'une société d'amis est un des éléments de la béatitude (I-II, q. 4, a. 8).

*

La fin dernière de l'homme étant surnaturelle, la morale qui y conduit ne peut qu'être proportionnée à ce but. Nous en arrivons au second caractère de la morale catholique, et il est d'une importance capitale : cette morale est surnaturelle.

— II —

Une morale surnaturelle

En quelques mots brefs et précis, saint Thomas d'Aquin donne à la fois la définition du naturel et du surnaturel, montrant leur distinction et le caractère gratuit de l'élévation à l'ordre surnaturel :

Naturel se dit de tout ce qui appartient à l'essence d'un être, soit comme une partie constitutive, soit comme une perfection qu'il peut acquérir de lui-même, ou qu'il exige de recevoir pour atteindre sa fin. D'un point de vue négatif, le *surnaturel* sera par conséquent tout ce qui excède la nature comprise de la sorte. D'un point de vue positif, c'est la communication par laquelle Dieu s'unit si intimement à la créature qu'il la rend participante de sa propre nature, opération et vertu. L'essence de l'âme est gratuitement élevée par Dieu à un *esse divinum* ¹, la rendant apte aux opérations divines ².

Les documents du magistère ont à maintes reprises affirmé la distinction des deux ordres naturel et surnaturel, en particulier contre les jansénistes ³. Quant à ceux qui nient la gratuité de l'ordre surnaturel, ils ont été condamnés, en particulier par le pape Pie XII dans l'encyclique *Humani generis* (DS 3891) :

D'autres déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel ⁴ quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence sans les appeler et les ordonner à la vision béatifique ⁵.

¹ — Un « être divin ». Il s'agit ici du substantif, et non du verbe être. La grâce nous rend en effet participants de la nature divine (2 Pet 1, 4).

² — II Sent., d. 26, q. 1, a. 3.

³ — On peut se reporter au DTC, art. *Surnaturel*, col. 2853.

⁴ — Le pape visait ici le père de Lubac et Karl Rahner. On peut se reporter pour plus de précisions à l'ouvrage du cardinal SIRI, *Gethsémani, Réflexions sur le mouvement théologique contemporain*, Paris, Téqui, 1981, p. 57-92. Cependant, l'encyclique *Humani generis* n'a pas été suivie de mesures concrètes, et elle n'a été qu'un coup d'épée dans l'eau, comme le constata par exemple, avec douleur, Louis Jugnet (voir *Le Sel de la terre* 47, p. 160 et 187). — Au concile Vatican II, les thèses du père de Lubac ont largement influencé les débats. Nous en verrons les conséquences un peu plus bas. Dans *Vatican II, Bilan et perspectives, vingt cinq ans après*, de R. LATOURELLE (Assise, 1987, tome 1, p. 83-109), l'influence directe et indirecte du père de Lubac sur le Concile est donnée comme représentative

Il faut donc affirmer que la morale catholique est surnaturelle :

— Surnaturelle par son *objet* : Dieu, en tant qu'il nous fait participer à sa nature et à sa vie divines. Le but, le sommet de cette morale est l'union à Dieu, la vie spirituelle et mystique.

— Surnaturelle par ses *moyens*. On ne peut atteindre un but surnaturel que par des moyens proportionnés, c'est-à-dire surnaturels. Ce sont : la grâce qui élève notre nature, les vertus théologiques infuses qui nous font participer à la vie intime de Dieu, les vertus morales infuses qui nous font imiter les mœurs de Dieu, les dons du Saint-Esprit qui perfectionnent les vertus morales et théologiques.

Saint Thomas n'en oublie pas pour autant la nature :

— il rappelle d'abord que la grâce vient guérir celle-ci ¹ : « Dans l'état de nature corrompue [c'est-à-dire en raison du péché originel] l'homme ne peut observer tous les préceptes divins [de la loi naturelle] sans une grâce qui le guérit » (I-II, q. 109, a. 4). Précisons que la nature pure n'a jamais existé. Le premier homme a été créé en état de grâce ; l'homme se trouve, ou en état de grâce, ou en état de péché mortel.

— ensuite, saint Thomas montre sans cesse la complémentarité des deux ordres naturel et surnaturel. Il nous explique par exemple que, sans la grâce, les vertus morales acquises naturellement sont peu stables et se perdent facilement ², et que, sans les vertus acquises, les vertus infuses surnaturellement se trouvent sur un terrain fragile où les risques de chute sont nombreux ³ : l'alcoolique invétéré qui se convertit, reçoit bien au moment de l'absolution, avec la grâce sanctifiante, la vertu infuse de tempérance, mais n'en ayant pas la vertu acquise, il lui faudra encore beaucoup de combats pour triompher des mauvaises tendances que ses péchés ont causées dans son âme ⁴.

On constate une fois de plus l'équilibre parfait de la doctrine de saint Thomas.

Par tout cela, on voit d'ailleurs l'abîme qui sépare la religion catholique des fausses religions :

ou typique en son genre, car plus étendue et efficace que celle exercée par un Congar ou par un Rahner. Jean-Paul II élèvera le père de Lubac au cardinalat en janvier 1983.

⁵ — Saint PIE X, dans *Pascendi dominici gregis*, condamnait déjà la méthode d'immanence des modernistes, « qui semble admettre dans la nature humaine non seulement une capacité et une convenance vis-à-vis de l'ordre surnaturel, ce que les apologistes catholiques ont toujours démontré en y apportant les atténuations convenables, mais une exigence authentique et proprement dite ». (Dz 2103. Il est intéressant de noter qu'à partir de la 32^e édition, DS ne reprend pas ce passage).

¹ — La grâce, en tant qu'elle guérit la nature, est appelée *gratia sanans* (la grâce guérissant) ; en tant qu'elle l'élève, on parle de *gratia elevans* (la grâce élevant).

² — I-II, q. 65, a. 2 ; II-II, q. 23, a. 7.

³ — Question disputée *De Virtutibus in communi*, a. 10, *Corpus*, ad. 1, ad. 13, ad. 16.

⁴ — On peut relire ici l'admirable histoire de Matt Talbot, cet ancien alcoolique parvenu aux sommets de la vie mystique par l'oraison et la communion eucharistique (Marius MC AULIFFE O.F.M., *La Vie intérieure de Matt Talbot*, Paris, Éditions du Parvis, sans date).

— ne donnant pas la grâce, elles sont incapables de guérir la nature (les fausses religions sont impuissantes à observer toute la morale naturelle, seule la religion catholique le peut, par la grâce) ;

— et en même temps, elle ne peuvent donner Dieu aux âmes.

Depuis Vatican II : silence sur le surnaturel

Malheureusement, au concile Vatican II, surtout sous l'influence du père de Lubac, le caractère surnaturel de la morale a été volontairement écarté ¹. En examinant les textes, on remarque d'abord que le mot *supernaturalis* n'est pas d'un usage fréquent dans les documents conciliaires : on en dénombre seulement quatorze emplois ². Encore faut-il ajouter qu'il s'agit ici de l'adjectif et non du substantif : il est clair que le Concile ne veut pas marquer clairement le surnaturel en tant qu'il serait substantiellement distinct de l'ordre naturel.

Mais il est intéressant ici de citer Étienne Michelin :

Sur les seize documents promulgués [par le Concile], six n'utilisent ni *supernaturalis* ni *supernus* ³ : *Orientalium ecclesiarum* (21 novembre 1964), *Perfectæ caritatis* (28 octobre 1965), *Gravissimum educationis momentum* (28 octobre 1965), *Nostra ætate* (28 octobre 1965), *Dignitatis humanae* (7 décembre 1965), *Ad gentes divinitus* (7 décembre 1965). [...] Il faut également remarquer que la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, consacrée pour l'essentiel aux rapports multiples de l'homme avec Dieu, n'utilise pas une seule fois *supernaturalis* ⁴.

Le même auteur constate que dans les documents conciliaires, « jamais la vocation de l'homme n'est explicitement qualifiée de surnaturelle ⁵ ».

On peut dire de même que « la distinction nette entre nature et grâce, entre le plan de la nature et le plan surnaturel, n'est pas mentionnée expressément par le Concile, et ne peut être déduite de l'examen de ses textes ⁶ ».

Le père de Lubac nous en donne lui-même l'explication :

[Le Concile] a jugé plus juste et plus sage de ne pas utiliser ce mot [surnaturel] dans certains contextes pour ne pas perpétuer des équivoques ni raviver des polémiques.

¹ — Pour plus de détails, on peut se reporter à l'ouvrage *La religion de Vatican II*, *ibid.*, p. 97-104.

² — *Concilium Vaticanum II, concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Cetedoc, 1974, p. 649-650, cité par Étienne MICHELIN dans *Vatican II et le surnaturel, Enquête préliminaire 1959-1962* (Vénasque, Éditions du Carmel, 1993, p. 29). — Né en 1954, Étienne Michelin est membre de l'Institut Notre-Dame de Vie et prêtre depuis 1987. Il défend tout à fait le courant conciliaire actuel. Destiné en premier lieu aux spécialistes de Vatican II, son ouvrage est une enquête au sujet de l'utilisation du mot *surnaturel* dans les documents préparatoires du Concile.

³ — D'en haut.

⁴ — Étienne MICHELIN, *ibid.*, p. 300.

⁵ — Étienne MICHELIN, *ibid.*, p. 311.

⁶ — *Bilans et perspectives pour une vraie restauration de l'Église, Actes du IV^e congrès théologique de Si Si No No août 2000*, Versailles, Publications du Courrier de Rome, 2002, *L'altération de l'idée du surnaturel dans les textes de Vatican II*, par le professeur Paolo PASQUALUCCI, de l'université de Pérouse, p. 206.

miques en donnant l'impression de canoniser ou au moins de favoriser une théorie d'école dite de la « pure nature » dans le sens précis où elle affirmait deux finalités dernières de l'homme ¹.

Les textes du magistère signalés ci-dessus parlaient pourtant du surnaturel sans qu'aucune équivoque soit possible.

Sans la grâce, la morale devient impraticable

Le père de Lubac écrit encore :

On peut dire sans excès que le Concile a rompu avec « l'extrincécisme ² qui était la maladie du catholicisme moderne » en la matière, et qui avait « fait longtemps méconnaître le plein caractère du vœu de la nature ³ » (Congar) : « en évitant à dessein le vocabulaire des deux ordres, il a réalisé une prise de position extrêmement importante » (Mouroux) ⁴.

Cette oblitération du surnaturel fut, bien sûr, saluée avec enthousiasme par les protestants. Ils virent bien que l'anthropologie de *Gaudium et spes* se distinguait par « la disparition de la distinction entre nature et surnature », se révélant ainsi plus proche de la conception protestante de l'homme ⁵.

Toujours dans le même esprit, *Gaudium et spes* présente une notion tout à fait confuse du Royaume de Dieu, réalité pourtant présentée par Notre-Seigneur comme absolument transcendante. La constitution en fait le point d'arrivée final de l'activité humaine terrestre. Nous sommes appelés à retrouver les bons fruits de la nature et de notre travail purifiés, illuminés et transfigurés par l'avènement final du nouveau siècle. Le Royaume de Dieu y est l'apothéose de l'activité humaine et donc du sujet collectif humanité ⁶. Cette perspective rejoint celle du salut collectif dont nous avons parlé plus haut.

Cet éloignement de l'enseignement du magistère traditionnel, ne pouvait avoir que des conséquences dramatiques en morale.

Si le surnaturel n'est pas distingué clairement du naturel, il n'y a plus de différence entre l'état de grâce et l'état de péché mortel. Les fidèles vivent alors en état de péché tout en continuant à recevoir la sainte communion, et ne voient plus la

¹ — Henri DE LUBAC S.J., « Surnaturel » dans *Vatican II, Spirito e libertà*, Milan, 1980, p. 343-350, cité par G. MORETTO, *Destin de l'homme et Corps mystique. Blondel, de Lubac et le concile Vatican II*, Brescia 1994, p. 117-118, n° 8.

² — Il parle du fait que l'ordre surnaturel est extrinsèque à l'ordre naturel, en est distinct, ce qui est pourtant la doctrine constante de l'Église, et non une sorte de déviation du catholicisme moderne.

³ — La nature qui, selon ces auteurs, aspire au surnaturel, ce qui leur en fait détruire la gratuité.

⁴ — Cardinal Henri DE LUBAC S.J., *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique/Cerf, 1985, p. 28.

⁵ — G. MORETTO, *Destin de l'homme et Corps Mystique. Blondel, de Lubac et le concile Vatican II*, Brescia, 1994., p. 118.

⁶ — On peut se reporter à l'étude du professeur PASQUALUCCI, « L'altération de l'idée du surnaturel dans les textes de Vatican II », *ibid.*, p. 207-226.

nécessité de se confesser. Ils n'en sont pas moins assurés de leur salut pour lequel ils n'ont aucune inquiétude.

Quelle vie intérieure, quelle vie chrétienne peuvent-ils alors avoir, s'ils ne vivent plus de la grâce, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit ?

C'est une religion purement naturelle, celle que prêche le pape Jean-Paul II qui, lorsqu'il tente des rappels de morale, ne parle jamais de la grâce, de la confession individuelle, de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Mais c'est une prédication inefficace :

— parce que sans la grâce, cette morale naturelle est impraticable, seule la grâce pouvant guérir la nature, comme nous avons dit ;

— et comme le pape prêche partout la liberté religieuse de Vatican II et a obligé les derniers états officiellement catholiques à disparaître, poursuivant en cela l'œuvre funeste de Paul VI, les fausses religions avec leur immoralité ont partout augmenté leur influence, détruisant le peu qui restait de morale naturelle dans le monde. C'est vraiment scier la branche sur laquelle on est assis.

*

Le traité de la béatitude ouvrait une considération qui ne s'achèvera tout à fait que dans le traité des fins dernières. Tout l'entre-deux est consacré à étudier la marche vers cette béatitude. La *Secunda Pars* n'y suffira pas : nous sommes dans une économie de rédemption et ne pouvons atteindre notre fin qu'en étant sauvés par le Christ-Jésus, auquel sera consacré la *Tertia Pars* ¹.

Après avoir étudié la béatitude, saint Thomas aborde les actes moraux qui nous conduisent à cette fin ou qui nous en détournent. Il étudie donc les actes humains, en eux-mêmes et dans leurs principes intérieurs et extérieurs.

Ceci nous permet de donner un autre caractère de la Somme de saint Thomas : Tout ce qui constitue la morale est ramené par lui à la science de l'acte humain.

— III —

La science morale, c'est la science de l'acte humain

Dieu seul a la béatitude par nature. Les créatures qui sont appelées à participer au bonheur divin doivent s'y mouvoir par leurs opérations :

— soit par un mouvement qui les fixe immédiatement dans leur destinée éternelle, comme les anges ;

— soit par un mouvement successif, par de multiples opérations, comme il convient à la nature humaine. Ces opérations, ce sont les actes humains, que saint

¹ — P. LABOURDETTE O.P., *Cours de théologie morale, ibid., Les actes humains*, p. 1.

Thomas va maintenant étudier. De ces actes, dépend toute notre béatitude éternelle. Ce sont eux qui sont au cœur de notre vie. C'est par eux que la créature humaine peut répondre à l'amour divin. C'est pourquoi saint Thomas n'a pas conçu sa morale comme un simple catalogue explicatif de ce qui est permis et défendu, il a centré sa morale sur les actes humains. Cela lui permettra d'aller plus loin que le simple permis et défendu, et d'entraîner les âmes jusqu'aux sommets de l'union à Dieu et de la vie mystique, nous y reviendrons.

Dans son commentaire de la *Somme théologique*, le père Pègues écrit :

On peut dire que la *Secunda Pars* de la Somme est une création du génie de saint Thomas. Rien de semblable ne se trouve en aucun autre auteur. Cette divine simplicité du regard de l'intelligence ramenant tout ce qui constitue la morale à la science de l'acte humain, comme elle avait ramené tout ce qui constitue la science des divers êtres à la science de l'acte (au sens métaphysique de ce mot), et organisant son étude en fonction de cette science de l'acte humain, est un fait unique dans l'histoire de la pensée. Et ce fait offre quelque chose de si transcendant, de si exceptionnel, que même les auteurs qui sont venus après saint Thomas [...] semblent n'avoir pu se maintenir à une telle hauteur ¹.

On en arrive à la définition de la théologie morale donnée par le père Prümmer :

La théologie morale est cette partie de la science théologique qui juge et dirige les actes humains dans leur ordre à la fin surnaturelle, selon les principes tirés de la Révélation ².

Quelle place pour la conscience ?

Lorsqu'il analyse les actes humains en eux-mêmes, arrivé à la question de l'acte intérieur de la volonté (q. 19), saint Thomas se demande aux articles 5 ³ et 6 ⁴ ce qu'il advient de la moralité de l'acte en cas d'erreur de la raison. Au début de chacun de ces articles, il note que ce problème est exactement celui que l'on pose en d'autres termes quand on se demande si la conscience erronée oblige ou excuse.

C'est le seul endroit, avec la question disputée n° 17 sur la vérité (*De Veritate*), où saint Thomas parle de la conscience dans toute sa morale. Il n'y a aucun traité de la conscience chez saint Thomas. Le père Labourdette fait remarquer :

¹ — P. PÈGUES O.P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Toulouse/Paris, Privat/Téqui, 1925, tome VI, *La béatitude, les actes humains*, p. 210.

² — *Theologia moralis est scientiæ theologicæ illa pars, quæ dijudicat atque dirigit actus humanos in ordine ad finem supernaturalem juxta principia revelata* (P. PRÜMMER O.P., *Manuale theologiæ moralis*, Barcinone-Friburgi-Brisg-Romæ, Herder, 1961, p. 2).

³ — La volonté qui s'écarte d'une conscience erronée est-elle mauvaise ?

⁴ — La volonté qui s'accorde à une raison erronée est-elle bonne ?

Dans les manuels modernes, au contraire, on voit apparaître un traité de la conscience qui ne cesse de grossir sous l'influence du subjectivisme, au point de devenir aujourd'hui la notion centrale autour de laquelle se systématise pratiquement toute la science morale ¹.

Vatican II : la conscience au centre

Le concile Vatican II a poussé les choses à l'extrême en introduisant une véritable rupture. Pour la provoquer, l'aile progressiste a réussi à imposer aux Pères une définition de la conscience si peu précise qu'elle ouvre la porte aux erreurs modernes sur l'autonomie de la conscience ². Ainsi *Gaudium et spes* ³ n° 16 :

Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. [...]

La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le *sanctuaire* où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre. C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain.

Dans la collection *Unam Sanctam*, commentaire « autorisé » des textes conciliaires, J. Mouroux ⁴ écrit à ce sujet :

Pour le Concile, la conscience est avant tout le lieu du dialogue intérieur entre Dieu et l'homme ⁵.

Il n'y a de référence, ni à Notre-Seigneur ni au magistère de l'Église, pour transmettre les préceptes divins. L'homme est seul en face de Dieu.

Et sans plus tarder, la même constitution *Gaudium et spes* (n° 79 § 3 *in fine*) approuve l'objection de conscience, ce qui équivaut à reconnaître à la conscience le droit de s'ériger en juge de la loi. Cela culminera avec la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, du 7 décembre 1965. Mgr Lefebvre commentera :

Comment l'Église peut-elle, sans explication ni distinction, admettre cette conception de la liberté religieuse ? La conscience est-elle une réalité absolue ou bien relative ? La conscience est-elle l'ultime fondement, objectif et subjectif, de la religion ? Comment, en suivant sa conscience, l'homme peut-il trouver son salut éternel ? N'est-ce pas parce que, dans une vérité objective, il trouve Dieu son Sauveur ? La conscience ne peut être définie sans relation à la Vérité, ordonnée qu'elle est, essentiellement, à celle-ci. [...] La conscience humaine n'est pas une « table rase ». Elle contient des principes moraux dont l'un est celui-ci : « Il faut obéir à Dieu et aux

¹ — P. LABOURDETTE O.P., *Cours de théologie morale, ibid., Les actes humains* p. 148.

² — Pour plus de détails, on peut se reporter à l'ouvrage *La Religion de Vatican II, ibid.*, p. 90-97.

— Voir aussi l'éditorial du *Sel de la terre* 47, p. 1-8 : « Vatican II, un cas de conscience ».

³ — *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965.

⁴ — Professeur de théologie dogmatique au séminaire de Dijon.

⁵ — *Unam Sanctam*, 65 b, *Vatican II, l'Église dans le monde de ce temps* (sous la direction du père Congar O.P.), Paris, Cerf, 1967, tome II, p. 243-246.

autorités par lui constituées. La voix de la conscience doit être assujettie à l'autorité de droit divin » ¹.

La conscience n'est pas autonome

Comment résoudre cette question de la conscience posée par le monde moderne et par le concile Vatican II ?

Commençons par préciser le sens des mots. Dans le *De Veritate* (q. 17, a. 1), saint Thomas dit que :

Le nom de conscience désigne l'acte par lequel nous appliquons [...] une connaissance à quelque action particulière ; [ce qui arrive de deux manières] :

- lorsque nous avons conscience d'un acte, en tant que nous savons si cet acte est accompli ou non [il s'agit alors de la conscience psychologique] ;

- lorsque nous savons si l'acte est [moralement] bon ou non [et l'on parle alors de la conscience morale] ; afin de l'accomplir (et dans ce sens nous disons que la conscience stimule, induit ou lie) ou afin de l'examiner (et dans ce sens nous disons que la conscience accuse ou donne le remords, ou bien défend ou excuse) ².

Seule la conscience morale nous intéresse dans la présente étude.

A l'article 3, intitulé *La conscience lie-t-elle ?* saint Thomas ajoute la précision essentielle :

Comme la conscience n'est rien d'autre que l'application de la connaissance à l'action, il s'en suit que la conscience lie en vertu du précepte divin ³.

La conscience *transmet* donc une obligation. Elle ne la fonde pas. La conscience n'est pas autonome. Elle est l'intermédiaire indispensable par lequel l'obligation nous atteint. Ce n'est pas elle qui fait la bonté, pas plus qu'elle ne fait l'obligation. Son devoir primordial est d'être vraie, de se conformer à l'ordre divin.

La morale catholique est objective. La personne ne trouvera son perfectionnement qu'en se conformant à la vérité des choses, déterminée par la loi divine éternelle.

Il y a ainsi un devoir fondamental, antérieur même à celui de suivre sa conscience, c'est de tout faire pour que la conscience soit vraie, objectivement

¹ — Mgr LEFEBVRE, *J'accuse le Concile*, Martigny, Éditions Saint-Gabriel, 1976, p. 41 et 49.

² — *Nomen conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid. Unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiae ad aliquem actum particularem ; [quod advenit dupliciter] : quando habemus conscientiam alicujus actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum [...] ; quando scimus an actus sit rectus vel non rectus [conscience morale] ; ad eum dirigendum (et secundum hoc dicimus conscientiam instigare vel inducere vel ligare), vel ad actum jam actum examinandum (et secundum hoc dicimus conscientiam accusare vel remordare, aut defendere vel excusare).*

³ — *Cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini.*

vraie. En ce sens, avant d'être responsable devant sa conscience, on est responsable de sa conscience.

On voit que la doctrine de saint Thomas ne laisse aucune place aux erreurs modernes sur l'autonomie de la conscience.

Cependant, si la conscience est un jugement, elle n'est pas le dernier jugement avant l'action. Le jugement de la conscience morale est d'ordre purement spéculatif. Il est suivi d'un jugement d'élection (vais-je agir maintenant ?), lui-même rectifié par la prudence ¹. Nous sommes obligés ici d'aller faire une petite excursion dans la morale particulière, là où saint Thomas étudie la prudence (II-II, q. 47).

En effet, saint Thomas explique que la prudence est une vertu nous indiquant ce que nous devons faire *en vue d'une fin donnée* ². Elle ne raisonne pas sur les principes généraux de la moralité qu'elle suppose connus et voulus, mais elle discerne et dicte seulement les actions qui conviennent ³.

Toute l'application des lois morales aux actes particuliers relève donc de la prudence. C'est elle qui fait la jonction de la connaissance de l'universel et du particulier, pour appliquer les lois universelles aux cas concrets. La conscience donne le jugement *in abstracto*, et la prudence vise la réalisation concrète de l'acte humain. Elle est aussi au carrefour de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral, puisqu'elle est la vertu de la raison pratique. Elle est la vertu directrice de toutes les vertus morales : *auriga virtutum* (le cocher des vertus, celles-ci étant comparées à un attelage de chevaux).

Mettre la prudence au premier rang

Un rapide aperçu de tous les actes que met en œuvre la vertu de prudence, montrera l'importance de cette vertu dans l'agir humain, par rapport à la conscience :

- tout d'abord, la prudence a trois actes ⁴ :
- + elle prend conseil, au sens qu'elle fait l'inventaire des raisons pour et contre l'action envisagée ;
- + ensuite elle juge de ce qu'il faut faire ;
- + enfin, elle commande l'action, ce qui est l'acte principal ;

¹ — La prudence se définit *Recta ratio agibilium* : la juste mesure dans les choses qu'il faut faire (Aristote, cité par SAINT THOMAS en II-II, q. 47, a. 2, *Sed contra*).

² — II-II, q. 47, a. 2 : « Le propre de celui qui est prudent, est de donner de bons conseils. Or le conseil a pour objet ce que nous devons faire par rapport à une fin » (*Prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem*).

³ — II-II, q. 47, a. 6 : « La prudence applique les principes généraux aux conséquences particulières de nos actions. Et par conséquent, il ne lui appartient pas de déterminer la fin des vertus morales, mais seulement de disposer les moyens » (*Prudentia applicat universalis principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem*).

⁴ — II-II, q. 47, a. 8.

— mais il faut rajouter les *parties intégrantes* de la prudence, c'est-à-dire celles qui concourent à la perfection de l'acte de prudence ¹ :

+ en tant que la prudence est une connaissance (discernant la moralité, la bonté, de l'action à poser), cinq éléments concourent à l'acte prudent :

la mémoire (c'est-à-dire l'expérience du passé), l'intelligence (ou claire vue des principes de moralité et des rapports de l'action particulière avec ces principes), la docilité (savoir écouter les conseils des anciens), la sagacité (savoir prendre *soi-même* la décision finale après avoir écouté les conseils), l'habileté à bien raisonner.

+ en tant que la prudence est l'art de commander, appliquant les principes à l'action, trois éléments viennent s'ajouter :

la prévoyance (prévoir les conséquences futures de ses actes), la circonspection (tenir compte de toutes les circonstances), l'attention précautionneuse (savoir discerner les maux mêlés de quelque manière à certains actes, pour essayer de les diminuer autant qu'il est possible).

Il faut ajouter trois vertus venant en aide à la prudence ² :

l'euboulie (ou aptitude à bien délibérer), la *synèse* (aptitude à juger selon les principes communs) et la *gnomé* (aptitude à juger selon les principes les plus élevés, ce qui parfois nous oblige à enfreindre les principes communs).

On voit bien, par ce court résumé, l'importance capitale de la vertu de prudence dans nos actions humaines.

C'est elle qui nous sortira de l'impasse où le monde moderne et le concile Vatican II à sa suite nous ont mis par l'exaltation indue de la conscience. La seule solution est de revenir à saint Thomas en partant de la définition de la conscience comme un jugement, en la remettant à sa place, et en mettant la prudence au premier plan. C'est ce que le pape Pie XII conseillait aux moralistes :

La morale catholique a toujours abondamment traité ce problème de la formation de la propre conscience avec examen préalable des circonstances du cas à décider. Tout ce qu'elle enseigne offre une aide précieuse aux déterminations de conscience, tant théoriques que pratiques. Qu'il suffise de citer les exposés non dépassés de saint Thomas sur la vertu cardinale de prudence et les vertus qui s'y rattachent (II-II, q. 47-57). Son traité montre un sens de l'activité personnelle et de l'actualité, qui contient tout ce qu'il y a de juste et de positif dans l'éthique selon la situation, tout en évitant ses confusions et déviations. Il suffira donc au moraliste moderne de continuer dans la même ligne s'il veut approfondir de nouveaux problèmes ³.

*

Après la morale générale, saint Thomas aborde la morale particulière.

¹ — II-II, q. 49.

² — II-II, q. 51.

³ — *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, Saint-Maurice (Suisse), Éditions Saint-Augustin, 1955, *Allocution à la fédération mondiale des jeunesses féminines catholiques le 18 avril 1952*, p. 138.

Nous avons vu qu'il fait de la morale, la science des actes humains ordonnés à la fin dernière de l'homme. Cela le conduit à étudier les vertus, principes des actes humains. Nous constatons ici que la morale de saint Thomas est une morale des vertus – et non une morale des commandements.

— IV —

Une morale des vertus, plutôt que des commandements

Saint Thomas explique dans le prologue de la II-II :

Si nous voulions déterminer séparément les vertus, les dons, les vices et les préceptes [commandements], il faudrait dire bien des fois la même chose. [...] Il y aura pour la raison un chemin plus court et plus facile si, dans l'ensemble d'un même traité, elle passe de la vertu au don qui y correspond et aux vices qui s'y opposent, et aux préceptes affirmatifs ou négatifs.

Le père Bernard note à ce propos :

[Saint Thomas] veut mettre dans ses pensées, en morale, un ordre qui soit conforme à celui même des réalités de la morale. Nulle part, peut-être, plus qu'en théologie morale, il n'a poussé jusqu'aux derniers raffinements son génie de l'ordre ¹.

La conséquence est des plus heureuses, souligne Mgr Lefebvre :

L'étude de la morale peut être envisagée selon la conformité à la loi ou, également, selon l'épanouissement de la grâce dans les vertus, les dons du Saint-Esprit, les béatitudes, les fruits du Saint-Esprit.

Les catéchismes en général envisagent plutôt la conformité à la loi, passant en revue les commandements de Dieu et de l'Église, et, à cette occasion, parlent de la charité et des vertus – mais occasionnellement seulement. Beaucoup de livres de théologie morale font de même.

Saint Thomas a préféré l'étude des vertus d'une manière approfondie en reliant les commandements aux vertus. Les raisons de ce choix sont développées dans le commentaire du début de la II-II par le père Bernard. Les motifs sont très suggestifs. En effet, l'acquisition des vertus se présente à l'âme comme un magnifique idéal à poursuivre, épanouissant, enrichissant, œuvre de sanctification avec l'aide de l'Esprit-Saint pour atteindre le but à acquérir : accomplir dans l'obéissance à la volonté de Dieu, l'œuvre de charité envers Dieu et envers le prochain qui nous est assignée, et mériter ainsi la vie éternelle.

Cette manière d'étudier la théologie morale et spirituelle suscite d'elle-même le combat spirituel contre le péché, contre toutes les influences maléfiques du monde et

¹ — P. BERNARD O.P., commentant le traité de la foi, dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Foi, tome premier*, Éditions de la Revue des Jeunes, note technique [2], p. 224.

du démon, nous place dans cet état de vigilance tant recommandé par Notre-Seigneur : *Vigilate et orate*, « Veillez donc et priez, car vous ne savez ni le jour, ni l'heure » (Mt 25, 13).

Dans les directions spirituelles, il est plus encourageant d'inciter à l'acquisition des vertus, et d'éviter par le fait même le vice, que de défendre l'application de la loi – cette dernière étant cependant absolument nécessaire pour bien orienter l'exercice de notre liberté ¹.

Ceci a aussi des conséquences sur la manière d'envisager le péché. Ainsi le père Labourdette écrit :

Saint Thomas a écrit un traité du péché particulièrement approfondi. Il s'en fait une idée assurément plus réaliste que les morales modernes. Mais il ne va pas orienter sa morale vers la détermination de ce qui est péché et vers la fuite du péché ; c'est trop négatif. La réalité positive dont précisément le péché s'écarte, c'est précisément la vertu ; c'est la vertu qui nous achemine vers la béatitude ².

C'est pourquoi, dans la *Somme*, le traité du péché suit celui de la vertu, et non l'inverse. C'est parce qu'il n'est qu'une déficience contraire à la vertu. Il faut d'abord étudier l'*habitus* bon avant d'aborder sa déficience ³.

La vertu n'est pas un automatisme

D'autre part, pour saint Thomas, la vertu n'est pas une simple capacité d'accomplir de bonnes actions par habitude, ou une simple habitude d'obéir aux commandements quelles que soient les difficultés. Il définit la vertu dans la ligne d'Aristote : « La vertu d'une chose se détermine par rapport au point ultime que cette chose peut atteindre ⁴. » Comme le fait remarquer le père Pinckaers :

Selon les exemples d'Aristote, on fixe la vertu d'un athlète d'après la meilleure performance qu'il peut réaliser. Si sa prestation reste en dessous de ce maximum, on dira que son effort est inférieur à sa vertu. [...]

Qu'est-ce donc que la vertu ? C'est une qualité active qui dispose l'homme à produire le maximum de ce qu'il peut sur le plan moral, qui donne à sa raison et à sa vo-

¹ — Mgr LEFEBVRE, *Itinéraire spirituel*, Écône, Séminaire Saint-Pie X, 1990, p. 39-40. — C'est à la suite de ces remarques de Mgr Lefebvre, que les religieuses de la Fraternité Saint-Pie X ont ajouté à leur excellent *Catéchisme par correspondance*, une partie consacrée à l'analyse des vertus, puisée dans la *Somme* de saint Thomas, et que Mgr Lefebvre qualifia de « petit chef-d'œuvre » (Retraite aux séminaristes d'Écône, septembre 1988, quatrième conférence). Ce catéchisme est disponible à l'abbaye Saint-Michel, 36290 Saint-Michel en Brenne.

² — P. LABOURDETTE O.P., *Cours de théologie morale, ibid., La foi*, p. 6. — Voir aussi P. PINCKAERS O.P., *Le Renouveau de la morale*, Paris, Téqui, 1979, p. 30.

³ — On peut regretter que le père Prümmer, dominicain, dans son excellent *Manuale theologiae moralis (ibid.)* tout imprégné de saint Thomas, n'ait pas cru bon de suivre le plan de la *Somme*, et ait traité le péché avant la vertu (tome 1 sur les principes de la morale).

⁴ — *Virtus cuiuslibet rei determinatur in ultimum in id quod res potest* (cité par saint Thomas dans I-II, q. 55, a. 3).

lonté conjointes le pouvoir d'accomplir les actions morales les plus parfaites, les plus élevées en valeur humaine ¹. Nous rejoignons ainsi une autre définition aristotélienne de la vertu, souvent invoquée par saint Thomas : elle fait bon celui qui la possède et rend son œuvre bonne. [...]

Nous voici bien éloignés de la définition de la vertu par l'automatisme de l'habitude ². [...] La perfection [que peut produire la vertu] n'est pas fixée à l'avance ; c'est une création personnelle, une sorte d'invention de celui qui agit. [...] Que l'on réfléchisse à la manière dont les saints ont accompli leurs œuvres les plus hautes ³.

Avec la grâce de Dieu, l'homme doit s'efforcer de poser des actes toujours plus parfaits, autant que la faiblesse humaine le permet, bien sûr. C'est ainsi qu'il avancera à grands pas dans la voie de la perfection. Le père Scupoli a ici de judicieux conseils :

Si vous voulez devenir solidement vertueux et parfaitement maîtres de vous-mêmes, ne partagez pas tellement, durant la semaine, les exercices de vertu, que vous fixiez les uns à un jour, les autres à l'autre, et que vous soyez ainsi dans un perpétuel changement. L'ordre que vous devez y observer est que d'abord vous vous attachiez à détruire la passion qui vous a toujours le plus troublé et qui vous tourmente encore présentement davantage, et qu'en même temps vous travailliez de toutes vos forces à acquérir dans un éminent degré la vertu contraire à cette passion prédominante ; car possédant une vertu aussi essentielle, vous obtiendrez facilement toutes les autres, sans qu'il soit besoin que vous en fassiez un grand nombre d'actes. En effet, les vertus sont tellement liées les unes aux autres, qu'il suffit d'en posséder parfaitement une, pour les obtenir toutes. [...] Aimez donc et embrassez de tout votre cœur ces occasions de vous rendre saint et parfait, principalement lorsqu'elles sont accompagnées de quelques difficultés, parce que l'effort qu'il faut faire pour surmonter la difficulté sert à former en peu de temps et affermir dans l'âme les habitudes vertueuses ⁴.

Si ce sont les actes intérieurs d'intelligence et de volonté qui contribuent directement à former la vertu, ce sont nos actes extérieurs qui en manifestent la perfection (qu'est-ce qu'une vertu qui ne passerait jamais à l'acte ⁵ ?), et qui la renforcent indirectement. Cela a des conséquences dans l'éducation.

¹ — L'auteur parle ici de la vertu en général, abstraction faite qu'elle soit naturelle ou surnaturelle. (NDLR.)

² — C'est pourquoi il est très imparfait de traduire le mot *habitus* par « habitude ». Le mot « habitude » connote trop la reproduction d'actions identiques : j'ai l'habitude de me lever le matin à six heures. Il n'exprime pas la capacité de perfection, d'innovation, apportée par la vertu. Le mot *habitus* est en fait intraduisible en français. On dira donc : la vertu est un *habitus* bon. — Saint Thomas, d'ailleurs, à propos de l'acquisition des *habitus*, ne dit pas qu'ils sont produits par la répétition des actes, mais par « la multiplication des actes » (*ex multiplicatis actibus*, I-II, q. 51, a. 2). Le mot répétition fait trop penser à des actes identiques. Nous parlons ici, bien sûr, des *habitus* acquis, non de ceux qui sont infus directement par Dieu.

³ — P. PINCKAERS O.P., *ibid.*, p. 149-151.

⁴ — Nous dirions *habitus* — P. SCUPOLI, *Combat spirituel*, Poitiers, Oudin, 1866, ch. 33, p. 206-209.

⁵ — « La volonté n'est parfaite que si elle est décidée à agir quand l'occasion se présente », dit saint Thomas (I-II, q. 20, a. 4 : *Non est perfecta voluntas, nisi sit talis quæ, opportunitate data, operetur*).

A travers les actes extérieurs que l'on demande à l'enfant, il faut tendre à ce qu'il produise de plus en plus *par lui-même* les actes intérieurs de l'intelligence et de la volonté qui le feront grandir dans la perfection. Il faut ici éviter deux écueils :

— une éducation où l'on se satisfait de l'accomplissement purement extérieur de certains actes (accompagner ses parents à la messe traditionnelle le dimanche, assister à la prière du soir en famille, bien se tenir à table, etc.) Ce vernis risque bien de ne pas tenir avec les années, surtout au contact du monde actuel ;

— un libéralisme criminel qui laisse l'enfant à lui-même.

Bien sûr, dans les toutes premières années, l'éducation s'apparente plutôt à un dressage : il s'agit de donner aussitôt de bonnes habitudes. Mais avec le temps, il faut donner des convictions à la jeunesse, et lui former la volonté, spécialement par l'éducation à l'esprit de sacrifice. Ainsi, l'enfant, le jeune homme, la jeune fille, finiront par faire *par eux-mêmes* ces actes extérieurs indispensables que l'on exige d'eux. Ils auront les vertus (*habitus* bons).

*

La conception de vertu développée par saint Thomas à la suite d'Aristote, nous introduit dans la spiritualité. Sa morale est en effet une morale du progrès spirituel.

— V —

Une morale du progrès spirituel

La charité n'a pas de bornes

Parmi toutes les vertus, il en est une qui se détache de toutes les autres parce qu'elle est la plus excellente, c'est la charité :

— non seulement elle « ordonne les actes de toutes les vertus à la fin ultime ¹ », méritant d'être appelée par saint Paul le « lien de la perfection » (Col 3, 14) ;

— mais la charité « atteint Dieu lui-même, et pour rester en lui, et non pas pour que, de lui, quelque chose nous provienne ² ».

La charité nous établit en effet dans une véritable amitié avec Dieu, c'est-à-dire « une bienveillance réciproque fondée sur une certaine communauté ³ ». Par la charité, Dieu nous communique une certaine participation à sa béatitude, qui aura son accomplissement dans la patrie céleste. En retour, à notre place de créatures, bien que Dieu n'ait besoin d'aucun bien, nous lui voulons ses propres perfections, nous nous en réjouissons, nous lui procurons honneurs et culte, nous lui offrons toutes choses et nous nous offrons à lui. Cette charité est une participation de l'amitié très parfaite qui existe de toute éternité entre les trois Personnes divines.

¹ — *Per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem* (II-II, q. 23, a. 8).

² — *Caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat* (II-II, q. 23, a. 6).

³ — *Mutua benevolentia fundata super aliqua communicatione* (II-II, q. 23, a. 1).

Un peu plus loin, au traité de la vie humaine, saint Thomas dit que : « De soi et essentiellement, la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, amours auxquels se rapportent les préceptes principaux de la loi divine ¹ », qui en découlent.

Or, cette perfection n'a pas de limites.

Lorsqu'il avait étudié les vertus morales, saint Thomas avait constaté qu'elles avaient ce qu'on appelle un « milieu » entre l'excès et le défaut ². Ainsi, la tempérance est un milieu entre l'insensibilité et l'intempérance, toutes deux condamnables. Dire que la vertu doit garder un juste milieu, c'est dire qu'elle doit avant tout rester dans la justesse. « Il est essentiel à la vertu morale de consister dans le milieu, en ce sens qu'elle a pour mission de faire que dans les passions ou dans les actions émanant de l'homme, tout soit conforme à la règle de la raison, évitant ce qui passerait au-delà ou resterait en deçà. Il n'y a donc pas à confondre le juste milieu de la vertu morale avec l'état vil de ces natures qui semblent n'avoir pas assez de cœur pour aimer ou haïr quoi que ce soit, et dont le propre est de toujours demeurer neutres ³ ». Mais ce juste milieu, cette ligne de crête sur laquelle il faut avancer entre les abîmes des vices opposés, a une limite.

En revanche, pour ce qui est de la charité, « L'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, le surplus étant simplement de conseil. Il suffit pour s'en convaincre, de prendre garde à la formule même du précepte qui exprime l'idée de perfection : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu *de tout ton cœur*". "Tout et parfait s'équivalent", selon la formule d'Aristote. De même : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même". Chacun s'aime soi-même au maximum ⁴ » (II-II, q. 184, a. 3).

Saint Thomas dit encore : « Considérée dans sa nature spécifique, la charité ne saurait connaître de terme à son augmentation : elle est une participation de la charité infinie qui est l'Esprit-Saint ; de plus, la cause active de la charité est d'une puissance infinie puisque c'est Dieu ; enfin, du côté du sujet [l'homme], on ne saurait fixer une limite à son augmentation car, toujours, la charité augmentant, l'aptitude à augmenter s'accroît encore d'autant plus » (II-II, q. 24, a. 7).

Avec une morale des vertus dont le lien est la charité, le but de la morale n'est pas « minimaliste ⁵ » : il n'est pas de s'attacher à déterminer le minimum requis pour être en règle avec la loi, c'est une morale de l'amitié avec Dieu qui nous appelle et nous conduit à la sainteté.

¹ — *Per se quidem, et essentialiter, consistit perfectio christianæ vitæ in caritate ; principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis* (II-II, q. 184, a. 3).

² — Saint Thomas étudie ce point dans I-II, q. 64, a. 1.

³ — P. PÈGUES O.P., *ibid.*, tome VIII, *Les Vertus et les vices*, p. 214-215.

⁴ — Notons ici que la foi et l'espérance n'ont pas, non plus, de « milieu », de mesure : « La mesure et la règle de la vertu théologale, c'est Dieu » (*Regula virtutis theologice est ipse Deus* : I-II, q. 64, a. 4).

⁵ — L'expression est du P. PINCKAERS O.P. dans *Le Renouveau de la morale*, *ibid.*, p. 29.

Le danger des « systèmes » moraux

Il faut bien reconnaître qu'à partir du XVII^e siècle, les manuels étudient peu la perfection chrétienne ¹. Ils envisagent la théologie morale principalement à partir des commandements, avec une étude très poussée des cas de conscience. On y oppose liberté et loi, spécialement dans des « systèmes moraux » mis au point pour résoudre les cas douteux. Le père Calmel se plaignait de ce que :

[Les systèmes de théologie morale,] hantés par le souci misérable de nous dispenser d'être généreux dans l'amour du Seigneur, mais préoccupés aussi de nous éviter de pécher trop gravement, prétendent assurer notre salut en mettant de côté l'observation du premier précepte qui est la perfection de l'amour. [...] Les divers systèmes que je dénonce ont anémié la théologie. [...] En revanche la théologie, quand elle est convenablement enseignée dans le rayonnement de saint Thomas d'Aquin, aide, pour sa part, à mieux prier et oppose au déferlement de l'apostasie moderniste un rempart imprenable ².

La lecture de saint Thomas est donc, encore une fois, le meilleur remède. A l'origine de l'action morale, nous trouvons Dieu connu et aimé. Le bien n'est pas d'abord ce qui nous oblige, mais ce qui suscite notre amour, et il n'y a plus de minimalisme puisque la limite de l'amour consiste à aimer sans limites.

*

Toutes ces considérations nous font comprendre qu'avec saint Thomas, la spiritualité est le sommet de la morale.

— VI —

La spiritualité est le sommet de la morale

La mystique est-elle un monde à part ?

Le déplacement de la théologie morale à partir du XVII^e siècle avait abouti à une séparation entre :

— la morale, obligatoire pour tous, centrée sur les commandements, le péché ;

¹ — Pour approfondir cette question, on peut se reporter à l'ouvrage du P. PINCKAERS O.P., *Le Renouveau de la morale*, *ibid.*, p. 26-43.

² — Roger-Thomas CALMEL O.P., préface à la réédition de l'ouvrage de J.B. LEMIUS, *Catéchisme sur le modernisme, d'après l'encyclique Pascendi dominici gregis de S. S. Pie X*, Tours, Forts dans la foi, 1974. — Le père Lemius a édité son catéchisme en 1907. Il fut honoré d'une lettre de louange du cardinal Merry del Val.

— et l'étude des voies vers la perfection où s'engagent librement certains fidèles qui y sont attirés, spécialement les religieux ¹.

Ce dernier domaine va lui-même se diviser entre :

+ l'ascétique, décrivant les voies spirituelles ordinaires où l'effort humain suffit pour avancer avec la grâce habituelle, et qui conduit à la contemplation acquise ;

+ la mystique, qui s'attache aux voies extraordinaires favorisées de grâces divines spéciales, où l'âme est surtout passive sous l'action de Dieu et jouit de la contemplation infuse.

Dans *Perfection chrétienne et contemplation*, le père Garrigou-Lagrange fait remarquer :

A partir des XVII^e et XVIII^e siècles, plusieurs auteurs ont pensé devoir distinguer absolument et, pour ainsi dire, séparer l'ascétique et la mystique. [...] Ceci s'est produit à la suite de vives discussions occasionnées par les abus provenant d'un enseignement prématuré et erroné des voies mystiques. [...] Trop pressés d'établir une doctrine pour remédier à des abus, [...] de nombreux auteurs] déclarèrent que l'ascétique doit traiter de la vie chrétienne ordinaire, selon les trois voies purgative, illuminative et unitive. Quant à la mystique, elle ne devait traiter que des grâces extraordinaires dans lesquelles on fit entrer non seulement les visions et révélations privées, mais encore la contemplation surnaturelle infuse, les purifications passives, l'union mystique. Cette dernière n'apparaît plus ainsi comme le point culminant du développement normal de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons ².

Le retour à la morale de saint Thomas permet de replacer la spiritualité au sommet de la morale, et non comme une matière annexe.

En effet, nous l'avons vu, la morale de saint Thomas est tout entière tournée vers la fin dernière de la vie humaine. L'idée centrale est donc celle d'une marche vers la perfection de l'union à Dieu, qui a son accomplissement dans la béatitude.

D'autre part, les préceptes du décalogue y sont considérés par rapport aux vertus. Ils nous aident donc à savoir ce qu'il faut faire et éviter pour arriver à la perfection de la charité, puisqu'ils se résument dans le commandement d'aimer Dieu de tout son cœur. Les dons du Saint-Esprit, quant à eux, couronnent le tout : ils viennent au secours de l'infirmité humaine pour conduire l'âme plus sûrement vers sa destinée, par les voies que Dieu a choisies pour elle.

¹ — Dans la plupart des séminaires avant le Concile, par exemple, les études sacerdotales commençaient directement avec la philosophie, et la morale tournait autour des commandements et des cas de conscience. La spiritualité n'était abordée que pendant les conférences spirituelles, et lors de cours le plus souvent facultatifs. Elle était coupée du dogme. Mgr Lefebvre a tenu au contraire à instaurer une année de spiritualité dès le début des études, suivant d'ailleurs en cela — comme il le remarquait en souriant — une demande du concile Vatican II.

² — P. GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, Desclée, 1923, p. 21-22. Dans cet ouvrage, l'auteur distingue bien, à longueur de pages :

+ ce qui est *extraordinaire* dans la voie de la sainteté (extases, etc.) et nullement nécessaire pour y parvenir ;

+ ce qui est *essentiel* à la vie mystique, qui consiste dans l'action du Saint-Esprit en *toute* âme par les dons ; la contemplation infuse est l'aboutissement normal, quoiqu'éminent, de la vie intérieure.

Dans cette perspective, la liberté retrouve sa pleine signification : faculté de choisir les moyens qui nous conduisent à notre fin. Elle est la pleine liberté des enfants de Dieu. La loi ne la contraint pas, elle est son guide.

Une telle morale est alors nécessairement spirituelle, mystique.

La *Secunda-Secundæ* se termine ainsi par l'étude de la vie contemplative, puis de l'état religieux qui est le meilleur moyen de vivre cette vie contemplative ¹.

Saint Thomas dispense-t-il des auteurs spirituels ?

Cela veut-il dire que la deuxième partie de la *Somme* de saint Thomas est à elle seule un traité de théologie spirituelle ? Le père Labourdette nous semble donner une réponse intéressante et juste à cette question :

Je pense qu'on peut concevoir une théologie spirituelle, non certes indépendante de la morale ou réellement distincte d'elle, mais au contraire se constituant à propos des mêmes réalités, à un plan de proximité de l'action que la science de mode spéculatif n'atteint pas. [...]

Quand vous avez étudié dans la *Secunda-Secundæ* la question de l'augmentation de la charité et des vertus infuses [...] un auteur spirituel vous dirait qu'il vous reste sur la même question quelque chose à savoir : non plus l'explication théorique de l'accroissement des vertus infuses, mais les lois et moyens pratiques de leur accroissement dans les âmes, les étapes caractéristiques de leur développement avec les règles particulières que chacune d'elles exigera. [...]

C'est chose bien connue de tout directeur [spirituel] que n'importe quelle direction ne convient pas à n'importe quel chrétien n'importe quand ; que la foi et la charité ne s'exercent pas, et par suite ne se cultivent pas de la même façon selon qu'elles sont naissantes ou déjà fortes ou consommées en perfection. Par exemple, des doutes contre la foi n'ont pas du tout la même signification et ne demandent pas le même traitement chez un nouveau converti encore au milieu du monde, ou chez un vieux chartreux après trente ans de vie contemplative ou chez une Thérèse de l'Enfant-Jésus. [...]

Nous dirons donc qu'à l'intérieur de la science pratique du retour à Dieu de la créature raisonnable (théologie morale en général) il y a place pour deux types de considération qui ne se gênent nullement l'une l'autre, mais au contraire s'appellent, dès que chacun prend conscience de sa vraie nature, de sa portée et de ses limites :

— une considération pratique de mode spéculatif, théologie morale du type de la *Secunda Pars* ;

¹ — On peut se reporter à ce sujet à la belle encyclique de PIE XI *Studiorum ducem*, du 29 juin 1923, sur saint Thomas maître de vie spirituelle.

— une considération pratique de mode pratique, doctrine spirituelle, qui n'est pas développée dans l'œuvre de saint Thomas (encore qu'elle y trouve bien des amorces) ¹.

Un très bel exemple de cette théologie spirituelle se trouve dans les ouvrages de spiritualité du père Garrigou-Lagrange qui s'appuie à la fois sur les principes spéculatifs de saint Thomas d'Aquin, et sur l'expérience pratique d'un saint Jean de la Croix et d'un saint François de Sales ².

Le père Pinckaers définit la théologie spirituelle comme : « Une partie de la théologie dans sa dimension morale, qui étudie plus spécialement la vie spirituelle dans son expérience, dans ses conditions, dans son progrès, afin de la promouvoir pratiquement. Elle se base sur l'enseignement des apôtres, sur les auteurs spirituels et les mystiques, et se tient en connexion étroite avec la considération plus théorique et générale de la théologie spéculative, établissant ainsi une circulation de la pensée et de l'expérience qui crée une unité vivante entre les registres de la sagesse théologique ³. ».

*

Si la deuxième partie de la *Somme* traite du retour de l'homme à Dieu, la troisième partie étudie celui par qui ce retour est rendu possible : Notre-Seigneur Jésus-Christ. D'où cet ultime caractère de la morale catholique : elle est tournée vers Notre-Seigneur Jésus-Christ

— VII —

Notre-Seigneur Jésus-Christ principe et modèle de la vie morale

Dans le prologue de la troisième partie de la *Somme*, saint Thomas d'Aquin écrit :

Parce que notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, au témoignage de l'ange, « en sauvant le peuple de ses péchés » (Mt 1, 21), nous a montré en lui-même la voie de la vérité, par laquelle nous puissions, en ressuscitant, parvenir à la béatitude de l'immortelle vie, il est nécessaire, pour l'achèvement de toute l'œuvre théologique, qu'après la considération de la fin dernière de la vie humaine et des vertus et des vices, suive notre considération du Sauveur même de tous et des bienfaits octroyés par lui au genre hu-

¹ — P. LABOURDETTE O.P., « Qu'est-ce que la théologie spirituelle ? », dans *Un Maître en théologie, le père Marie-Michel Labourdette O.P.*, *Revue Thomiste*, janvier-mars 1992, p. 361, 366, 369.

² — Par exemple : *Les Trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel*, Paris, Cerf, 1938. — Dans le même esprit, on peut citer l'ouvrage admirable du P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS O.C.D., *Je veux voir Dieu*, Venasque, Éditions du Carmel, 1988 (première édition 1949).

³ — P. PINCKAERS O.P., *La Vie selon l'esprit, Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996, p. 62-63.

main. Et à ce sujet, nous aurons à considérer premièrement le Sauveur lui-même, secondement ses sacrements par lesquels nous obtenons le salut, troisièmement la fin de l'immortelle vie à laquelle par lui nous parvenons en ressuscitant.

Tout au long de la troisième partie de la *Somme*, nous voyons que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le couronnement nécessaire de toute la morale.

La fin ultime de l'homme, la béatitude éternelle, nous avait été perdue par le péché de nos premiers parents. Qui nous l'a rendue de nouveau possible ? Notre-Seigneur Jésus-Christ par sa passion :

Une porte fermée empêche d'entrer. Or ce qui empêchait les hommes d'entrer dans le royaume céleste, c'était le péché. [...] Or par la passion du Christ, nous sommes libérés du péché. [...] Voilà pourquoi la passion du Christ nous a ouvert la porte du royaume céleste (III, q. 49, a. 5).

Cette grâce sans laquelle nous ne pouvons faire aucun acte humain surnaturel, sans laquelle nous ne pouvons développer les vertus et combattre le péché et les vices, d'où nous vient-elle ? De Notre-Seigneur Jésus-Christ :

Les sacrements de l'Église [par lesquels, avec la prière, nous vient la grâce sanctifiante] tiennent spécialement leur vertu [leur efficacité] de la passion du Christ : c'est la réception des sacrements qui nous met en communication avec la vertu de la passion du Christ. L'eau et le sang jaillis du côté du Christ en croix, symbolisent cette vérité, l'eau se rapportant au baptême et le sang à l'Eucharistie, car ce sont là les sacrements les plus importants [III, q. 62, a. 5].

La résurrection du Christ agit par la vertu de la divinité : cette vertu s'étend non seulement à la résurrection des corps, mais aussi à la résurrection des âmes ; car c'est Dieu qui fait que l'âme vit par la grâce et que le corps vit par l'âme. Voilà pourquoi la résurrection du Christ possède, d'une manière instrumentale, une vertu efficiente, non seulement par rapport à la résurrection des corps, mais aussi par rapport à la résurrection des âmes.

Pareillement aussi, elle est cause exemplaire [c'est-à-dire modèle] par rapport à la résurrection des âmes, car nous devons aussi être conformes par notre âme au Christ ressuscité [III, q. 56, a. 2].

Ce dernier point n'est pas sans importance.

Nous avons vu que la morale de saint Thomas était centrée sur les vertus, non sur les commandements. Mais où trouvons-nous le modèle parfait des vertus, sinon en Notre-Seigneur Jésus-Christ, aussi bien dans sa vie glorieuse qu'auparavant, bien sûr ?

Où est la vraie prudence, s'exclame saint Bernard, sinon dans l'enseignement du Christ ? Où est la vraie justice, sinon dans sa miséricorde ? Où est la vraie tempérance, sinon dans sa vie ? Où le vrai courage, sinon dans sa passion ?

Seuls donc ceux qui sont pénétrés de sa doctrine méritent d'être prudents, et justes ceux qui ont obtenu de sa grâce le pardon de leurs fautes. Seuls tempérants ceux

qui s'efforcent d'imiter sa vie, et courageux ceux qui dans le malheur invoquent l'exemple de sa patience.

C'est en vain qu'on peine à acquérir des vertus si on croit pouvoir les trouver ailleurs que du Seigneur de toutes les vertus.

A lui donc, honneur et gloire dans les siècles des siècles ¹.

La vie chrétienne est donc essentiellement une vie d'imitation du Christ par la grâce du Saint-Esprit, comme saint Thomas l'annonçait, au traité de la loi nouvelle.

Enfin, qui jugera nos actions à la fin de notre vie et au jour du jugement général pour nous ouvrir pour toujours les portes du Paradis ? Notre-Seigneur Jésus-Christ :

Si l'on parle du Christ selon sa nature divine, il est évident que tout jugement appartient au Fils : de même en effet que le Père a fait toutes choses par son Verbe, ainsi juge-t-il tout par son Verbe.

Si l'on envisage le Christ dans sa nature humaine, il est également manifeste que toutes choses sont soumises à son jugement, et cela pour trois raisons :

1° A cause de la relation particulière qui existe entre l'âme du Christ et le Verbe de Dieu ; si, en effet, suivant les termes de la première épître aux Corinthiens, « L'homme spirituel juge tout » (1 Co 2, 15), en tant que son esprit est uni au Verbe de Dieu, à plus forte raison l'âme du Christ qui est remplie par la vérité du Verbe de Dieu porte-t-elle un jugement sur toutes choses ;

2° Le mérite de la mort du Christ nous mène à la même conclusion. « Le Christ est mort et ressuscité, dit l'épître aux Romains, afin d'être le Seigneur des vivants et des morts » (Rm 14, 9). Et tel est le motif pour lequel il juge tous les hommes. [...]

3° L'on aboutit à la même conclusion si l'on considère le rapport des réalités humaines à la fin du salut de l'homme. [...] Or les réalités humaines sont toutes ordonnées à la fin de la béatitude, [...] et les hommes y sont admis ou en sont rejetés par le jugement du Christ comme on le lit dans saint Matthieu (25, 31 et seq.). [III, q. 59, a. 4.]

Tout cela revient à dire qu'on ne peut faire son salut en dehors de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est notre seul Sauveur, sanctificateur et glorificateur.

*
* *

¹ — Saint BERNARD, *Sermon XXII sur le Cantique des Cantiques*.

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !