NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 N° 5 1961

Le primat de l'Amour-Charité comme méthode de théologie morale

René CARPENTIER (s.j.)

p. 492 - 509

https://www.nrt.be/fr/articles/le-primat-de-l-amour-charite-comme-methode-de-theologie-morale-1823

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le primat de l'Amour - Charité comme méthode de théologie morale (*)

Si l'amour-charité est l'âme de la vie morale chrétienne, s'il lui imprime à tout instant sa causalité efficiente et son exemplarité, il semble indispensable qu'il influence aussi la formulation de la théologie morale. Qu'il l'ait trop peu influencée dans la plupart des manuels composés depuis Busembaum, comment s'en étonner, quand on sait la tâche — d'ailleurs indispensable — que ces manuels se sont très légitimement assignée, savoir la préparation du futur confesseur à sa responsabilité de juge, exact et miséricordieux, des accusations du pénitent. Rien de la doctrine élaborée dans les ouvrages actuels et qui y atteint souvent une grande perfection, ne pourra être omis par une théologie morale de la charité.

Nous donnerons ici une brève esquisse de la « méthode » qui permettrait d'exprimer, en théologie morale, l'influence universelle de l'amour-charité. Nous voudrions ensuite tenter de répondre aux questions, parfois inquiètes, que cette méthode pourrait susciter ou a, en fait, suscitées dans plusieurs écrits récents.

LA MÉTHODE DE LA « MÉDIATION »

Comment formuler pratiquement le primat de l'amour-charité en théologie morale? Devra-t-on sans cesse parler de l'amour et quelle utilité y verrait-on [1]? Il ne s'agit évidemment pas de cela. Tel que saint Thomas le conçoit, l'amour-charité est l'âme de la vie morale du juste: sa présence se manifeste à tout moment, mais implicitement [2]. Avec *le Primat de la Charité* et, nous allons le dire, pour rester très proche de saint Thomas, nous proposons de concevoir tout acte moral, toute vertu comme des « médiations » de l'amour-charité [3]. Qu'est-ce à dire?

---

* Voir *N.R.Th.*, 1961, pp. 3-24 et 253-270.

1. Cfr A. van Kol, dans *Bijdragen*, 1953, p. 224.

2. Aussi n'a-t-il jamais été réellement absent des exposés autorisés de la morale chrétienne. C'est pourquoi il n'y a non plus aucun risque que la morale de la charité les contredise.

3. *Le Primat*, p. 92, 2e Partie, ch. I, § III, pp. 100 ss. Rappelons que nous citons *le Primat* par l'indication des chapitre et paragraphe pour qu'on puisse trouver les textes dans les traductions. Rappelons aussi les divers éditeurs : en espagnol (*La Primacia de la Caridad*) : Bilbao, Desclée De Brouwer, 1957; en italien (*il primato della carità*) : Brescia, Morcelliana, 1959; en anglais (*The Primacy of Charity*) : Westminster (Maryland), Newman Press; et Londres, Burns and Oates, 1960.

Que toute réalité morale déterminée — telle vertu, tel acte bon, — est l'apparition ou la manifestation, au niveau de l'action explicite et consciente, d'une réalité intérieure implicite, qui est notre tendance profonde surnaturalisée. Toute réalité morale dont je parle — l'acte de justice par exemple que je cherche à définir — est à considérer comme une transparence à travers laquelle je puis découvrir l'amour qui y rayonne, expliquant la moralité (surnaturelle) de la justice (chrétienne) et en donnant la règle la plus profonde.

« Médiation » est à rapprocher de « participation », et l'on pourrait sans doute se contenter de ce dernier terme, plus connu. Mais la médiation insiste davantage sur une dépendance fonctionnelle, tandis que la participation fait songer avant tout à la dépendance d'ordre ontologique. Quand je vois la plante comme une médiation de Dieu, je découvre en elle son aptitude à m'éveiller actuellement à la pensée de Dieu, et l'invitation qu'elle m'adresse à remonter vers lui, créateur de cette plante. Faut-il faire remarquer que cette « méthode » de connaissance ne changera rien aux données *scientifiques* de la botanique, mais que certainement elle me conduira plus loin dans l'être de la plante, que seule l'infirmité de ma science humaine peut ainsi dissocier. De même, en disant que l'acte de justice est une médiation de l'amour-charité, je veux souligner que j'entends en lui comme un appel m'invitant à découvrir, à goûter, à apprécier la valeur d'amour qu'il renferme — et ici il s'agit d'un élément essentiel à la vie morale — sans perdre pour autant sa valeur propre de justice — *reddere iura alteri debita* — au contraire en la renforçant.

On voit que nous disposons ainsi d'une véritable méthode : il s'agit de formuler tout ce qui regarde la conscience [4], la loi, l'acte humain, la vertu, et aussi le péché, ensuite toutes les valeurs particulières, chasteté, justice, etc., en recherchant et en exprimant la transparence de l'amour-charité [5]. Nous en dirons tout à l'heure quelques résultats. Cette méthode rejoint la formule technique de saint Thomas : *caritas forma*. Elle correspond à l'expérience chrétienne, par exemple à ce fait connu depuis toujours dans l'Eglise du Christ : en un saint qui vit devant moi, et qui prêche l'Evangile, en une communauté fervente, telle la première communauté de Jérusalem, en Jésus surtout vi-

---

4. Nous avons essayé, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, d'étudier la conscience en nous aidant de cette méthode (II, col. 1548-1575). A l'époque où nous écrivions cet article, nous étions invité à nous mettre à ce point de vue par le but même du Dictionnaire, description de la vie spirituelle. Voir ci-après, p. 506, comment l'on formulerait, semble-t-il, sous l'empire du primat de l'amour-charité, le « problème » de la conscience.

5. On peut renvoyer aussi à l'œuvre déjà citée du P. B. Häring, *Das Gesetz Christi* et à sa traduction française (Desclée, Tournai). Bien qu'il ne soit pas proposé comme « idée-mère », le primat de la charité y est appliqué avec des résultats très notables. Voir ce que nous avons écrit précédemment, *N.R.Th.*, 1961, p. 22.

vant sous les yeux des hommes la ressemblance du Père, en l'Eglise enfin présente à tous les siècles, c'est toujours la transparence de l'amour qui a rendu efficace la prédication des devoirs les plus durs, et jusqu'à l'héroïsme du martyre, c'est elle qui a fait reconnaître, comprendre, aimer, pratiquer la moralité chrétienne.

DIFFICULTÉS ET QUESTIONS

1. — *Amour et obligation.*

A cette méthode, que nous venons de rappeler dans ses grandes lignes et qui suggère de rendre la formulation de la théologie morale plus chrétienne, un seul auteur oppose une objection de principe. Il reconnaît sans doute que « la doctrine (thomiste) y demeure en somme classique et traditionnelle d'intention [6] ». Mais, en partant d'une thèse personnelle sur laquelle il est revenu à plusieurs reprises [7], il pense que la méthode comme telle tomberait à faux : pour corriger les graves défauts qu'il reproche aux exposés actuels de théologie morale, ce n'est pas d'information de la charité qu'il s'agit; ces défauts « se situent au plan philosophique;... la doctrine de la charité n'est nullement en cause [8] ». Ce qui doit améliorer la théologie morale, ce serait une méthode strictement rationnelle. Ainsi, par exemple, pourquoi s'essayer à résoudre l'antinomie de l'amour et de la loi prise comme principe d'obligation? Ce problème, que la théologie de l'amour-charité considère en effet comme caractéristique de l'état moral de l'homme pécheur, serait au contraire inexistant. Rapport rationnel de l'image à son exemplaire, la loi ne comporterait aucune idée d'obligation. Aussi, plus généralement, saint Thomas nous a-t-il donné dans la Somme « un traité de la moralité où l'idée de l'obligation ne joue aucun rôle [9] ». Au surplus, cette méthode rationnelle serait seule en mesure de ramener les manuels à la théologie dont ils portent le nom. Car la théologie contemple l'ordre en Dieu, son seul objet, et non à travers le problème personnel de l'homme. Problème non négligeable, avoue-t-on, mais qui est postérieur à la constitution de la morale et ne ferait que gêner et obscurcir son expression sereine [10]. « Au niveau radical de la nature rationnelle, où il est absurde de parler d'obligation, puisqu'on n'est entré en rapport avec personne et qu'on n'a encore contracté aucun

6. J. Tonneau, O.P., dans *Bulletin Thomiste,* 1953, I, n° 1801, p. 962.
7. Voir aussi l'article cité à la note 9.
8. *Bulletin Thomiste,* art. cité, p. 969.
9. J. Tonneau, O.P., *Au seuil de la « Secunda Pars » : Morale et Théologie.* Avant-propos de l'*Initiation Théologique,* vol. 3, Paris, 1955, pp. 13-36 : cfr p. 27. — Notre désaccord, que nous allons dire, ne va évidemment pas à tous les articles de ce beau volume.
10. *Ibid.,* passim et spécialement, pp. 24-25, 36.

engagement, pas même avec Dieu, la raison est déjà dans l'homme principe spécifique de régulation, de direction pour la conduite humaine, et saint Thomas ne fait aucune différence entre cette règle et la règle de moralité [11] ».

De cette conception d'ensemble, nous ne pouvons évidemment donner ici qu'une idée trop sommaire. Mais nous ne pouvions pas non plus éluder cette critique qui, on va le voir, touche à la substance de la méthode que nous exposons, et nous permettra d'en approfondir divers aspects.

Il est d'abord bien entendu que la théologie morale est une science et qu'elle n'a pas d'autre instrument pour penser son objet et pour l'exprimer que la raison éclairée par la foi. Mais quel est cet objet? Telle est ici la question. Est-il vrai que le bien moral se résout en un rapport purement rationnel, préalable, comme on nous le dit, au problème personnel de l'homme et à sa relation personnelle avec Dieu [12], c'est-à-dire à l'influence du dynamisme interne, qui le porte vers Dieu et ses frères? En d'autres termes, est-il possible de *penser* le bien, sans se découvrir, en cette pensée même, *engagé* par la valeur morale et, donc, sans impliquer le dynamisme de l'amour-charité?

Si la doctrine de la charité forme des vertus a prouvé quelque chose, c'est bien le lien essentiel qui rattache intimement, par le dedans d'eux-mêmes, l'acte moral ou la vertu à la tendance profonde d'amour-charité, puisque celle-ci leur assure la « forme » de moralité, laquelle est selon la forme « de la volonté même, ou bien selon l'habitus qui perfectionne la volonté, savoir la charité [13] ». Si notre interprétation de saint Thomas est juste, c'est que, selon le Docteur Angélique, l'on ne saurait concevoir le bien moral en général, et n'importe quel bien moral particulier, sans prononcer un jugement de conscience qui relie, en un rapport vivant et concret, ma conscience au Dieu personnel. Impossible de séparer la morale d'un dialogue d'amour, implicite certes, mais très présent à tout acte humain, et ce dialogue, quand il s'agit du juste, rapporte *en fait* l'acte humain au Père, en Jésus, par l'Esprit Saint.

Or cet amour, il est non moins impossible de ne pas constater qu'il est nécessaire [14]. Tel est en effet le propre de l'amour, quand son

11. *Ibid.*, p. 35.

12. N'est-ce pas une donnée de la psychologie tant rationnelle qu'expérimentale, que *toute la morale est relationnelle*?

13. *III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1, cité par *Le Primat*, 1re Partie, ch. VI, § II et Conclusion, pp. 56 et 67.

14. Il ne sera pas inutile d'expliciter cette constatation par les textes suivants de saint Thomas : « La *nécessité* conditionnelle, c'est-à-dire résultant de la supposition d'une *fin*... s'impose au vouloir libre comme la nécessité de choisir tel moyen, si l'on veut obtenir tel bien et éviter tel mal » (*De Verit.*, q. 17, a. 3). Or, « la *loi* nous dirige en nous indiquant quel doit être le mode de conduite proportionné à la fin *ultime* » (*II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, sol. 4). On le comprend donc: « le mot de loi vient du verbe « lier » par ce fait que *la loi oblige à agir* » (dicitur enim

objet est Dieu. Quand la conscience reconnaît l'obligation morale, elle n'est pas seulement en présence d'un Dieu législateur, suzerain, juge, etc.[15], surtout elle ne le conçoit pas à la façon anthropomorphique d'un législateur humain. Mais elle est en présence de Dieu, suprême Bien. Il s'agit de Dieu Fin dernière. De la Fin dernière, le sujet moral perçoit implicitement la réalité souveraine en son acte moral et en tout concept moral. C'est bien pourquoi toute affirmation morale engage ma personne, ma vie éternelle. Il est donc impossible de dissocier le primat de l'amour de la perception de l'obligation, celle-ci n'étant rien d'autre que l'amour nécessaire. Aussi l'Evangile n'a-t-il pas séparé, de la révélation de l'amour, celle de l'enfer.

Mais ce qui est vrai, c'est que ce rapport nécessaire et obligatoire à Dieu, il est d'abord — *primum natura* — un dialogue d'amour, un attrait, « la béatitude que tout être désire ». Et l'on ne voit pas pourquoi, en se révélant en soi nécessaire et obligatoire, cet amour cesserait d'être et d'apparaître, à la conscience restaurée, profondément et réellement un amour. Que mes poumons respirent inlassablement l'oxygène dont ils ont absolument besoin, cela ne cessera pas d'être et de m'apparaître le bien de mes poumons, parce que je m'aperçois, surtout à certains moments critiques, que ce bien m'est indispensable. Cette nature d'amour et d'attrait de nos devoirs chrétiens, la pastorale doit la montrer sans cesse aux fidèles, car ce sont des devoirs d'enfants de Dieu et la grâce nous est donnée pour les accomplir volontiers.

C'est aussi pourquoi, on l'a déjà vu, saint Thomas démontre après saint Augustin que notre amour nécessaire de Dieu est libre, c'est-à-dire vrai amour[16]. N'est-ce pas aussi la même vérité que l'on exprime, lorsqu'on affirme, selon saint Thomas, l'exercice simultané de l'amour d'amitié et de l'amour de concupiscence? Bien compris le second ne fait pas tort au premier[17].

---

lex a « ligando », quia obligat ad agendum) (*I^a II^ae*, q. 90, a. 1), ce qui est dit pour expliquer l'essence de la loi en général. La loi accomplit cela par son caractère de règle de raison qui ordonne les actes humains à la fin dernière (ibid.), donc de façon intrinsèque. Mais elle le fait sous forme de *précepte* : « lex (est rationis dictamen) per modum praecipiendi... Unde... etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid » (*I^a II^ae*, q. 92, a. 2). En conséquence, la notion même de loi (lex de ratione sui) comporte deux éléments : « elle est la règle des actes humains, et elle est douée d'une force de *contrainte* » (*I^a II^ae*, q. 96, a. 5) ou de coërcition (vim coactivam quam debet habere lex, dit la *I^a II^ae*, q. 90, a. 3, ad 2^m en parlant de l'essence de la loi), pour la volonté mauvaise qui ne s'y plierait pas de plein gré comme à son bien. La contrainte est la traduction de l'obligation pour la volonté récalcitrante. L'objectant connaît évidemment ces textes, mais pense que saint Thomas parle d'obligation quand il « ne refuse pas de parler comme tout le monde » (*Avant-propos* cité, p. 27). Notons du moins qu'il le fait quand il parle formellement, aux passages fondamentaux où il traite *ex professo* de la règle morale des actes humains : la loi.

15. J. Tonneau, O.P., *op. cit.*, pp. 30, 33, 34.
16. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 11 et la note 27.
17. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 265.

On ne peut donc reprocher aux théologiens moralistes d'avoir mis en relief les obligations morales. Il s'agit là d'un caractère essentiel de la morale révélée, comme de la morale naturelle. Mais on peut regretter, lorsque c'est le cas, que l'on ne parle *que* des obligations, au point même de restreindre la théologie morale à cet unique objet [18]. Concédons pleinement ceci à la critique que nous examinons. En limitant l'exposé de la morale au *seul* obligatoire, on *semble* faire une morale de l'obligation, qui *risque* de fausser la valeur en l'assimilant au seul impératif contraignant de la volonté divine.

N'empêche qu'on calomnierait nos théologies morales en les traitant de « morales d'obligation », alors qu'elles justifient, comme saint Thomas, l'obligatoire par la tendance à la fin dernière et qu'elles le définissent par le bien ontologique de la loi naturelle ou de la révélation. De leur texte il ressort clairement, non pas que le bien, c'est le licite, mais que le licite, c'est le bien. Quand elles fondent la valeur morale sur la loi obligatoire, il est assez évident qu'il s'agit de la loi *naturelle* inscrite dans l'être, et de la loi *révélée,* elle aussi fondée dans la loi éternelle incréée. Le devoir est fondé dans l'être.

En résumé : le bien, que nous pensons par la raison, est *valeur,* nous saisissant en ce centre de nous-même, où notre dépendance ontologique de Dieu se manifeste par le dynamisme de l'amour. En ce dynamisme, saint Thomas a démontré l'essence de la moralité. Si la moralité humaine doit être élevée à l'ordre de la grâce et s'exprimer en valeurs chrétiennes sans cesser d'être humaine, c'est de ce centre dynamique, élevé par la charité, que se répandra partout la sève évangélique.

Pour finir, l'objection faite à la méthode de la médiation et à sa conséquence d'obligation semble surgir avant tout d'un double malentendu sur les notions. Le premier porte sur la notion d'*obligation* qu'avec saint Thomas nous prenons d'abord dans sa réalité *métaphysique* : c'est la nécessité interne propre à la créature libre comme telle; une nécessité qui affecte une liberté créée tendant vers son bien absolu [19]. Tandis que l'objection part, pour la critiquer comme valeur formellement morale, de la notion non philosophique mais *sociologique* de l'obligation; à peu près celle de la « seconde source » de Bergson et de la « morale close », ou du positivisme sociologique. Nous ne parlons donc pas de la même chose [20]. Le second malentendu semble résider en

18. En effet certains auteurs distinguent encore ainsi la théologie morale de l'ascétique : l'objet de la première serait les seuls préceptes, celui de la seconde, le bien meilleur, les conseils. C'est couper la morale en deux et lui faire une blessure peut-être mortelle. Mais n'oublions pas l'explication : primitivement, cette morale est un examen de conscience développé — et le correctif évident : elle suppose tout l'ensemble de l'enseignement chrétien (ascétique comprise), lequel affleure à chaque pas dans son exposé.

19. Voir les textes cités à la note 14.

20. Au lieu que l'ordre moral dérive de l'ordre juridique ou sociologique, c'est

ceci : que nous prenons pour objet de la *théologie* morale l'agir chrétien en sa réalité théologale *concrète et tendentielle,* c'est-à-dire comme médiation de charité théologale : comme « portant notre regard vers Dieu » avec qui l'homme est en relation personnelle et constitutive, par le simple fait qu'il est créé, divinisé et tendentiel. Tandis que l'objection envisage comme objet de la théologie morale l'homme nature rationnelle, supposée indépendante de *toute relation* à Dieu, de tout engagement personnel envers lui ; c'est-à-dire, non comme finalisé ou agissant, mais comme une notion statique. Ici non plus, par conséquent, les points de vue ne se rencontrent pas [21].

---

l'ordre juridique, c'est-à-dire les lois humaines justes qui « tiennent leur *force d'obligation* (habent vim obligandi in foro conscientiae) au for de la conscience de la loi éternelle dont elles dérivent » (*Ia IIae*, q. 96, a. 4). A fortiori, la loi éternelle est-elle obligatoire au for de la conscience. « L'ordre juridique doit s'incorporer à l'ordre *moral,* s'il porte quelque obligation au for de la conscience. C'est une illusion de croire que la solidarité soit une base suffisante à la responsabilité individuelle », dit le P. M.-J. Laversin, O.P. (dans ses notes techniques à la traduction de la *Somme,* Traité de *La loi,* Paris, 1935, p. 287). Il y a un réel danger à parler d'une morale sans obligation. Si le P. Sertillanges a jadis employé l'expression, il s'empressait de spécifier qu'il parlait alors d'obligation « à savoir extrinsèque et comme dictatoriale » (*La béatitude,* Traduction de la *Somme,* Paris, 1936, p. 274). En effet l'obligation ne vient pas à l'action de façon extrinséciste, nous l'avons reconnu ; elle lui vient finalement de Dieu par les exigences du bien, de la nature (individuelle et sociale) ordonnée au bien. Le métaphysicien qu'était le P. Sertillanges n'en reconnaissait d'ailleurs pas moins que l'homme « doit obéir aux motifs rationnels, en ce qu'ils tendent à réaliser sa fin et, par elle, l'ordre divin des choses » (*La philosophie de saint Thomas d'Aquin,* t. II, Paris, 1940, p. 211). Il ajoutait : « en tant que raisonnable, je participe à la Raison éternelle, cause de l'ordre... En tant que libre, je participe à l'éternelle volonté, et je *dois* m'orienter comme elle sous peine de sortir de ma loi » (*ibid.,* pp. 236 s. ; nous soulignons). « Saint Thomas n'aura pas de peine à établir sa morale. Le principe est posé ; on sait ce que l'homme *doit* faire, et puisque *la morale est proprement la détermination du devoir,* la morale est acquise. Il suffira de déduire... L'homme est fait pour le développement total, individuel et collectif, de son *être,* tel que le Créateur l'a conçu. Là est sa *joie,* en même temps que son *devoir* » (*ibid.,* p. 261). On n'accusera pas le P. Sertillanges d'être anthropomorphique et de n'être pas thomiste. Pour lui, une morale du *bien,* de la joie est *identiquement* une morale du *devoir.* C'est la pure idée de saint Thomas.

21. L'effort de la Théologie de la charité consiste à redécouvrir et à exprimer, *dans* l'objet moral, le dynamisme d'amour-charité que saint Thomas y a démontré. Ce dynamisme, comment ne pas le voir constamment dans les formulations thomistes, p. ex. : « la loi naturelle est la participation de la Loi éternelle dans la créature raisonnable » (*Ia Iae*, q. 91, a. 2) ; « la loi nouvelle est principalement la grâce du Saint-Esprit, manifestée dans la foi opérant par l'amour » (c'est-à-dire : la loi nouvelle est inscrite à sa manière dans nos cœurs par la grâce, comme la loi naturelle y est inscrite par la nature ; mais nous la connaissons dans le contenu de la foi, en tant que ce contenu de la foi est mis en action par l'amour infus, prend ainsi *valeur de loi morale, principe d'opération,* et nous donne par là des « objets (de connaissance) moraux chrétiens » ; en bref : la transparence de la charité dans les actes que demande la foi révèle la loi nouvelle donnée par l'Esprit en nos cœurs (*Ia IIae*, q. 108, a. 1, c) ; « toute connaissance de la vérité est une irradiation et une participation de la Loi éternelle, qui est la vérité immuable » (*Ia IIae*, q. 93, a. 2, c). Etc., etc. Le « rationnel » en saint Thomas est toujours compris et exprimé en participation ou « médiation » (du divin, du volontaire, de l'amour-charité...), selon la méthode que nous n'avons fait que

2. — *Le Primat de la charité contre tout affaiblissement de la morale.*

Ce que nous venons de dire pour revendiquer la place de l'obligation dans la morale de l'amour-charité, nous met à l'aise pour rassurer ceux qui craignent de voir l'universelle médiation de l'amour-charité enlever à la théologie morale sa légitime fermeté, sa sévérité. Nous avons déjà prévenu cette inquiétude en montrant précédemment [22], dans la doctrine de la charité-forme, le remède assuré, efficace, à toute tendance au laxisme ou au quiétisme, tout autant d'ailleurs qu'aux diverses formes de rigorisme. Mais il faut examiner ici, avec tout le sérieux qu'ils méritent, deux autres écueils, spécialement actuels et qui sont objectés, du moins le premier, de plusieurs côtés [23].

a. — Réponse au « situationnisme ».

D'abord, à centrer l'exposé de la morale sur l'amour-charité, ne va-t-on pas favoriser la « morale nouvelle », la morale de situation? Celle-ci met vivement en relief le caractère unique de la « situation », c'est-à-dire des circonstances toujours nouvelles et strictement individuelles, au sein desquelles chacun doit faire le bien et éviter le mal. Elle oppose dès lors cette « situation d'une fois » à la loi, qui formule une règle universelle, nécessairement abstraite et rigide, ne s'appliquant jamais exactement au réel concret. Le vrai bien moral, ce sera donc celui que moi-même, en pleine responsabilité, je pourrai et voudrai décider dans la situation qui m'est faite, la réponse que j'adresserai, toujours unique, à l'appel également unique, que Dieu prononce dans ma conscience. Certains, appliquant ces principes plus radicalement, admettent que le bien situationnel aille jusqu'à contredire la loi. Ils n'attribuent donc pas à celle-ci, et en particulier au droit naturel, une valeur de règle fondamentale décisive [24]. D'autres, et parmi eux des catholiques, n'affirment le devoir de réponse individuelle que pour le choix du mieux, la loi étant en tout cas sauvegardée. Le mieux auquel je suis appelé devient donc l'obligatoire pour moi.

Nous ne pouvons songer à traiter ici dans toute son ampleur ce vaste problème aux formes si diverses [25]. Nous nous demanderons si vraiment l'enseignement centré sur le primat de l'amour-charité inclinerait le moins du monde à cette mésestime de la loi, pour donner la

---

recueillir du Docteur Angélique. Voir le mot « obligation » à la table du *Primat*. Au sein du dialogue d'amour qui fait le fond de la vie morale chrétienne, l'attrait du bien et l'obligation du bien sont toujours synthétisés. Une formulation plus statique et « représentative » ne favorise pas une telle synthèse.

22. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 261.

23. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 6, note 14.

24. Pour des raisons diverses, par exemple des protestants, parce que la nature a été trop atteinte par le péché originel.

25. Voir Pie XII, Discours des 23 mars et 24 avril 1952; *A.A.S.*, XLIV (1952), pp. 270 ss et 413 ss; *N.R.Th.*, 1952, 542-646.

préférence à l'appel unique du « moment existentiel ». Ce que nous avons dit déjà, montre, nous semble-t-il, que loin de créer ce danger, le vrai primat de l'amour-charité en fournit au contraire la réfutation, et, à notre avis, la seule. En toute loi morale, en effet, par exemple celle de l'orientation de la sexualité à la génération, il prouve l'existence d'une affirmation profonde, tout à fait *concrète* et vécue, de la tendance à la Fin dernière. Par le fait même, dans un tel enseignement, la loi morale se révèle pleinement valable sur le plan *concret* de la vie. Impossible de ne voir en elle qu'une simple formule générale, sans portée décisive pour le cas particulier. Au contraire, précisément parce qu'elle est informée de l'amour-tendance nécessaire à la Fin dernière, elle apparaît profondément obligatoire. La Fin dernière est évidemment, en soi, le dernier mot du bien, la directive ultime : elle s'impose, et elle s'impose à moi, elle est *ma* loi, répondant seule à mon vouloir-vivre naturel et à mon vouloir-vivre chrétien. En d'autres termes, l'enseignement du primat de l'amour démontre en toute loi morale l'intime présence du double amour nécessaire, Dieu et moi, moi comme dépendant de Dieu. De plus, il nous exerce à percevoir, à exprimer cette présence en toute valeur morale. Placés dans la situation particulière, nous voyons donc à l'évidence, qu'il faut y « appliquer la loi universelle [26] » sous peine d'aboutir à la mort.

Certes, la morale de situation, nous l'avons vu, en appelle elle aussi à la prépondérance de la charité. Et cela peut donner le change. Mais constatons la différence. Elle voit dans la charité une vertu à côté des autres vertus, une force à côté des lois morales, et par conséquent elle en fait la rivale. En lui accordant la primauté, elle affaiblit nécessairement toutes les autres valeurs morales, où elle voit des subordonnées. De plus, cette charité elle-même, après l'avoir érigée en spontanéité subjective, elle lui accorde le droit d'éclairer le choix en dernier ressort. Sans doute, elle lui ajoute souvent la prudence, mais de nouveau, mésestimant les lois générales, déclarées abstraites, elle confie à la prudence un rôle indépendant, un rôle d'invention du bien particulier. Et ce que la prudence invente, c'est, aux yeux du situationniste, une solution tellement individuelle et spontanée, qu'elle est unique et ne saurait valoir pour un autre cas, extension trompeuse de la remarque de saint Thomas : le prudent ne juge qu'une fois.

Position, on le voit, en tout point contredite par le primat de l'amour-charité, compris par saint Thomas, à la lumière de la tradition chrétienne, comme *une information par la tendance profonde*. Animatrice de toutes les valeurs morales, la charité n'est pas leur rivale, mais leur cause la plus profonde. Elle ne supplante pas les lois générales, mais les veut, les vivifie et les rend inattaquables. Spontanée,

26. *Instruction du Saint-Office sur « la Morale de situation »*, *A.A.S.*, XLVIII (1956), pp. 144 s.; *N.R.Th.*, 1956, pp. 649-650.

elle l'est cependant à la manière de la tendance profonde, c'est-à-dire d'une spontanéité spirituelle, soumise par nature à la loi de la Fin dernière, qu'élève la loi nouvelle, la grâce des enfants de Dieu. Impossible donc, à la lumière du primat de l'amour-charité, de surestimer la situation particulière, comme si elle était seule à porter en elle la richesse concrète de la charité. A l'évidence au contraire, c'est la charité plus large, plus vivante, plus intense, incarnée dans mon affirmation de la loi, qui domine la situation particulière. Et celle-ci, à son tour, ne semblera pas hétérogène à la loi générale, puisque le même amour-charité qui fait la valeur absolue de la loi générale, va encore m'éclairer ici dans le cas particulier : c'est en face de la Fin dernière, elle que j'aime de tout mon être de créature et de fils de Dieu, que je perçois et la valeur prépondérante de la loi, et la valeur du cas particulier, prolongement et application de la loi. On le voit, le primat de l'amour-charité démontre pleinement l'homogénéité existentielle qui de la conscience de la loi et de celle de la situation, font une seule et même conscience actuelle.

En résumé, si les lois morales ne sont pas formulées, expliquées, justifiées comme des médiations de l'amour-charité, elles seront taxées inévitablement d'abstraction, de généralisation irréductible aux cas particuliers et elles devront céder devant le caractère concret, existentiel de la situation, devant l'appel vivant qui retentit dans le cœur. Mises au contraire l'une et l'autre dans le flux unique de l'amour-charité, tendance nécessaire à la fin dernière, la loi et la situation se réconcilient, celle-ci apparaît comme le prolongement et l'application de celle-là, le divorce que prétend imposer la morale de situation est devenu impensable.

b. — Réponse à la « morale sans péché ».

Quand on connaît quelque peu la « morale sans péché » qu'a proposée le Docteur Hesnard [27], on s'étonne qu'on craigne pour une théologie du primat de la charité un risque quelconque de s'égarer dans cette ligne. Psychiatre, le docteur Hesnard part des constatations qu'il a faites en ses malades. Tous les désordres psychiques, dit-il, naissent d'un trouble de la relation à autrui. Or ce trouble lui-même provient du sentiment de culpabilité intérieure, qui gêne, désoriente la conscience et perturbe en elle la vraie « morale pratique », « l'éthique vécue », c'est-à-dire la morale des relations extérieures interhumaines [28]. Comment guérir ce trouble à la racine? En délivrant l'enseignement de l'idée de la faute intérieure, commise prétendûment devant Dieu. Libérer la morale pratique en renonçant à la « mytho-

---

27. On en trouvera un exposé résumé mais objectif dans : « *Morale sans péché* », Coll. Recherches et débats, n° 11, mai 1955, Paris, Fayard, 1955, pp. 15-31 (Jean Lacroix) ou dans : *Études*, 284 (1955), pp. 35-49 (L. Beirnaert, S. J.).

28. Dr A. Hesnard, *Morale sans péché*, pp. 6 suiv., p. 17.

morale » du péché : tel est le projet. Ne donnant lui-même aucune place dans sa pensée à l'idée de Dieu, le docteur Hesnard se demande comment l'idée du péché intérieur a pu s'implanter dans la civilisation humaine. Il en accuse l'influence judéo-chrétienne. C'est du juif que nous tenons, avec l'idée de Dieu, le poison du péché intérieur. Le Christ, lui, aurait orienté nettement les hommes vers le prochain, vers l'acte extérieur de charité. Mais il n'a pas été suivi. L'influence juive l'a emporté dans le christianisme même. Qu'on enseigne donc résolument dans les écoles et partout une morale sans péché intérieur, et aussi sans péché collectif, « péché des autres », « accusation qui pèse obscurément sur l'être moral » de l'homme [29]. La faute, il faudrait la voir uniquement dans le mal fait à autrui et, spécialement, en toute intolérance vis-à-vis du prochain.

Nous ne traiterons pas ici de cette doctrine en elle-même. Il semble bien que, trompé par les mots, on ait cru voir dans la « morale sans péché » l'expression d'un dangereux adoucissement de la morale chrétienne. C'est cet adoucissement qu'on objecterait à la méthode du *Primat*. A cette inquiétude, nous avons répondu plus haut. Il ne s'agit pas, on s'en doute, de soumettre la morale au sentiment. L'amour-charité, c'est la tendance profonde élevée : elle prononce au dedans de la conscience l'obligation la plus puissante, celle-là même que le Créateur a inscrite dans sa création spirituelle [30].

Quant à la pensée du docteur Hesnard, on conviendra que l'information de la charité en est aussi éloignée que possible. Le primat de l'amour-charité pose le juste en face du Père. Il l'habitue à découvrir en tout objet moral l'amour foncier qui en fait la valeur. Ce rappel de l'amour est sans doute le meilleur antidote du sentiment morbide de culpabilité, qu'il est vraiment trop facile d'expliquer par la simple influence d'un mythe, négligeable à volonté. Devant le mystère des tragédies humaines toujours renaissantes, le docteur Hesnard recourt à une solution vraiment désespérée. Il n'hésite pas à amputer l'homme de sa conscience intérieure, autant dire de son âme. Trop étranger aux croyances qu'il critique, il n'a pas vu qu'en révélant à l'homme l'offense faite à Dieu et le péché intérieur, la foi judéo-chrétienne non seulement explique au pécheur son propre problème, trop réel, mais encore l'oriente vers tout autre chose que la culpabilité morbide, vers l'amour. Le Dieu qu'elle prêche, c'est l'Amour même. A travers toutes ses lois, il ne commande que l'amour. Sous l'influence du primat de la charité, la conscience certes reconnaît la loi divine et en saisit profondément la valeur d'obligation. Mais, en même temps elle apprend à vouloir la loi de toute la force de son être d'amour, reçu du Père, à la choisir libre-

29. *Ibid.*, p. 5.
30. Voir ci-dessus, note 21, la définition par saint Thomas de la loi naturelle et de la loi nouvelle.

ment. Si elle transgresse la loi, elle devra s'avouer coupable devant son Dieu, mais elle ne saurait s'arrêter là : de la Miséricorde elle reçoit sa réhabilitation totale, ce qui vaut mieux sans doute, du point de vue psychique, que de refuser la faute, en refoulant sa conscience. A moins de souffrir d'une constitution instinctive morbide, dont l'explication est à chercher ailleurs, l'homme ne saurait trouver dans la révélation essentiellement chrétienne du primat de la charité, que la plus efficace des protections contre les troubles psychiques du sentiment désordonné de culpabilité.

3. — *Avantages méthodologiques.*

Enfin bon nombre de moralistes, tout en marquant de la sympathie pour la méthode du primat de la charité, s'interrogent sur son utilisation pratique. S'agit-il de transformer de fond en comble un enseignement, dont la grande partie leur paraît répondre au besoin réel des futurs ministres de la Pénitence? A tel auteur, il semble que la méthode ici exposée fournira d'utiles compléments, qu'elle stimulera l'effort, même chez ceux qui ne partagent pas la thèse sans réserves. Mais en somme, rien ne changera, rien ne doit sans doute changer dans le texte de nos exposés. Les manuels de théologie morale sont destinés à former des confesseurs. Le ministère sacramentel exige des prêtres qu'ils connaissent en chaque matière le minimum obligatoire; et l'Eglise aussi doit pouvoir juger de leur science. Est-ce d'ailleurs un mal que les manuels se présentent sous une apparence technique et même juridique? C'est au professeur et à l'élève à mettre dans ces textes l'âme de la spiritualité souhaitée [31]. Orientés, à bon droit, vers la réalisation pratique, ces auteurs cherchent un exposé suffisamment élaboré d'une « morale de la charité » et se déclarent parfois déçus de ne pas encore l'avoir trouvé [32].

On notera d'abord que la méthode du primat n'a rien et ne veut rien avoir de révolutionnaire. Elle est profondément traditionnelle et reconnue par toute la Théologie morale catholique. Elle a toujours été intimement présente à la *vie* morale de l'Eglise. Quant à l'*enseignement* de la morale, il devait s'adapter à la formation des confesseurs. C'est en se perfectionnant et en s'étoffant de plus en plus de développements plus spéculatifs que les simples exposés de cas de conscience ont pris l'apparence de véritables traités complets de vie morale. A ce moment, on fait bien de les reconsidérer pour adapter davantage leur contenu à cette nouvelle exigence. C'est ce que nombre d'auteurs actuels ont déjà fait en plusieurs points [33].

---

31. Voir Fr. Clark, S. J., *The Challenge to moral Theology*, dans *The Clergy Review*, 38 (1953), pp. 222-223).
32. Voir note 5 ci-dessus et ci-après dans le texte quelques réalisations.
33. Ainsi A. Vermeersch, *Theologiae Moralis Principia, Responsa, Consi-*

Puisque la théologie du primat de la charité « ne rêve nullement de démolir le grand édifice de sagesse pratique élevé par une laborieuse collaboration de générations de moralistes catholiques [34] », une morale de la charité devrait intégrer tout l'acquis des exposés actuels. Il s'agit d'un effort d'« animation » et de « pénétration », qui repense et perfectionne sans rien négliger. On ne peut donc s'étonner que l'auteur du *Primat* n'ait pas prétendu avoir déjà réussi ce travail [35], qui doit compter comme par le passé sur un labeur commun, pour se tenir pleinement dans le sens de l'Eglise.

Il n'est cependant pas impossible, nous semble-t-il, de prévoir quelques-uns des fruits qui résulteront d'une morale de la charité, et qui, dès lors, pourraient utilement diriger d'avance ses pas. C'est ce que nous voudrions tenter pour finir [36].

a. — La valeur « conseil ».

D'abord, sous l'influence du primat de la charité, c'est, semble-t-il, la valeur *conseil* qui, dans la morale révélée, va, pour tout chrétien, apparaître en ordre principal [37]. Conséquence de l'attitude fondamentale : la question de notre agir se pose en face de la Personne aimée,

---

lia, vol. I, 3e éd., 1933. Pour cette adjonction des conseils, il fut pris à partie par quelques auteurs, mais grandement loué par d'autres et par Pie XI (*op. cit.*, pp. V et 6-8). L'auteur remarque qu'à parler seulement des obligations, on risque d'identifier la vie morale à la pratique d'un minimum, enseignement qu'il dénomme « *damnosum* ». — Une grande œuvre récente, comme Regatillo et Zalba, *Theologiae Moralis Summa*, Coll. Bibliotheca de Autores cristianos, Madrid, 1952, 3 vol., ne conçoit pas autrement : Elle veut s'étendre aussi au parfait, et même le plus élevé (*o.c.*, vol. I, p. 6). — Même conception dans la *Theologia Moralis*, signée par le seul P. Zalba, même coll., 1958, 2 vol.

34. Fr. Clark, *loc. cit.*, p. 221.

35. *Le Primat*, Introd., V, 3, p. 18; 3e Partie, Introd., p. 197; Finale, p. 329.

36. Ces fruits escomptés ne font que reproduire, sous une autre forme croyons-nous, quelques aspects de la troisième Partie du *Primat*, dont ils montrent l'incidence sur la composition même d'une Théologie morale.

37. Voir par exemple Jean, 15, 12-14; 1 Jean, 3, 16, où c'est l'amour des autres jusqu'au don de la vie qui est demandé. Tous les textes montrent que la première prédication chrétienne a invité d'abord les fidèles à pratiquer cette « morale de conseil », sans pour autant se montrer favorable à des interprétations rigoristes du message de l'amour. Dès le début, on distinguait ce qui est obligatoire. Voir le reproche de saint Pierre à Ananie (*Actes*, 5, 4) : « Tu ne devais pas vendre ton champ et, l'ayant vendu, tu ne devais pas en apporter le prix ». De même, aux Corinthiens, auxquels il avait annoncé *dès leur conversion* la virginité, saint Paul répond ensuite qu'il la souhaite pour eux, mais qu'elle n'oblige pas. — Nous ne confondons pas la « morale de conseil », dont nous faisons le synonyme de « morale du bien », avec l'adoption effective du triple conseil dans les états de perfection. La morale de conseil fut proposée dès le début à tous les chrétiens. C'est, croyons-nous, parce qu'elle fut trop négligée par l'ensemble de la communauté devenue trop nombreuse, que la « vie apostolique » des deux premiers siècles fut reprise, *renforcée*, par le monachisme. N'empêche que c'est le choix définitif du « conseil » comme « loi » (ecclésiale) de la vie, par les vœux reçus dans l'Eglise, publics ou semi-publics, qui donne à l'état de perfection sa vraie signification morale et qui montre qu'on n'y choisit rien d'autre que les conséquences plénières du baptême et de la filiation d'adoption.

le Père, vers lequel nous tendons en Jésus-Christ. L'on pensera donc d'abord à ce que le Père demande, à ce qu'il propose en Jésus, au *bien* dans tout son épanouissement évangélique : tel sera le premier objet de l'enseignement. Et il apparaîtra comme la réponse au *désir* du Législateur, à son appel infiniment bienveillant, plutôt qu'à des injonctions contraignantes : dans toute la force du terme, il s'agit d'un dialogue de communion.

Sans doute, nous l'avons déjà fortement affirmé, ce désir se révélera souvent nécessaire, indispensable, d'abord en général, comme appel profond de la Fin dernière — c'est le « précepte » de l'amour lui-même, le premier « commandement » de l'Ecriture; ensuite dans les actes de détail, liés de façon absolue avec la Fin ultime. Mais devant ces « obligations », l'attitude fondamentale restera la même, celle de l'enfant, attiré par le bien, persuadé que le précepte, le commandement, la loi sont sa vie, sa béatitude, la communion avec Dieu et avec ses frères. « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient plus abondante ». De cette attitude fondamentale, la crainte, selon l'unanime tradition, ne sera nullement absente, mais c'est l'amour qui dominera. Réponse exacte au message évangélique, qui n'est rien d'autre que l'invitation à aimer le Père en enfants, et à reproduire entre frères l'amour intratrinitaire dans une communion descendue du ciel avec le Christ. L'amour est attrait. Et cet attrait se fortifie encore lorsqu'il apparaît obligatoire. L'attitude « morale » rejoint ainsi manifestement l'expérience des saints.

Dira-t-on qu'elle ne répond pas à l'expérience humaine? Il est sûr que l'homme, dans son état actuel, se sent sourdement opposé au bien qu'on lui déclare obligatoire. Cette conséquence du péché, la morale de la charité ne la nie pas. Mais elle se refuse à la mettre, pour ainsi dire, à la base de la morale en l'acceptant (voir plus loin ce que nous dirons du *problème* de la conscience).

Inutile de dire que cette attitude fondamentale pourrait modifier la perspective de l'enseignement en de nombreux secteurs, en le plaçant sous l'éclairage du bien meilleur. L'Evangile est avant tout le message du mieux, du conseil. La justice commutative, par exemple, doit rendre les droits, principalement dans le domaine des avoirs matériels. Or, en ce domaine, l'Evangile a sa conception à lui, qui invite — c'est le conseil, l'attrait, l'idéal — au détachement, en vue d'une entente fraternelle nouvelle [38]. Dans cette perspective du conseil évangélique, qu'il faudrait évidemment scruter davantage, la justice prononcera tou-

38. Nous pensons ici à la « mise en commun » (*Actes* 2, 44 et 4, 34), qui fut, pour tous les chrétiens, l'enseignement explicite des deux premiers siècles (avant la séparation des moines) et où l'on peut voir la disposition constante à l'*aumône-partage* : Le riche ne peut souffrir d'indigents parmi les frères. Cette mise en commun n'intéressait pas le droit de propriété (qui nous inquiète tant aujourd'hui), mais l'usage des biens. Voir la note 37.

jours, et plus intensivement, ses devoirs stricts, mais elle ne risquera plus de passer en fait pour la seule valeur morale en matière de biens terrestres. Elle ne sera plus la « vertu » individualiste et calculatrice soulignant presque cruellement l'altérité mutuelle irréductible, elle apparaîtra dans la perspective de la communauté fraternelle, vers laquelle la « justice chrétienne » est tendue de tout son élan vertueux.

b. — Morale pascale.

D'après ces derniers mots, la morale de la charité se présentera, en chaque secteur du bien, comme l'enseignement d'une tendance, d'un progrès, d'une aspiration à mieux faire. Et de nouveau, cette caractéristique marquera aussi bien les obligations strictes que les conseils. Loin de paraître un point d'arrêt et comme un sommet, les obligations vont prendre, entourées qu'elles sont de l'ambiance du conseil, la valeur d'un point de départ, d'une base solide, à sauver à tout prix, pour permettre l'envol toujours désiré vers le progrès. Morale « pascale », qui, dans l'espérance, nous maintient en tension, du bien au mieux, de la mort à la résurrection, de la vie présente à la vie future. Morale de rédemption, adaptée au pécheur, qui l'aide à reconnaître ses fautes, certain qu'il est que les fautes n'empêchent pas l'aspiration au mieux, et l'espérance d'une charité plus victorieuse [39].

c. — Le problème de la conscience.

Sous l'influence de l'amour-charité, l'on sera amené aussi — et c'est un fruit très notable — à formuler autrement que d'ordinaire le problème de la conscience qu'on examine en morale fondamentale. Très souvent, parce qu'on se place sur le terrain des seules obligations, on établit un débat entre « la liberté » et « la loi ». D'un côté, l'homme, qui cherche à choisir en faveur de son moi. De l'autre, la loi, qui peut-être viendra limiter cette liberté, la contraindre, la gêner. S'il le faut donc, on se soumettra à cette contrainte. Mais on cherche s'il est permis d'y échapper.

Cette façon de se représenter le problème s'explique peut-être pour le confesseur désireux, par miséricorde, d'innocenter après coup son pénitent. Mais qu'on la regarde de près. Elle suppose que j'accepte, comme si c'était une base valable, de partir de l'hypothèse d'une opposition, dans la réalité des choses, entre l'épanouissement de mon moi personnel et la volonté du Dieu d'amour. Cette volonté, je l'accomplirai, s'il le faut. L'objet de ma recherche, c'est de savoir s'il le faut. Mais, s'il le faut, c'est ma liberté qui pâtira. S'il ne le faut pas, je pourrai donc décider « en faveur de ma liberté ».

39. Qu'on nous permette de renvoyer ici à notre article : *Lumières de la charité sur un problème difficile de pastorale*, où nous avons tenté de montrer ce changement de perspective à propos des difficultés de la chasteté conjugale (*N.R.Th.*, 1959, pp. 929-946).

Cette opposition, c'est manifestement la signature en moi du péché originel. Elle n'est conforme ni à la nature, ni à la grâce des enfants. En réalité, la loi de Dieu ne saurait être opposée au bien de ma liberté. Dieu m'a voulu « libre », et sa loi n'est jamais que la condition de ma plus grande liberté [40]. Le primat de l'amour m'enseigne donc que la première démarche de la morale en face du problème de l'agir, c'est de renoncer à cette opposition contradictoire. L'admettre dans la formulation même du problème, c'est fausser d'avance la solution. Sous l'influence de la tendance profonde, restaurée par la charité, on posera le problème à peu près comme suit : « Quelle est, dans ces circonstances concrètes (doute spéculatif), la route à suivre, les conseils, ou même les préceptes à observer, pour que ma volonté, élevée par la grâce, revienne pleinement dans l'acte présent, au bien, c'est-à-dire à sa vie vraie, à sa plus parfaite libération ? » Le choix ne s'opère donc pas entre moi et la volonté divine, mais entre tendre au Père selon une loi particulière (dont je doute) et tendre au Père, en tout cas, selon la grande loi générale, toujours présente à ma conscience, de l'amour : « tu feras librement, en enfant confiant, le bien tel que tu le connaîtras [41] ».

C'est dans la perception de cette position filiale, que la question d'un « système de moralité », c'est-à-dire d'une attitude vraiment morale à adopter par la prudence pour résoudre les doutes pratiques, se posera sainement. En parlant comme s'il s'agissait de « favoriser ma liberté », par opposition à « favoriser la loi », on semble inviter le chrétien à une disposition dangereuse en soi, non aimante. Comment s'étonner alors des abus possibles de la doctrine essentiellement confiante du probabilisme et de la réaction de « prudence » (*tutius est!*) du probabilioriste ? Au contraire, mettons à la base la conception de la conscience qui, loin d'en faire une liberté tournée vers le moi, y entend la voix de l'amour-charité, les dangers s'évanouissent ; le probabilisme alors se formulerait en ces termes : « Quand, après recherche proportionnée, une obligation (je ne dis pas un fait) demeure douteuse, la volonté certaine du Législateur divin (qui nous veut libres) est que *ex libera nostra determinatione operemur bonum*, c'est-à-dire que nous suivions, dans la volonté du bien, une opinion sérieusement justifiée ». Un tel système de conscience, en assurant notre liberté contre toute crainte instinctive, la laisse pleinement orientée vers le mieux [42].

---

40. Voir notre court exposé : « *Comment formuler le problème de la conscience chrétienne?* », dans *Problemi scelti di Teologia contemporanea*, Analecta Gregoriana, vol. 68, Rome, 1954, pp. 463-468. Nous en reprenons ici les idées et parfois les termes. Cfr aussi : *Dictionnaire de spiritualité*, « *Conscience* », col. 1563-1568, spécialement sur le probabilisme dont nous parlons plus loin.

41. Voir dans *N.R.Th.*, 1961, janvier, pp. 11 et suiv., que la liberté authentique ne s'oppose pas à une « nécessité » de la fin possédée, ou de la fin poursuivie.

42. Dans son bel ouvrage : *Principes de Morale chrétienne* (Paris, 1959), le P. Trémeau, O.P., se référant à un exposé du probabilisme éclairé par la

d. — Morale spécifiquement chrétienne.

Enfin, sous l'influence de l'amour-charité comme tendance foncière, on pourra formuler les vertus en tant que chrétiennes.

On sait que saint Thomas démontre l'existence dans le juste d'un organisme moral surnaturel aussi complet que celui qui découle de la seule nature : autant de vertus infuses que de vertus naturelles. Ne s'ensuit-il pas que ces vertus infuses doivent aussi pouvoir se formuler dans la conscience morale? Ce sont celles que nous appelons les vertus *chrétiennes*.

La doctrine de saint Thomas et la conséquence que nous en tirons se comprennent parfaitement dans la perspective de l'information de la charité. En somme, la vertu chrétienne ne sera rien d'autre que la vertu naturelle élevée dans son objet, comme dans sa puissance d'agir (vertu infuse), par l'information du nouvel amour. Elévation qui devra se traduire dans la définition et tout l'enseignement de chaque vertu, sans jamais perdre de vue le fondement de la moralité naturelle, qui doit subsister intégralement.

Ainsi l'on proposerait pour la justice chrétienne la définition suivante : « Vertu morale surnaturelle qui nous incline à respecter la personne de notre frère dans le Christ, assez pour lui rendre du moins ses droits ». L'on dépasse ainsi une notion statique, purement « rationnelle », de la vertu, qui oublierait trop la tendance au progrès, au conseil; mais on transcende aussi la justice des païens, aveugle sur les personnes et limitée expressément au calcul des « droits ». Enfin l'on regarde, sous l'éclairage chrétien, le rapport des deux personnes engagées : nous sommes et devons devenir des frères! Certes la définition inclut aussi l'altérité des deux sujets et la rigidité des droits qu'elle entraîne : le dynamisme d'amour-charité ne supprime pas l'objet particulier de la vertu, mais il l'insère dans une attitude de respect de la personne, de respect du fils adoptif de Dieu, du frère en Jésus-Christ, qui *tend* à élargir la règle de la propriété en un sens chrétien. Rendre à chacun ses droits, c'est donc un minimum, un minimum d'amour, auquel on ne pourra se tenir, déjà au regard d'une moralité humaine, sans perdre bientôt la justice. Il faut observer la justice comme telle.

---

médiation de l'amour-charité (voir notre article *Conscience*, du *Dictionnaire de Spiritualité*, loc. cit.), écrit : « Nous ne voudrions pas chicaner sur les mots, mais... le probabilisme ainsi compris ne ressemble guère au probabilisme traditionnel » (p. 263). — Si cependant, au contraire, c'était là le vrai probabilisme, tel que l'ont pensé les innombrables probabilistes, parmi lesquels il y eut tout de même pas mal de saints canonisés? Nous croyons que seule la formulation « minimaliste » d'une morale qui ne veut exprimer que les obligations strictes, et la formulation du problème de la conscience qui s'en suit, peuvent donner une impression différente et, peut-être prêter, à la conscience calculatrice de l'homme pécheur, occasion d'abuser. Il semble en tout cas que la médiation de l'amour-charité soit bien près de nous mettre d'accord sur la possibilité d'associer, dans la même conscience et dans la même morale, d'une part la vue claire des obligations et, d'autre part, l'amour généreux du bien meilleur.

Mais, dans l'idée même de justice chrétienne, on entend un appel à dépasser la justice. N'est-ce pas ce que suggèrent les mots mêmes du Sermon sur la Montagne et tout l'ensemble du message évangélique relatif aux richesses? Il s'agit d'une justice de rédemption, seule capable de sauver l'homme — et la société humaine — de l'égoïsme, poison de l'amour.

Aussi, faut-il aller plus loin dans la formulation de la *vertu chrétienne*. L'information de l'amour-charité fait de toute vertu chrétienne une valeur fraternelle et communautaire. La rédemption est sociale. L'Evangile appelle les hommes à une nouvelle communion et à une nouvelle communauté. Toute vertu chrétienne va donc transmettre cet appel et, de nouveau, l'enseignement devra en tenir compte en sa formulation. Ainsi la justice chrétienne pourrait se définir plus complètement : « Vertu surnaturelle, qui incline le fidèle à respecter la personne de son frère dans le Christ, du moins assez pour lui rendre ses droits, tels que les postule la tendance à l'ordre social évangélique ». Cet ordre social évangélique, l'Eglise, communauté de charité et de religion, prolongeant à travers les siècles les exemples du Christ, l'enseigne concrètement par ses communautés de perfection. Pourtant cet ordre de charité, redisons-le, n'abolit pas l'ordre social des droits naturels; lui aussi reste affirmé, comme on le voit, au sein de la définition. D'ailleurs, le monde actuel ne guérira pas son ambiguïté. La Cité de Dieu, dont la loi est la charité, appelle tous les hommes et, en ce sens, elle nous dicte la règle vertueuse nouvelle. Mais la Cité terrestre, qui lui coëxiste, et où nous avons à vivre et à rencontrer nos frères, ne reconnaît qu'imparfaitement, et souvent pas du tout, l'ordre évangélique. La justice chrétienne décrit donc la tendance à la perfection personnelle et sociale, mais en *permettant*, comme minimum souvent seul possible, l'ordre terrestre dicté par les droits stricts. Comme idéal social également, chaque vertu chrétienne représente donc une tendance, une aspiration, un *passage* de la communauté pécheresse à la communauté des enfants. C'est de cette *aspiration pascale* que le chrétien doit témoigner en toutes ses démarches au milieu du monde actuel.

* * *

Concluons. Nous croyons avoir pratiquement rencontré toutes les questions qu'a soulevées en ces dernières années la théologie du primat de la charité. Nos réflexions auraient atteint leur but, si elles permettaient, parmi nos confrères de l'enseignement et du ministère pastoral, une multiple collaboration en vue de la présentation caritative du message moral évangélique.

Eegenhoven-Louvain René CARPENTIER, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.