NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

58 N° 2 1931

Péché véniel ou Imperfection

E. RANWEZ

p. 114 - 135

https://www.nrt.be/fr/articles/peche-veniel-ou-imperfection-3408

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Péché véniel ou Imperfection.

Il est évident que l'« actus remissus », qui est un acte *méritoire*, n'est pas un péché. — Il est évident que l'acte qu'on suppose *a priori* ne violer aucunement *aucune loi* morale (1), est irrépréhensible. — Il est évident qu'un acte, qui *fait progresser* l'âme dans l'union divine, ne peut causer du déplaisir à Dieu, ni par conséquent constituer une faute. — Il est évident qu'une élection qui porte sur un *objet bon* et s'inspire d'un *motif légitime*, n'est nullement coupable. — Il est évident que *si* Dieu propose à une âme individuellement plusieurs objets, en l'autorisant formellement à choisir n'importe lequel, son choix sera irréprochable.

Soutenir ces truismes, comme des vérités contestées, c'est se battre contre des moulins.

La seule question, relative aux « imperfections », qui mérite d'être discutée, c'est celle qui a été reprise dernièrement ici même (*N.-R. Th.*, Janvier 1931, p. 21, ss.). Elle peut se dédoubler en deux problèmes, selon que l'objet « meilleur » se recommande seulement de la raison, ou directement de l'inspiration divine. Mais, en pratique, rien n'empêche d'étudier conjointement les deux aspects de la question : pour une âme pieuse, il est aussi *chrétien* de suivre sa raison informée par la foi qu'il est *raisonnable* d'écouter le divin conseiller. L'Esprit-Saint ne peut nous dissuader de faire ce que nous jugeons meilleur et il est impossible que ce que nous suggère la grâce ne soit pour nous le meilleur en réalité.

Bien définir une fois de plus l'objet précis du litige (ainsi qu'il a été fait par l'article auquel celui-ci fait pendant, p. 22), était indispensable. Encore faut-il qu'après avoir bien posé le

N. D. L. R. — *Comme nous l'avons annoncé en janvier, après l'étude du P. Creusen « Imperfection ou péché véniel », nous publions en ce numéro un article défendant le point de vue opposé; nos lecteurs pourront ainsi prendre connaissance des divers aspects de la question.*

(1) *L'ami du Clergé*, t. 47 (1930), n° 41, p. 643. — Comp. ibid., t. 41 (1924), p. 428, où l'on dit irréfutable ce que l'on condamne en 1930.

problème, on en respecte les données jusqu'au bout. Certains, après un bon départ, ont insensiblement dévié et, par des suppositions inconciliables avec l'hypothèse primitive, ont complètement dénaturé ou plutôt supprimé le problème. C'est le cas notamment de ceux qui imaginent une volonté placée devant plusieurs biens dont la variété (*taleitate diversa*, comme ils disent) finit par voiler totalement l'*inégalité*.

Qu'entre plusieurs objets également bons du point de vue supérieur, je puisse choisir celui qui plaît davantage à mes sens; ou que, parmi plusieurs objets entre lesquels je n'établis *aucune comparaison* dans un ordre donné, je puisse prendre celui qui m'attire d'abord, cela va de soi. Mais que, la comparaison une fois faite, et la conclusion étant que l'un (A) vaut mieux que l'autre (B) du point de vue supérieur (celui de l'éternité), je puisse raisonnablement prendre B de préférence à A, voilà qui nous paraît inadmissible.

Et point ne suffit de remarquer que le bien que je trouve en B justifie par soi seul mon choix, sans que j'aie à me soucier du bien que je délaisse en A. Cela suffirait, si A n'était pas à côté de B devant mon esprit; et si l'adoption de B n'impliquait pas nécessairement et *simultanément* le rejet conscient de A. Cela suffirait s'il ne s'agissait que de jeter son dévolu sur un quelconque parmi des objets disparates. Mais cela ne suffit pas s'il s'agit d'établir une précellence objective, à laquelle répondra une *préférence* raisonnée et raisonnable : un *choix* parfaitement délibéré.

De ce choix au sens strict, qui accorderait — à juste titre, nous dit-on — la préférence à B moins bon plutôt qu'à A meilleur, il faut pouvoir rendre compte à soi-même et à Dieu.

Quelle sera la *ratio boni*, l'élément commun, dont B, moins bon au total, posséderait une plus forte dose et justifierait, aux yeux de la prudence et de la charité, le rejet de A, reconnu meilleur au point de vue moral?

Nous en sommes persuadé, cette *ratio boni*, seule capable de déclancher nos vouloirs, cette raison positive et légitime, on la cherchera en vain; et, pour expliquer (sans la légitimer) la

préférence accordée au moins bon, on ne trouvera rien d'autre que cette raison toute négative et moralement déficiente, qu'on *n'aimait pas assez* ce A qui, parce que meilleur au regard de la fin dernière, *aurait dû être aimé plus* que B : *defectus fervoris* : faute vénielle (S. Th., IIª IIæ, q. 54, a. 3).

Qu'on dise que le problème ainsi posé ne présente aucun intérêt pratique, c'est autre chose. Mais, du moment qu'on accepte l'hypothèse, il faut s'y tenir et expliquer ce qui en fait la seule vraie difficulté.

Quant au point de vue pratique, il faudrait distinguer : si l'intérêt d'une question de morale réside avant tout dans la valeur des méthodes suivies et des principes invoqués, le présent problème est d'importance capitale, comme nous le verrons plus loin. Si au contraire l'intérêt pratique d'une question s'évalue d'après la fréquence des solutions de détail fournies presque automatiquement par la formule classique, la controverse actuelle n'a guère d'importance. Rarement, pensons-nous, toutes les conditions impliquées dans la supposition du début se réaliseront avec une netteté, une certitude suffisantes pour donner lieu à l'application directe de la théorie. Là où s'affrontent des actes que la science des mœurs n'a pas tarifés d'avance, il est bien difficile de juger rapidement lequel en définitive sera concrètement le meilleur. On sait du reste qu'un soi-disant meilleur peut aisément devenir l'ennemi du bien et qu'à s'arrêter à des vétilles, on perd en somme plus qu'on ne gagne (1). D'où, en vertu même de nos principes, le mieux auquel, en dernière analyse, il faudra se résoudre, ce sera pour l'ordinaire, de faire tout simplement et consciencieusement son *devoir* de chaque jour, sans se mettre en quête d'une problématique et souvent trompeuse « perfection » de surcroît.

Nous dirons plus. Autant nous croirions faillir à notre devoir en ne dénonçant pas aux théologiens ce qui nous paraît une profonde erreur, autant nous croirions manquer de discrétion en

(1) Voir *S. Th.*, Iª IIæ, q. 14, a. 4; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, ch. 14; De Smedt, *Notre vie surnaturelle*, Bruxelles, 1920, t. II, pp. 28-30; Poulain, *Des grâces d'oraison*. Paris, 1922, p. 36.

divulguant, sans discernement, parmi les simples fidèles, une doctrine, qui, maintenant surtout, risquerait d'être mal comprise.

Plût au Ciel que ce qu'on a appelé, d'un mot ambigu, le « perfectiorisme » fût toujours demeuré confiné dans le secret des consciences! S'il s'est érigé en système, c'est qu'on l'a provoqué par de dangeureuses équivoques.

A l'insu sans doute et contre la volonté de leurs auteurs, les idées de Suarez (1) et les mots de De Lugo portent, croyons-nous, devant l'histoire une lourde responsabilité, à cet égard.

Les Pères de l'Église, qui savaient moraliser leurs peuples, n'ont jamais cru devoir aborder ce sujet. Ils se contentaient de prêcher la doctrine de saint Paul, en rappelant que la pratique des conseils est facultative; que si c'est mieux (en soi) de les suivre, ce n'est pas mal (en soi) de ne les suivre pas. Qu'ils se soient servis de l'impersonnel ou de la troisième personne pour traduire leur pensée, ou qu'ils aient, comme saint Paul (1 *Cor.*, VII, 27, ss.) employé la seconde personne, cela ne change rien à l'affaire (2).

Nous parlerions comme eux, si partout l'on avait imité leur discrétion et respecté la tradition qui considère comme un malheur tout manque de docilité aux inspirations de la grâce : « A neglectu inspirationum tuarum, libera nos, Jesu » (*Rit. Rom.*, tit. X, c. I).

Tout alla bien jusqu'au XVII^e siècle. Saint François de Sales en était encore à ignorer l'objet de notre controverse. Pour lui, il n'y avait d'autre imperfection que ces manquements purement matériels dont le caractère défectueux n'est (*in se*) nullement volontaire.

Aussitôt après lui, on commença à parler d'imperfections délibérées qui tiendraient le milieu entre l'acte tout à fait correct

(1) Nous pensons surtout en écrivant cela, au « volontarisme juridique » du célèbre auteur du *de Legibus*.

(2) L Apôtre savait, aussi bien que nous, que les circonstances peuvent rendre obligatoire l'observance d'un conseil; en proclamant leur caractère facultatif, il n'avait donc en vue que les conseils *in abstracto*.

et le péché proprement dit. Aussitôt les protestations se firent jour. Passerini se chargea d'exposer au long et au large, en la défendant, la doctrine que nous défendons aujourd'hui.

Or ceci est à noter : dès le début et jusqu'à nos jours, *tous les spécialistes* qui, à notre connaissance, ont *approfondi* l'étude du problème (et non pas uniquement, ainsi que d'aucuns s'obstinent à le redire en dépit des textes écrits (1), les orateurs et écrivains plus soucieux d'éloquence que d'exactitude), alors même qu'ils proclamaient que l'imperfection n'est pas un péché, se voyaient contraints — par quoi, sinon par l'évidence ? et malgré l'intérêt manifeste qu'ils avaient à dire le contraire — de reconnaître expressément que choisir le moins bon et ne pas adopter le plan conseillé *in individuo* par le Saint-Esprit, ce n'est pas correct, c'est méconnaître, en même temps que ses véritables intérêts, un certain devoir de convenance, de gratitude, etc., envers Dieu... C'est là un fait qui donne à réfléchir.

Encore maintenant, dans tous les ouvrages de spiritualité qui, consciemment ou inconsciemment, s'inspirent de la doctrine adverse, on retrouve les mêmes allégations contradictoires : l'imperfection n'est pas un péché; elle est cependant un acte répréhensible (2).

Ce n'est qu'en ces tout derniers temps que l'un ou l'autre publiciste a osé, à l'encontre de cette unanimité impressionnante, écrire que non seulement l'imperfection n'est pas un péché, mais qu'elle *n'est répréhensible en aucune façon*.

Du coup, voici la controverse entrée dans une phase nouvelle. Désormais, nous n'aurons plus à démontrer qu'une incorrection morale ne peut pas ne pas être un péché. C'est un progrès.

Mais, du même coup, si l'on veut être logique, il faut nous faire une nouvelle concession, plus décisive encore.

(1) Cf. *Eph. theol. lov.*, An. V, fasc. I (1928), pp. 45, ss.).

(2) Voir entre autres un curieux échantillon d'incohérence à la fois et d'ingénuité chez TISSOT, *La vie intérieure simplifiée*, Paris, 1923. On commence par déplorer le désordre moral impliqué dans l'imperfection (l. III, c. II); puis, sans plus d'hésitation que de preuve, on déclare que cette imperfection n'est pas un péché (c. III); enfin, on s'avoue impuissant à débrouiller ce fantaisiste mystère (c. IV).

En effet, si le choix du moins bon ne comporte absolument aucune incorrection, qu'est-ce qui le distingue d'un acte parfait ? Si j'ai raison, tout à fait raison, de prendre cet objet moins bon, mon acte, lui, est bon, ni plus ni moins; il est parfait : *bonum dicit rationem perfecti* (*S. Th.*, I^a, q. 5, a. 1, c). Il n'est donc plus une imperfection au sens formel du mot; ou bien il est un péché : *peccare est deficere a perfecta actione; hoc imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione cuius dominus est* (S. Th., I^a, q. 25, a. 3 ad 2^{um} et q. 48, a. 5, c) (1).

D'ailleurs, si cet acte est tout à fait irréprochable, pourquoi ne pas le permettre sans restriction ? On nous dit que, tout de même, il ne faudrait pas *toujours* choisir le moins parfait.

— Et pourquoi, s'il n'y a en cela rien de blâmable ?

— Parce que, ajoute-t-on, il faut bien se mortifier de temps en temps.

— Pauvre raison ! La nécessité de la mortification explique pourquoi l'on peut parfois être tenu de faire un acte *en soi* facultatif; elle n'a rien à voir avec le chapitre des « imperfections ».

En réalité, si l'on recule devant l'approbation pure et simple du choix du moins bon, c'est que l'on y perçoit quelque chose d'incompatible avec l'entier devoir du chrétien. Et, que sera-ce, sinon, encore une fois, ce « *defectus fervoris* », ou quelque autre tare morale inséparable de *toute* élection « imparfaite » et suffisant à constituer un péché véniel ?

Nous sommes au cœur de la difficulté.

Il nous faut donc à nouveau et de façon aussi démonstrative que possible (2) expliquer pourquoi il est *toujours* déraisonnable de choisir le moins bon au regard de l'éternité; pourquoi *il n'est pas possible de s'assigner un motif légitime*, lorsque, en pleine connais-

(1) Toute la doctrine thomiste clame cela : *bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu*. V. *S. Th.*, I^a, II^{ae}, q. 18, a. 1, c. : « les actions moralement bonnes sont celles qui ont la *plénitude d'être* due à l'acte humain ». V. *Revue thomiste*, nouv. série, t. XI, n° 53 (1928), p. 527; pp. [393-398].

(2) Est-ce de *preuve* ou de *déclaration* qu'il faut parler, quand on a affaire à des vérités si proches des premiers principes ?

sance de cause, on se détourne de l'objet que Dieu recommande positivement *hic et nunc*, pour lui préférer un autre objet que la raison et la grâce font voir comme indubitablement moins propice à l'avancement de l'âme.

Nous nous en tiendrons, autant que faire se pourra, à l'objet des considérations émises récemment dans cette revue. En rapprochant les deux exposés, le lecteur impartial pourra mieux juger de leur valeur respective.

I. — Appétit, amour, volonté, tout cela, à sa manière, est tendance au bien. Partout où se montre du bien, l'amour se porte. Où il pressent plus de bien, il se porte de préférence; chaque parcelle de bien en surplus étant, pour l'appétit, une nouvelle source d'attirance : *Unumquodque eligitur sub ratione boni et ideo id quod magis eligitur habet rationem maioris boni* (*Ethic.*, lib. V, lect. V). Pour qu'un objet n'exerce plus d'attrait sur une volonté déterminée, il faut qu'il cesse de convenir, ou paraisse ne plus convenir à cette volonté; ce qui a lieu lorsque sa bonté propre est éclipsée par celle d'un autre objet réellement ou apparemment plus à la convenance de cette volonté-là.

Sans doute, il dépend en grande partie de la volonté elle-même d'éprouver plus ou moins de « convenance », c'est-à-dire de trouver plus ou moins de bonté (*bonum est conveniens appetitui*) dans tel ou tel objet : *Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei* (S. Th., I^{a} II^{ae}, q. 9, a. 2); mais il reste qu'une fois établie, par le jugement pratique, la bonté relative des objets en présence, le choix sera virtuellement décidé en faveur du meilleur : *homo alteri unum praeeligit quia melius est* (S. Th., I^{a} II^{ae}, q. 12, a. 3).

Et cela ne fait aucune difficulté aussi longtemps que les biens différents se mesurent sur une même échelle, se toisent d'un même point de vue. L'être tendant naturellement au mieux-être, si c'est sur une même ligne que se présentent ses moyens de progrès, c'est d'instinct qu'il ira au meilleur : *manifestum est quod homo desiderat id quod est magis in bonitate, et id quod est melius* » (In Arist., *De Anima*, lib. III, lect. 16; cf. *De Malo*, q. VII, a. 5). On n'imagine pas une bête qui prendrait le morceau le moins appétis-

sant, ni un enfant qui, là où un motif d'ordre supérieur n'intervient pas, repousserait le jouet qui lui sourit davantage, ni un homme sensé qui, sans compensation adéquate, se contenterait, dans le domaine où doit s'exercer principalement son activité, d'un profit moindre alors qu'il pourrait, sans plus de peine, s'assurer un profit plus grand (1) : « *Nullus sapiens debet iacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicuius aequalis vel melioris boni; unde, electio alicuius quod aliquam iacturam habet annexam indiget alicuius boni adiunctione, per cuius recompensationem ordinetur et honestetur* » (IV *Sent*, D. 31, q. I, 1, c.). La difficulté sérieuse commence lorsque les raisons, inclinant au choix, appartiennent à des ordres différents; si par exemple deux biens matériels se confrontent sous le signe du spirituel; ou si un bien d'ordre temporel entre en parallèle avec un bien d'ordre éternel. C'est en fait, ce qui se produit dans tout « cas de conscience », mais avec une acuité spéciale dans le cas présent.

Ici le problème de la liberté se pose dans toute son ampleur. L'homme va avoir à trancher entre l'agréable, l'utile et l'honnête, qui se disputent ses préférences.

Physiquement, il est libre, c'est sûr, de choisir ce qui est plus agréable aux sens, même s'il se rend compte que cela est moins utile à son âme, même s'il sait que cela n'est pas honnête.

Mais, *moralement*, l'homme est-il libre de choisir à sa guise ce qui flatte le sens, au détriment de son plus grand avantage spirituel; ou doit-il toujours adopter le parti qui lui semble à l'évidence contribuer davantage à la gloire de Dieu, au bien de son âme et de celles de ses frères et par conséquent à son plus grand bonheur dans l'éternité (2)?

Remarquons-le bien : on ne demande pas si l'homme doit toujours sacrifier son bien-être temporel au profit de son âme. Il se peut très bien que la satisfaction des sens se concilie à mer-

(1) « Centuplum accipiet ». Cf. *Ephem. theol. lov.*, An. III (1926), p. 186, note 34.

(2) La connexion nécessaire entre ces différents facteurs sera établie plus loin.

veille avec les intérêts spirituels. « Ce n'est pas une règle générale qu'il faille faire tout ce à quoi on a de la répugnance, non plus que de s'abstenir des choses auxquelles on a de l'inclination » (1). On demande seulement si, au cas *où il y aurait conflit* irréductible entre les deux, au cas où *manifestement* la satisfaction d'ordre inférieur ne pourrait s'accorder qu'*aux dépens de* l'ordre supérieur, si l'homme doit être dans la disposition de renoncer à cela pour sauvegarder ceci.

La réponse ne nous paraît pas douteuse.

La hiérarchie des valeurs doit toujours être observée. Dans ce monde complexe de l'être humain où se rencontrent tous les ordres de la création, il faut que l'ordre règne, c'est-à-dire, que le moins soit subordonné au plus, l'inférieur au supérieur. Et donc partout où interviennent à la fois le spirituel et le temporel sans qu'il soit possible de satisfaire également l'un et l'autre, il importe d'assurer la primauté au spirituel.

Quant à faire abstraction de ce dernier point de vue, c'est, par hypothèse, impossible, puisqu'il s'agit d'un acte libre, qui nécessairement aura sa répercussion exacte dans l'éternité, et qui intéresse en même temps les différentes facultés dont la raison éclairée par la foi est, par la nature, constituée souveraine. Qu'on note que « *in dubio libertas* », très bien. Qu'on admette, comme nous l'admettons nous-même, qu'en règle générale il y aura, en matière de surérogation, moyen de combiner heureusement l'attrait naturel avec les exigences supérieures et que ce ne sera qu'exceptionnellement que l'on se trouvera devant la nécessité *manifeste* de renoncer à l'un des deux objets en présence, soit! Mais il faut reconnaître que si jamais on était dans l'obligation obvie d'opter pour ou contre le meilleur (pour l'âme), affecter de n'en tenir aucun compte, ce n'est pas défendable : pour des chrétiens... quorum *conversatio in coelis est* (Phil., III, 20) le « quid hoc ad aeternitatem » s'imposant toujours.

En d'autres termes, lorsqu'une volonté humaine aura à trancher entre deux sollicitations, l'une plus flatteuse pour la *voluntas ut*

(1) S. François de Sales, Entretien XIII, *De l'esprit des règles.*

natura, l'autre plus digne d'estime pour la *voluntas ut ratio*, c'est celle-ci qui devra l'emporter; d'autant plus qu'en faisant prévaloir le côté spirituel, ce sont les intérêts véritables de tout l'individu qu'on favorisera en fin de compte. Sans doute, celui-ci aura à souffrir momentanément du sacrifice qui s'impose à son « vieil homme »; mais il doit savoir que chez un être à l'âme immortelle, et surtout chez un baptisé, le *bonum simpliciter* c'est le *bonum secundum aeternitatem*; le *bonum secundum sensum* n'étant qu'un *secundum quid* qui ne vaut que son rendement éternel.

Nous disons *simpliciter bonum*, pour signifier qu'en dernière analyse, c'est ce bien-là qui mérite d'être pris en considération, de préférence à tout autre, afin de décider ce qui *au total* (simpliciter) convient ou ne convient pas à l'individu. C'est dans le même sens qu'on dit du péché qu'il est le *malum simpliciter* (absolu), encore que, comme tout le monde sait, il y ait dans l'acte peccamineux quelque chose de séduisant qui s'appelle *bonum secundum quid* et qui rend le péché « bon à certain point de vue ».

Il ne faut donc pas dire que nous prétendons faire du *bonum simpliciter* un bien *à tous les points de vue*, pas plus qu'il ne suffit, pour justifier le choix du moins bon, de constater qu'il est « pour moi meilleur à certains points de vue ».

A remarquer que, pour savoir quelle est au juste l'importance du bien spirituel dont je serais frustré par le fait d'une « imperfection », ce n'est pas seulement des conséquences certaines de mon acte que je dois me soucier. Il faut penser à toutes les suites possibles, au moins à celles normalement prévisibles : au retentissement psychologique d'un sacrifice si léger soit-il, aux merveilleuses ascensions d'âme dont une première grâce bien accueillie pourrait inaugurer la série et dont peut-être je me prive, sans retour, en ne répondant pas aux premières avances du Saint-Esprit. De ces gains comme de ces manque-à-gagner possibles, Dieu seul a le secret; mais ne leur accorder aucune attention sous prétexte qu'ils sont incertains, serait-ce sage? Inutile d'insister. On peut trouver ce thème plus ou moins développé chez les auteurs ascétiques. Et, pour étayer

notre thèse nous n'avons pas besoin des exagérations et des inexactitudes que l'on pourrait relever chez certains d'entre eux.

Faut-il un argument à part pour montrer que le bien spirituel qui réclame ici notre attention c'est non seulement celui qui empêcherait notre damnation éternelle, mais encore celui qui peut nous assurer un plus haut degré de félicité céleste ? Non. Cela ressort du principe énoncé plus haut sur la tendance naturelle de tout être conscient vers le plus grand bonheur possible : « *Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri quae est ratio ultimi finis* » (*S. Th.*, Ia IIae, q. 1, a. 7). L'essentiel est de nous sauver; c'est sûr. Et on y arrive en évitant le péché mortel. Il ne s'ensuit pas qu'on puisse raisonnablement considérer comme quantité négligeable tout ce qui peut, tel le péché véniel (1), rendre moins rapide notre marche vers la perfection, moins glorieuse notre éternité. — Les deux idées sont connexes. L'une et l'autre relèvent du même concept de perfection à laquelle tous sans exception (2) doivent tendre et laquelle, « selon une pensée familière à Bossuet, n'est pas dans un degré déterminé, mais consiste à monter toujours » (3). La première idée, celle qui vise le meilleur acheminement vers la fin est plus souvent évoquée. Nos manuels eux-mêmes, à l'occasion, la rappellent : Arregui, dans son *Summarium th. mor.*, (nº 133) écrit : « Obligamur lege caritatis nobis procurare... bona... spiritualia ad finem facilius obtinendum ». La seconde est moins courante, mais non moins sûre. La fin de l'homme ne doit pas se concevoir comme une abstraction ne comportant qu'un minimum de réussite, uniformément souhaitable à tous indistinctement. Les âmes ne se fabriquent pas en série. Chacune a sa fin propre, proportionnée à ses moyens personnels. A chacun de déployer de son mieux son être, en vue d'une plus large participation à la joie de Dieu.

(1) « Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo *melius* ad finem pervenire possit, quia in aliquo retardat a fine... tunc est peccatum veniale » (*De Malo*, q. 7, a. 5, c.; cfr. *S. Th.*, III, q. 87, a. 1 ; II Sent., D. 42 q. 1, a. 3 ad 5um).

(2) Encycl. *Studiorum ducem*, 29 juin 1923. Cf. P. Huyben, O. S. B., dans *La vie spirituelle*, t. XX, nº 6 (sept. 1929), pp. [293-4].

(3) Janvier, o. p., Carême 1920, 4me conf.

Que, faute de sens spirituel, l'homme s'illusionne facilement sur l'importance relative de ses intérêts de l'au-delà, nous ne le savons que trop. Mais qu'il soit pleinement conforme à la sagesse chrétienne, et partant raisonnable, de préférer à un surcroît de bonheur éternel une jouissance éphémère et souvent si mesquine, nous ne le voyons pas.

Seulement, n'oublions pas encore un coup, qu'en réalité, ce n'est pas d'une façon aussi schématique, nous allions dire aussi simpliste, que se pose habituellement le problème. Le plus souvent l'homme n'est pas en état de confronter froidement deux objets nettement distincts, sensiblement inégaux et réellement incompatibles du point de vue supérieur. C'est pourquoi il serait fou de s'enquérir anxieusement à tout propos s'il est plus parfait d'accomplir ou d'omettre tel menu geste en soi facultatif; tout comme il serait faux de supposer a priori qu'une satisfaction sensible doit nuire à nos intérêts spirituels. Nous l'avons dit : le mieux au total sera de jouir paisiblement des créatures dont une obligation certaine (de loi naturelle ou positive) n'imposerait pas la privation (1).

Pour légitimer l'abandon volontaire d'un degré plus élevé de gloire céleste, on nous dit qu'une fois en paradis nous n'aurons, en tout cas, plus rien à regretter. C'est vrai; mais nous pourrions observer là-dessus que même la damnation des réprouvés n'empêche pas Dieu d'être parfaitement heureux. En conclura-t-on que nous ne devons pas, ne fût-ce que pour l'amour de Dieu, faire tout notre possible pour prévenir pareil malheur?

Bref, notre thèse s'impose, croyons-nous, à toute réflexion, libre de préjugé, parce que 1°) pour un être doté d'une âme immortelle, n'importe quel avantage éternel vaut mieux objectivement que n'importe quel avantage *exclusivement* temporel (2); et que 2°) pour être vrai, le jugement doit se conformer à l'objec-

(1) Cette privation s'imposerait si à tel moment, à telle personne, il paraissait évident que telle mortification, *en soi* facultative, est nécessaire pour vaincre telle tentation.

(2) Non seulement parce que l'éternel l'emporte incomparablement *par la durée* sur le temporel, mais parce que l'éternel appartient à l'ordre de la fin, tandis que le temporel appartient à l'ordre des moyens. Voir *1 Cor.* VII, 31.

tivité des choses; et que 3°) pour être droite, la volonté doit suivre le dictamen de la raison.

II. Nous sommes ainsi amené à envisager un autre aspect de notre argument, lequel achèvera, espérons-nous, de le rendre convaincant.

Jusqu'ici, nous nous en tenions à ce qu'on pourrait appeler le côté intéressé de nos mobiles d'action. Mais, pour être complet, il faut aussi prendre en considération les autres facteurs qui, du côté de Dieu et du prochain, doivent émouvoir notre charité.

En fait, tous ces motifs s'enchaînent et ne peuvent se séparer.

Qui se sanctifie davantage, devient, grâce à la communion des saints, plus utile à ses frères et concourt plus efficacement à l'extension du règne de Dieu (1). De ces points de vue divers, on peut faire provisoirement abstraction; mais on ne peut nier leur étroite et nécessaire solidarité.

La perfection, à laquelle je dois tendre, demande que je me fasse, autant que possible, indifférent à toute chose créée, et que je m'inspire avant tout dans mes élections, du désir de la plus grande gloire de Dieu et de l'imitation du Christ.

Autant dire que si, délibérément, je fais passer ma satisfaction personnelle *avant* (2) les intérêts de l'Église, là où mes seuls devoirs d'état ne tracent pas clairement mon devoir, j'agis à l'encontre de ce que je sais être, en même temps la *loi* de mon progrès spirituel et celle de la charité envers le Christ et les membres de son corps mystique (Cf. *N. R. Th.*, 1931, p. 5, s).

La nécessité de fondre ainsi mes intérêts spirituels avec ceux de toute la famille chrétienne,pourrait encore s'exprimer comme suit: Opter, dans un cas concret pour le meilleur, c'est pratiquement la même chose que de *faire*, à un moment donné, *de son mieux;* c'est-à-dire tout son possible, pour bien faire... son devoir (3).

(1) De Smedt, *Notre vie surnaturelle*, Bruxelles, 1920, t. II, p. 210.

(2) ...c'est-à-dire pratiquement *contre* ces intérêts collectifs; puisque, par hypothèse, on exclut la possibilité de satisfaire simultanément aux deux points de vue.

(3) « On ne fait jamais finalement... que ce que l'on croit *devoir* faire ».

Or, la stricte obligation pour chacun de mettre tout son soin à l'accomplissement de son devoir, n'est pas douteuse : le péché de négligence répond exactement à la pratique opposée (S. Th., IIª IIæ, q. 54).

Autant dire que chacun est tenu de donner à chaque instant, toute sa mesure (1), ou encore de faire valoir ses talents — et donc, à moins d'une restriction purement arbitraire — *tous* ses talents (2); car pourquoi Dieu nous les donnerait-il sinon pour que nous nous en servions à sa gloire ? Et quelle raison valable alléguerait-on pour enfouir des ressources que l'on voit si nécessaires au soulagement d'innombrables misères ?

D'où en raisonnant à la fois *ad hominem* et *ab absurdo :* on parle beaucoup de nos jours des devoirs d'apostolat, de réparation, etc. Fort bien. Mais, si l'on veut que tout cela ne se réduise pas en pratique à des formules aussi creuses et inefficaces, au moment où elles vont atteindre les consciences individuelles, qu'elles sont sonores lorsqu'elles tombent de la chaire de vérité, et touchantes lorsqu'elles s'étalent dans les petits livres à gros tirage, il faut savoir à quelle norme recourir pour déterminer concrètement ces « devoirs larges ». En effet, les obligations morales, comme toute autre chose, sont inopérantes, ou plutôt inexistantes, aussi longtemps qu'elles sont indéterminées. Or, pour les déterminer et les rendre ainsi capables de saisir utilement les volontés, quel autre critère nous donnera-t-on sinon *la proportion obligée entre les facultés et les responsabilités* de chacun ?

Les besoins à satisfaire sont énormes ou, pour ainsi dire, infinis. La charité est sollicitée de toutes parts. La matière à

SERTILLANGES, O. P., *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1922, p. 131.

On sait d'ailleurs que pour saint Thomas comme pour saint Augustin, « *perfectio est essentialiter in praeceptis non in consiliis* » (IIª IIæ, q. 184, a. 3).

(1) V. NOBLE, O. P., *La vie spirituelle*, t. XV, nº 3 (Déc. 1926), pp. 275, ss.

(2) A l'enseignement que nous confirmons par la parabole des talents, on oppose la parabole des mines. C'est à tort. Le serviteur qui rend cinq mines pour une est, dit-on, loué *comme* (?) celui qui en a rendu dix. Oui. L'âme qui se sépare du corps avant d'avoir désavoué des *péchés véniels*, s'entendra *elle aussi* dire le béatifiant « Euge... intra in gaudium... » Cela prouve qu'elle ne sera pas réprouvée. Cela ne prouve pas qu'en ne faisant pas valoir de son mieux les dons reçus, elle n'a pas enfreint une véritable obligation.

obligation est donc illimitée. Reste à savoir ce dont chacun dispose; et l'on saura ce que chacun doit faire. Vous êtes entièrement dépourvu? Vous n'avez nulle obligation. — Vous êtes comblé de richesses, matérielles ou autres? Vous êtes tenu à beaucoup donner. — Vous possédez plus que votre voisin? Vous devez donner davantage. « *Cui commendaverunt multum, plus petent ab eo* » (Luc., XII, 48).

Ainsi, sans se payer de mots, et ainsi seulement, on arrive à savoir à qui et dans quelle mesure s'impose une obligation au sens vrai, et avec une exactitude, non point mathématique, mais morale... parce que cela ne peut tout de même s'apprécier que moralement, en fonction de tous les détails de tout genre intégrant une existence humaine, y compris toutes les dispositions d'âme et de corps, tous les adjuvants externes et les grâces intérieures dont on dispose hic et nunc (1).

Aussi bien, ne suffirait-il pas, pour montrer la nécessité de faire *tout* son possible, d'invoquer le commandement par excellence : « *Diliges ex toto corde* »...avec la traduction, si l'on veut, de saint Robert Bellarmin lui-même, qu'on ne suspectera certes pas de nous être trop favorable : « Sensus praecepti, ni fallor, hic erit : Diliges Dominum tuum maximo et sincerissimo affectu cordis tui, *quantum scis*, *quantum potes*, *quantum vales* (*Conc.* 43 de Dom. 17, p. P.) (2)?

En février 1926, S.S. Pie XI, s'adressant aux chefs de l'Action sociale italienne, disait : « *Viser à la perfection et faire tout ce qui est possible pour l'atteindre, voilà tout le programme que l'on peut attendre des forces humaines... s'orienter vers les perspectives parfaites du bien complet, mais suivre pratiquement la voie des possibilités qui sont effectivement réelles* » (3).

Nous ne voulons pas dire autre chose; nous ne pouvons dire mieux : il est trop clair qu'on ne peut, ni imposer, ni conseiller, ni même permettre à un homme un effort qui serait au-dessus

(1) C'est ainsi qu'on définira toute obligation *positive* de *charité*. Il en irait autrement d'un devoir *négatif* et surtout d'un devoir de *justice*.

(2) V. *Ephem. theol. lovan.*, An. III (1926), p. 187, note 35.

(3) D'après la *Documentation catholique* du 25 Janvier 1930 (n°504), p. 206.

de ses forces. S'il engendrait l'absurde ou l'inhumain, le soi-disant meilleur se révélerait aussitôt, non seulement moins bon, mais positivement mauvais.

Et quand on nous dit que « tendre le plus parfaitement *possible* à la fin est pratiquement *impossible* » (cela s'écrit !), on oublie que ce n'est pas de possibilité absolue et physique qu'il peut être question ici, mais de capacité toute relative et, encore un coup, morale.

III. — Il nous reste à examiner un dernier aspect du problème, auquel nos contradicteurs semblent attacher une grande importance.

Ils nous disent que Dieu, en fait, n'impose pas le choix du meilleur; que c'est à nous, qui affirmons une restriction odieuse à la liberté (1), de supporter le poids de sa preuve.

Sans doute, on ne doit jamais affirmer une obligation, qui ne serait pas évidente par elle-même, à moins d'en prouver l'existence. *Mais cela ne veut pas dire qu'il nous faille découvrir* un précepte *expressément* formulé, pour rendre compte de toutes et chacune de nos obligations. Lorsqu'un acte nous paraît exigé par la nature des choses, ou requis par la charité, laquelle domine tout le monde de la morale, nous devons en induire que Dieu, auteur de la nature et souverain Seigneur de l'ordre surnaturel, le prescrit, au moins implicitement. Pareillement, pour peu qu'un acte contrevienne aux lois de la raison, il est impossible *que Dieu ne le désapprouve pas. Or, par ce qui précède, nous* croyons avoir établi que *préférer* ce qui, pour un être humain, est le moins bon au total, c'est-à-dire ce qui n'est *pas préférable en raison*, c'est mal. Donc...

On insiste. On assure que, lorsqu'il nous offre spontanément plusieurs grâces d'inégale valeur, Dieu, tout en préférant nous voir choisir la meilleure, ne trouve pas mauvais que nous nous contentions de la moindre.

(1) Comme tous les moralistes, nous professons que « odiosa sunt restringenda »; mais nous voudrions qu'on ne perdît jamais de vue la dignité du « saint esclavage » à l'égard de Celui *cui servire regnare est*. Cf. É. MERSCH, dans *N. R. Theol.*, t. 54 (1927), pp. 36, ss. 97, ss. *L'obéissance fière.*

Voilà qui serait à prouver. Assurément, s'il était acquis que Dieu a, dans un cas vécu, révélé à une âme qu'elle pouvait choisir entre plusieurs grâces déterminées, sans risque aucun de lui déplaire le moins du monde, cette âme pourrait, en toute confiance, fixer son choix sur celle qui « lui plaît ». Mais, précisément, cela nous montrerait que, en dépit des apparences, ces grâces offertes par Dieu n'étaient pas inégales en définitive (1), Dieu, « qui aime les âmes », ne pouvant pas être indifférent à ce qui peut les rendre plus ou moins heureuses pendant l'éternité : cupit enim (Deus) ut homo semper faciat quod melius est » (2).

— Mais alors, nous dit-on, vous aboutissez à l'*optimisme*, réprouvé par saint Thomas.

— Pas du tout. On peut très bien admettre que Dieu soit libre de choisir parmi l'infinité des mondes possibles, tel ou tel moins parfait, absolument parlant, moins fécond peut-être en gloire extrinsèque, dont après tout, il n'a nul besoin, tout en admettant, qu'une fois arrêté par lui tel ordre de choses, il se trouve pressé par l'amour, de vouloir, à toutes et à chacune des âmes qu'il a résolu de créer, tout le bonheur dont, dans le cadre de l'économie présente et dans la mesure permise par le mystère de la prédestination, chacune est susceptible, et, consciemment ou inconsciemment, avide. Cela nous paraît découler du principe rappelé tantôt sur l'essence de l'amour : *omnis causa agit propter bonum. Unde consequens est quod unumquodque agens optime disponat id quod agit quanto melius potest. Et hoc praecipue videtur de Deo qui est totius naturae causa* » (*Ethic.*, lib. I, lect. 14).

On proteste à nouveau : quoi qu'il en soit du plus ou moins grand plaisir (?) avec lequel Dieu considérerait l'accueil fait à ses suggestions, au moins faut-il admettre que Dieu puisse offrir,

(1) ...et l'on serait par le fait même, sorti de l'hypothèse qui envisage des biens définitivement inégaux.

(2) GENICOT-SALSMANS, *Institut. theol. mor.*, Bruxelles, 1921, v. I, n°316... ce qui tend à faire voir que les considérations qu'ailleurs nous opposent nos contradicteurs (ibid., n° 149) ne correspondent pas chez eux à une conviction toute spontanée et personnelle, mais qu'elles sont plutôt le fruit d'une déformation due à des préjugés d'école : dès qu'on n'y pense plus, le bon sens reprend ses droits.

avec les grâces *ad hoc*, plusieurs objets inégalement profitables à l'âme.

Non. Quand Dieu conseille *in individuo* une initiative plutôt qu'une autre, il laisse évidemment l'homme psychologiquement libre de lui refuser son adhésion. Il tolérera qu'avec le concours ordinaire de sa Providence, cette élection, si elle est volontairement défectueuse, se consomme à l'instar de tout péché; mais, affirmer qu'il est prêt à aider, de ses grâces spéciales, à la réalisation d'une élection formellement imparfaite, cela est non seulement gratuit, mais nous paraît aussi erroné au premier chef. Par contre, rien n'empêche que Dieu coopère avec sa grâce surnaturelle à l'élection matériellement moins parfaite, mais que la bonne foi rendrait excusable; rien non plus n'empêche que Dieu accorde son concours, même surnaturel, à une série d'actes qui, par suite d'une décision antérieure, fût-elle coupable, seraient devenus les seuls moralement possibles et pour autant irréprochables. Mais ce sont là des hypothèses, qui pour fréquemment vérifiées qu'on les suppose, laissent intact le principe qui refuse à la grâce toute complicité avec « l'imperfection positive ».

Qu'on le veuille ou non, lorsque Dieu conseille positivement A, il *déconseille* tout ce que A exclut. Et, si l'on prend B que Dieu ne conseille pas, au moment même où il conseille A exclusif de B, on va *à l'encontre* du conseil de Dieu, parce qu'agir *autrement que* Dieu conseille d'agir, c'est pratiquement *opposer* son jugement propre à l'inspiration divine et mettre sa volonté en désaccord avec le désir de Dieu (1). Un auteur qui n'a pas l'habitude d'exagérer, nomme cela « un acte révoltant » (2). Nous nommons cela un péché.

De ce qu'on doit, pour être raisonnable, se conformer à toute inspiration divine, dûment contrôlée, faut-il, comme on l'a dit,

(1) On nous parle d'anthropomorphisme, parce que nous parlons, avec les bonnes gens, des *désirs* de Dieu. Qu'un philosophe trouve peu « propre » cette expression, pour désigner les décrets du Dieu de la théodicée; passe! Nous comprenons moins qu'un théologien s'en offusque, s'il a entre autres présente à l'esprit la doctrine contenue dans la dévotion au Sacré Cœur.

(2) cf. DE SMEDT, *o. c.*, t. I, p. 444; voir S. FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, 2e P., ch. 18.

déduire que chaque fois que le Saint-Esprit nous suggère une bonne résolution, c'est en réalité un *ordre* qu'il nous intime?

Nous pensons que ce serait très malencontreusement forcer le sens des mots. Ceux qui admettent — et ils sont nombreux — que le jeune homme de l'Évangile a eu *tort* de ne pas suivre Notre-Seigneur, qui l'invitait à quitter ses richesses, n'estiment pas pour autant qu'au lieu d'un conseil, c'est un ordre que ce jeune homme a reçu du Maître. Jésus, tout Dieu qu'il est, peut très bien, par égard pour notre faiblesse, se comporter envers nous, un peu comme un ami ou un conseiller humain, et ne nous manifester d'abord ses volontés éternelles que partiellement, sous un jour adouci, laissant à notre raison et à notre générosité le soin de décider quelle conduite les principes par ailleurs connus de la loi naturelle et les relations que nous avons avec lui nous commandent de suivre.

Il ne serait donc pas équitable de répéter qu'à notre école les conseils sont pratiquement supprimés; d'abord parce que, pour nous comme pour tout le monde, il y a, à côté des préceptes également imposés à tous, les conseils laissés à l'appréciation de chacun (le seul fait que le grand nombre des chrétiens peut sans l'ombre d'une faute, contracter mariage, rend obvie la portée pratique du conseil de virginité). Ensuite, parce que, pour tout le monde, comme pour nous, autre chose est de recevoir un ordre, autre chose de recevoir une invitation qu'on ne pourrait d'ailleurs raisonnablement décliner. De part et d'autre, on aboutit, il est vrai, à la nécessité de se conformer à la volonté ou au désir d'un tiers, mais la manière d'y arriver est toute différente, et laisse subsister entière l'essence du conseil. Si celui-ci donne lieu à une obligation, c'est *per accidens* (cela personne ne le nie); ce *per accidens*, fût-il, pour une catégorie spéciale de cas prévus, la règle ordinaire. Ainsi, quand nous soutenons qu'une inspiration divine authentique doit toujours (on a dit « *per se* ») être suivie, ce n'est point parce qu'il s'agit là d'un conseil sans plus, *ut sic;* mais c'est parce qu'il s'agit d'un conseil donné par un tel : le Christ... *qui maxime est sapiens et amicus* (S. Th., I^{a} II^{ae}, q. 108, a. 4) et de *telle* manière : *in indi-*

viduo... qui, par conséquent, *ut talis*, ne peut, *per accidens*, être négligé décemment.

C'est bien à tort aussi qu'on nous a reproché de tuer l'esprit d'initiative, d'étouffer les générosités...

Faut-il rappeler une fois de plus que l'application de notre doctrine suppose qu'on ait vu *clairement* et l'opposition entre les deux objets et la supériorité de l'un sur l'autre. Or, ainsi que nous avons tâché de l'expliquer autre part (1), la clairvoyance que cela nécessite dépendra elle-même en bonne partie du degré de perfection morale librement entretenue dans notre cœur. En sorte que, loin d'être compromise par les « obligations » que nous aurions envers Dieu, notre générosité conditionne elle-même ces obligations. C'est elle qui nous fera, à mesure qu'elle grandira, comprendre mieux ce que nous devons à Dieu, en même temps qu'elle nous fera vouloir, avec plus de spontanéité, lui prouver notre amour. Seuls donc ceux-là seraient fondés à craindre la rigueur de nos conclusions qui craindraient de trop aimer Dieu. Qu'ils se rassurent : en matière communément facultative, les cas douteux seront les cas fréquents. Pour tous ceux qui ont peur d'y voir, ce sera même la règle. Ceux-là commettront des imperfections (actuelles) négatives (purement matérielles), dont seuls les antécédents pourraient impliquer culpabilité (médiocrité consentie dans le passé et dont résultera l'imperfection *voluntaria in causa*). Quant aux autres qui ont expérimenté la douceur du joug divin, ils savent bien qu'ils se sentiront plus à l'aise à mesure qu'ils renonceront à leur indépendance, pour s'assujettir plus étroitement aux volontés du Maître.

En tout état de cause, nous ne nous trouverons *obligés* envers Dieu que pour autant que nous prendrons conscience de l'amour qu'il nous témoigne et cette persuasion personnelle de l'amitié très effective de notre Dieu dépendra elle-même du degré de générosité que nous aurons su déployer à son service.

L'antagonisme redouté entre les obligations que nous affirmons et la générosité dilatante des âmes n'est donc qu'une chimère

(1) V. *Ephem. theol. Lovan.*, An. III (1926), fasc. 2, pp. 192, ss.

sauf pour ceux qui croiraient leur dignité compromise à moins de devenir les créanciers du Seigneur.

Un mot encore: Nous ne parvenons pas à comprendre comment on a pu nous imputer l'étrange opinion qui taxerait de *déraisonnable* la conduite d'une âme généreuse, pour le seul motif qu'elle n'atteindrait pas à l'héroïsme des sages « folies » des saints. Nous avons toujours pensé qu'une âme était irréprochable, c'est-à-dire *raisonnable, ni plus ni moins* (1), dès là qu'elle répondait fidèlement aux avances que *lui* faisait la grâce, quoi qu'il en soit du degré plus ou moins élevé des inspirations reçues.

Du point de vue subjectif, un acte est d'autant meilleur et partant plus méritoire qu'il est plus imprégné de charité; mais, objectivement, il est parfait, s'il est ce qu'il peut et doit être, eu égard aux aptitudes actuelles de l'agent. Concrètement, il sera tel, s'il est raisonnable, c'est-à-dire nullement déréglé. Et c'est pourquoi, *une âme qui ne commettrait aucun péché serait tout bonnement parfaite*. Aucun partisan de notre doctrine n'a jamais, que je sache, dit le contraire. Alors... ?

Conclusion

Que sortira-t-il du présent débat ?

Un premier point semble virtuellement acquis : une réforme (la plus urgente) du langage couramment tenu en chaire. Nous n'entendrons plus, espérons-le, des prédicateurs de retraites nous dire que « ne pas suivre une vocation religieuse, même évidente, c'est sans doute une grave impolitesse envers le Saint-Esprit et qui mérite la privation de grâces utiles; mais que ce n'est pas cependant un mal moral » ou encore que « il n'y a qu'une obligation morale à adopter le parti plus conforme à la plus grande gloire de Dieu; que, par conséquent, ne pas l'adopter ne constitue pas un péché; qu'il convient pourtant d'être plus généreux... » (2) ...comme si le désordre inhérent à une impo-

(1) Ibid., An. V (1928), fasc. 1, p. 37, note 11.

(2) Nous garantissons l'exactitude historique de ces propos déconcertants, tenus naguère par des maîtres ès choses spirituelles.

litesse n'était pas, dès là qu'elle est délibérée, un mal moral, comme si le fait de ne pas observer une obligation quelle qu'elle soit, morale ou légale, stricte ou large, ne constituait pas fatalement un péché (1)! Comme si le contraire ou la contradictoire de l'élection qu'*il convient* de faire n'était pas une élection qui *ne convient pas*, c'est-à-dire répréhensible!

Par ailleurs, les différends persisteront, c'est inévitable. Mais, la plupart provenant d'équivoques purement verbales, ils se dissiperont progressivement, pour peu qu'après s'être donné la peine de se lire, on veuille faire effort pour se comprendre. Un grand pas a été fait vers la conciliation depuis qu'on s'est aperçu que, de fait, nous nous rencontrions tous, pour donner aux cas concrets qui nous sont soumis des solutions pratiquement identiques.

Le terrain sur lequel l'accord sera plus difficile à réaliser c'est celui de la théorie pure, où s'énoncent *in abstracto* les hautes directives touchant l'attitude qui s'impose en face du plus parfait. Là — nous regrettons de devoir le constater, mais tout ce que, depuis quelques années, nous lisons et entendons sur ce sujet nous persuade de plus en plus du bien fondé de notre assertion — là, disons-nous, se heurtent de front deux conceptions radicalement différentes de la morale, deux mentalités diamétralement opposées : l'une qui ne discerne des sources d'obligation que dans les volontés du législateur édictant des préceptes positifs, l'autre qui perçoit dans la nature même des choses et dans les exigences foncières de la raison, la loi transcendante de l'amour(2).

Namur Chanoine É. RANWEZ.

(1) *Ephem. theol. lov.*, An. III (1926), p. 188, note 38.

(2) Voir LEMONNYER, O. P., *La vie humaine...* (Traduction française de la Somme théol., Paris, 1926, p. 553. HUGUENY, O. P., *Revue thomiste* ; Nouv. série, t. XIII (1930), p. [93].