NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

77 Nº 7 1955

La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori

HÄRING B., VEREECKE L.

p. 673 - 692

https://www.nrt.be/es/articulos/la-theologie-morale-de-s-thomas-d-aquin-a-s-alphonse-de-liguori-2419

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori

ESQUISSE HISTORIQUE

L'histoire de la théologie morale est loin d'avoir bénéficié des mêmes études que celle du dogme. Elle nous pose aujourd'hui encore plus d'une énigme. « On signale souvent, écrit le P. Congar, la rupture qui s'est introduite, dans la théologie post-tridentine, entre le dogme et la morale. Il n'est pas aisé de préciser quand et comment est intervenue cette coupure... Dans le dernier quart du XVIe siècle, la morale devient chez un grand nombre d'auteurs un domaine à part, soustrait à l'influence directe et constante du dogme... Quelles causes assigner à ce fait? Faute des études de détail indispensables, il est malaisé de le dire [1] ». Elargissons le problème : comment est-on passé de la morale d'un saint *Thomas,* incorporée à une Somme et bâtie pour l'essentiel selon *le cadre des vertus,* à la morale d'un saint *Alphonse de Liguori,* sous-jacente à la plupart de nos manuels modernes, morale séparée et qui suit *la série des commandements*?

Nous voudrions apporter sur cette mutation obscure quelques éclaircissements et surtout proposer, à titre d'hypothèse de travail, un schéma évolutif d'ensemble, le dessin de grandes avenues que devront vérifier de multiples monographies, mais qui leur confère par avance un intérêt général [2].

*

* *

1. Y. M. Congar, O.P., art. *Théologie,* dans le *Dict. de Théol. Cathol.,* t. XV, c. 424-425.

2. Pour l'essentiel ces pages sont extraites, avec l'aimable autorisation de l'éditeur, d'un livre à paraître en deux volumes chez Desclée et Cie, sous le titre « La loi du Christ ». Ce livre se présente comme l'adaptation française d'un nouveau manuel de théologie morale accueilli très favorablement en Allemagne : « Das Gesetz Christi » du P. B. Häring, C.ss.R. (1re édition, décembre 1954, 2e édit. en cours). Dans l'original allemand lui-même, ce qui concerne l'histoire de la morale du XIVe au XVIIIe siècle est dû au P. L. Vereecke; ainsi s'explique

Le nœud du passage entre la théologie morale de saint Thomas d'Aquin et celle de saint Alphonse est à chercher au XVIe siècle, très précisément dans l'œuvre des théologiens jésuites. L'histoire de la théologie morale du moyen âge à saint Alphonse semble pouvoir se distribuer ainsi en trois étapes : la première (XIIe-XIIIe siècles) culmine en saint Thomas; la seconde (XIVe-XVIe siècles) aboutit à l'œuvre variée des théologiens jésuites; la troisième (XVIIe-XVIIIe siècles) résout ses oppositions en saint Alphonse.

I. L'ESSOR DES XIIe-XIIIe SIECLES ET SAINT THOMAS D'AQUIN

1. *Le XIIe siècle.*

Printemps de l'esprit médiéval, saison des floraisons soudaines, des audaces et des promesses. Il faut interroger ces commencements. Ils possèdent le secret de bien des évolutions [3].

Voici qu'on se passionne pour le *Droit Romain.* Parallèlement, sur la base des vieux textes conciliaires ou patristiques, le *Droit de l'Eglise* s'organise. Or les *canonistes,* décrétistes et décrétalistes, à la suite d'un Gratien et de son décret (1140), abordent volontiers des questions morales. L'étude des lois positives les renvoie à la loi en général, celle des contrats à la justice, celle des délits au péché. Le mariage les intéresse comme contrat. Ils sont pour beaucoup dans la naissance d'une théologie du sacrement de pénitence. Ils continuent, d'autre part, à rédiger des Pénitentiels, tout en les orientant vers un genre moins étriqué, celui des « Sommes à l'usage des confesseurs » (*Summae confessariorum*) qui apparaissent au début du XIIIe siècle [4]. A l'aube d'une renaissance théologique, cette emprise du *juridique* sur des problèmes de morale, si utile qu'elle soit pour l'heure, fait présager des confusions menaçantes...

La culture ancienne se réveille. Les *textes païens philosophiques et littéraires* sont scrutés avec ferveur, pour la sagesse qu'ils recèlent. On en fait des florilèges, des commentaires et des adaptations. Il ne

3. On pourra consulter notamment sur ce siècle encore bien mal connu : O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* 4 tomes, Gembloux, 1942-1954; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle,* 2e édit., Bruxelles-Paris, 1948; E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1947; Ph. Delhaye, *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XIIe siècle,* dans *Mélanges A. Janssen,* Louvain, s.d., 29-44.

Et pour leurs mises au point récentes sur des exemples concrets : J. Dugauquier, *Pierre le Chantre, Summa de Sacramentis et animae consiliis,* Louvain-Lille, 1954; Ph. Delhaye, *Florilegium Morale Oxoniense,* Louvain-Lille, 1955.

4. Cfr P. Galtier, art. *Satisfaction,* dans le *D.T.C.,* t. XIV, col. 1165 sv. Abélard, sur la base de sa morale de l'intention, combat les Pénitentiels avec virulence et porte à la pratique de la pénitence mécanique un coup décisif (cfr Hirschberger, *Geschichte der Philosophie,* Fribourg, 1949, I, 360).

s'agit pas d'emblée des grandes œuvres de Platon ou d'Aristote, mais de l'héritage latin, au premier chef des *moralistes*, échos d'ailleurs de la pensée grecque, surtout platonicienne. Un Guillaume de Conches adapte, comme jadis saint Ambroise, le « De officiis » de Cicéron. Elred s'inspire du « De Amicitia ». Jean de Salisbury pille Sénèque... Bientôt on connaîtra l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, et dès lors on ne cessera de la commenter.

N'a-t-on pas le souci de bâtir, en référence à cette science profane, une morale chrétienne? La réponse appellerait bien des nuances. Nos auteurs ont sûrement l'intention de christianiser leurs emprunts. Leur époque sait aussi s'inspirer d'Augustin ou de Grégoire. Mais disons qu'il n'est pas vraiment question de dissocier alors d'une théologie dogmatique, une théologie morale (encore que le mot de « theologia moralis » apparaisse chez un Alain de Lille, vers 1160). Cela peut tenir à l'opinion qui transparaît ici ou là, selon laquelle *il faudrait laisser à la philosophie l'étude des mœurs*. La théologie ne parle-t-elle pas de Dieu, alors que la morale se contente de régler la conduite de l'homme [5]? Tentation significative. Elle abâtardira un jour les conceptions de la théologie morale elle-même!

Cela tient aussi à ce que l'on garde une vive conscience de l'*unité indissoluble du savoir chrétien, à la fois dogmatique, moral et spirituel*. Comme la prédication dont les écrits sont alors fort nombreux, la théologie respecte spontanément cette unité polyvalente. Ni les écrivains à tendance mystique, comme Hugues ou Richard de Saint-Victor, ou à plus forte raison un Bernard de Clairvaux, au demeurant vrai maître de sagesse chrétienne, ni à l'opposé les initiateurs de la scolastique comme Abélard ou le classique Maître des Sentences Pierre Lombard ne bâtissent de théologie morale distincte. Un Lombard, par exemple, a bien l'idée d'un savoir moral proprement théologique, mais il n'érige encore aucune partie déterminée de son œuvre en théologie morale. Il se contente d'annexer certaines questions pratiques aux traités de la Création, de la Chute, de l'Incarnation et des Sacrements. — Le fait

5. Cfr en ce sens le *Speculum Universale* de Raoul Ardent, ou tels éloges décernés au célèbre Pierre le Chantre qui tenait école à Paris vers la fin du XIIe siècle : « Non solum theologus egregius, sed tanquam *moralis quoque philosophus* et morum assertione conspicuus » (cfr Grabmann, *Geschichte des schol. Methode*, II, p. 478). Le P. Deman qui cite ce texte observe : « Autant il fut aisé aux penseurs chrétiens de concevoir une science de Dieu qui se distinguât des disciplines reçues, autant le statut philosophique de la science morale, loin de leur inspirer l'idée d'une organisation correspondante du savoir chrétien, semble les avoir détournés d'ériger l'éthique en discipline théologique, si même ils ont affaire avec des vertus dont il est manifeste que les païens avaient ignoré jusqu'au nom » (*Aux origines de la théologie morale*, pp. 58-59). Cfr toutefois les notations très équilibrées de Ph. Delhaye, dans *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, dans la *Rev. S.R.*, t. 27, 1953, p. 115-118.

est d'importance, car le Livre des Sentences sera le manuel le plus commenté pendant trois siècles.

2. *Le XIIIe siècle.*

Le XIIIe siècle n'apporte d'abord là-dessus aucune innovation. Un saint Albert le Grand lui-même (1193-1280) suit à peu près dans sa Somme l'ordonnance du Lombard. Bien qu'il ait commenté philosophiquement l'*Ethique à Nicomaque,* il ne songe pas un instant à constituer une discipline théologique spéciale, analogue à l'éthique aristotélicienne. C'est que le maître de saint Thomas serait d'accord pour dire avec les grands théologiens de l'Ecole franciscaine, Alexandre de Halès († 1245) et saint Bonaventure (1221-1274) : la théologie est un seul tout, traitant de Dieu et de l'homme à la fois, du seul point de vue de Dieu, sans laisser d'être dans toutes ses données une *sagesse*; c'est-à-dire que toutes les vérités révélées doivent recevoir en théologie un traitement tel qu'elles nous orientent vers Dieu, stimulant en nous la foi et l'amour. Telle est leur nature. La théologie n'est pas là seulement « pour servir la contemplation, mais encore pour nous rendre meilleurs, et c'est même son premier but [6] ». On n'ira pas inférer de là qu'une théologie morale scientifique fait défaut dans l'œuvre d'un Bonaventure. Disons plutôt qu'elle est partout.

Il devait revenir à saint Thomas d'Aquin d'assumer dans une synthèse grandiose ces tendances diverses de la tradition et de donner en quelque sorte à la théologie morale scientifique une institution nouvelle [7].

Très sensible, comme philosophe, au clivage du spéculatif et du pratique, il constitue déjà, dans son *Commentaire du Livre des Sentences* (composé à l'âge de trente ans!), *un petit « totum » de morale* à la distinction 33 du IIe livre [8].

Mais c'est dans le chef-d'œuvre de sa maturité, la *Somme Théologique,* que l'on cherchera surtout sa morale. On sait que cette Somme se divise en trois parties. Il est courant de considérer la seconde comme *la* théologie morale de saint Thomas. On a pu parler, il est vrai,

6. Saint Bonaventure, *Prologue au Commentaire des Sentences,* q. 3, édit. Quaracchi, I, vol. 13.

7. Cfr Th. Deman, O.P., *Aux origines de la théologie morale,* Paris, 1951; J. Mausbach, *Thomas von Aquin als Meister der christlichen Sittenlehre,* Munich, 1925; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin,* Munich, 1933; A. D. Sertillanges, O.P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1942; M. D. Chenu, O.P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1950.

8. Le fait est signalé par le P. Chenu : « Pour commenter la distinction 33 du IIe livre, saint Thomas pose et résout quarante et une questions (pour deux pages de texte à commenter) : c'est le premier traité de Théologie morale qui ait été construit..., premier dessin de la II^a Pars » (*Introduction à S. Thomas,* p. 233, en note).

de la première des deux sections qui la composent (Iª IIªᵉ) comme d'une *Morale générale*. Elle traite, en effet, de la fin dernière, du libre arbitre, des passions et des habitus, des vertus en général [9], des péchés, de la loi et de la grâce. C'est vers la Grâce que s'oriente toute cette *Prima Secundae*. C'est elle le cœur de la loi nouvelle : « Le plus important dans la loi du Nouveau Testament, et ce en quoi consiste toute sa vertu, c'est la grâce du Saint-Esprit, donnée avec la foi au Christ. Par conséquent, la loi nouvelle consiste principalement dans cette grâce même du Saint-Esprit accordée aux fidèles du Christ... Toutefois, cette loi nouvelle comporte aussi certaines données qui disposent à la grâce du Saint-Esprit ou concernent son usage, mais ces éléments ne viennent qu'en second rang dans la loi nouvelle... [10] ». Pareillement dans la seconde section de cette Deuxième Partie de la Somme (IIª IIªᵉ), on a pu voir une *Morale spéciale*. Toute la vie morale s'y trouve résumée dans la pratique des trois vertus théologales, et des quatre vertus cardinales, avec application aux différents état de vie.

L'influence d'Aristote, « le philosophe », comme dit saint Thomas, *est ici très nette.* L'intérêt porté à l'*Ethique à Nicomaque* montrait déjà l'importance, positive à ses yeux, de la raison pour la vie morale (la raison, moyen d'atteindre dans sa révélation naturelle le Créateur). Ainsi Thomas résout-il enfin la question qui tourmentait Clément d'Alexandrie et Ambroise et tous les grands théologiens, la question du rapport entre moralité naturelle et surnaturelle, entre raison et foi, dans la vie morale. *Mais* quant à ses intentions ultimes, la *Morale de saint Thomas s'enracine bien plus dans la théologie traditionnelle* (Augustin, Denys l'Aréopagite, Grégoire) que dans la philosophie d'Aristote. L'idée fondamentale de la béatitude, par exemple, diffère totalement, chez saint Thomas, de la béatitude aristotélicienne. Pour Aristote, l'homme est au centre, et son bonheur se limite aux biens d'ici-bas. Pour saint Thomas, la béatitude est communion bienheureuse avec Dieu, participation à sa connaissance, entrée dans son amour. Dès lors, les vertus aristotéliciennes subissent une transformation profonde. Ce n'est plus le perfectionnement de soi par ses propres forces, mais l'amour, la disponibilité à la volonté aimante de Dieu, la docilité à la grâce, à la parole et à l'exemple du Christ, qui donnent aux vertus leur orientation et leur sens, là même où, du point de vue formel, les catégories aristotéliciennes paraissent prévaloir.

Mais surtout, *ce serait trahir saint Thomas, que d'arracher cette Seconde Partie de la Somme à l'ensemble où elle s'insère,* pour en

---

9. Il est plein de sens pour la conception thomiste de la vertu que les Questions 68-70 terminant cet exposé portent sur les dons du Saint-Esprit et les fruits correspondants.

10. Iª IIªᵉ, q. 106, a. 1.

faire une morale fermée sur elle-même. Cette morale se présente, en réalité, comme celle de l'homme à l'image de Dieu. Elle nous renvoie donc à l'Exemplaire, Dieu Principe et Fin, et au Christ par qui se réalise notre assimilation surnaturelle à Dieu. L'éternelle béatitude dont il est question au début de cette Seconde Partie, ne constitue donc pas l'ultime fondement de la morale thomiste. L'idée de l'imitation de Jésus-Christ et du lien de grâce sacramentelle avec le Christ appartient essentiellement à cette morale. C'est seulement quand on sépare ce qui, dans la pensée de saint Thomas, est inséparable, qu'on perd de vue l'organisation théocentrique et christocentrique de sa morale. On peut concéder toutefois que la disposition adoptée par lui (exposé des vertus et de la grâce avant qu'il ne soit question du Christ) a pu favoriser des dissociations maladroites [11].

Mais il y a plus. Saint Thomas n'a jamais présenté la *Secunda Pars* de la Somme, comme sa théologie morale [12]. Et on peut penser qu'il n'eût même pas accepté de la désigner comme la seule section pratique de la Somme, aux dépens des deux autres, lui qui affirme l'unité de tout le savoir théologique à la fois spéculatif et pratique. Il suffit de relire ses prologues aux trois parties de la Somme, pour percevoir combien, dans son intention, l'ensemble vérifie cette unité profonde :

Prologue de la Ire Partie : « L'objet principal de la doctrine sacrée étant d'amener son disciple à connaître Dieu, et Dieu non pas seulement en lui-même, mais aussi comme principe et comme fin des choses, spécialement de la créature raisonnable... nous devrons, ayant à exposer cette doctrine, traiter 1° de Dieu (Première partie de la Somme théologique) ; 2° du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu (Deuxième partie de la Somme théologique) ; 3° du Christ qui, comme homme, est la voie par laquelle nous devons tendre à Dieu (Troisième partie de la Somme théologique). »

Prologue de la IIe Partie : « L'homme étant fait à l'image de Dieu — et par là il faut entendre... qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action qui lui appartient en propre — nous devons, après avoir traité de l'Exemplaire qui est Dieu, et des choses émanées de sa puissance conformément à sa volonté, aborder maintenant ce qui concerne son image, l'homme, selon que lui aussi, au titre de son libre arbitre, est maître de ses œuvres. »

Prologue de la IIIe Partie : « Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, en délivrant son peuple de ses péchés, s'est découvert à nous comme la voie de la vérité par laquelle il nous est possible désormais de parvenir à la résurrection et à la béatitude de l'immortelle vie. Pour achever l'exposé théologique que nous avons entrepris, il apparaît donc nécessaire, après avoir traité de la fin ultime de la vie humaine, des vertus et des vices, de considérer maintenant le Sauveur des hommes en lui-même, et dans les bienfaits dont Il a gratifié le genre humain. »

---

11. « La distinction d'une partie morale de la théologie entraînait le danger d'une séparation où serait rompue l'unité du savoir théologique » (Deman, *op. cit.*, p. 113).

12. « Il est remarquable que saint Thomas pour son compte ne prononce nulle part le nom de théologie morale » (*Ibid.*, p. 113).

Qui ne voit que cette morale a pour fin la ressemblance de l'homme à Dieu (IIe Partie)? Or cette ressemblance suppose la connaissance de l'Exemplaire, du Principe (Ire Partie) et elle ne se réalise que par le Sauveur Jésus-Christ et ses sacrements (IIIe Partie). On peut extraire, si l'on veut, une théologie morale de la Somme, mais il ne paraît pas concevable de la réduire à la *Secunda Pars* [13].

Saint Thomas, spécialement pendant le renouveau scolastique du seizième siècle, aura des commentateurs et des disciples éminents. Saint Bonaventure et son école connaîtront la même fortune, déjà avec Duns Scot († 1308). On a durci, semble-t-il, les thèses qui opposent les deux Ecoles : ici, primat de la raison, de l'entendement; là, primat de la volonté, de l'amour. Saint Thomas aussi laisse le dernier mot à l'amour, tandis que, de leur côté, saint Bonaventure et Duns Scot entendent bien que l'amour doit être conduit par la raison. Précisément, la « raison pratique » telle que la comprend saint Thomas, porte déjà en elle des potentialités d'amour... Mais cela ne veut pas dire qu'il faille effacer toute différence de point de vue entre ces deux grands courants. Disons plutôt que par leur complémentarité ils mettent en évidence toute la richesse de la théologie.

II. LES COURANTS VARIES DES XIVe-XVIe SIECLES ET LES JESUITES DE LA CONTRE-REFORME

L'œuvre de saint Thomas domine son siècle. Ce n'est pas à dire qu'elle ait rallié tous les suffrages. Il s'en faut, et ce n'est pas elle qui rayonne sur les XIVe-XVe siècles. Règne alors le Nominalisme. Il faut attendre le début du XVIe pour qu'une Renaissance thomiste voie le jour et vienne interférer en quelque sorte, avec le Nominalisme. — D'autre part, le genre des « Summae confessariorum » s'épanouit. — C'est à la rencontre de ces deux courants dont ils assu-

---

13. Le Père Synave, O.P., étudiant pour l'édition de la Revue des Jeunes la *Vie de Jésus* incorporée à la *Tertia Pars,* relève combien saint Thomas se plaît à en faire ressortir la valeur d'exemple : « Propter exemplum, pour notre exemple, ces mots reviennent souvent dans cette partie de la Somme » (tome II, 1928, p. 5). L'*Initiation théologique* du P. Henry, O.P., bien qu'elle réserve à la *Secunda Pars* le titre de « Théologie morale », reconnaît que « La vie du Christ... est normative pour tous » (t. IV, 1954, p. 154). Et ailleurs : « Quelles sont les animations intérieures du Maître, quelles sont les qualités du chrétien qui imite le Christ? Voilà les questions qu'il ne peut pas ne pas se poser tôt ou tard. Ce sont les questions mêmes de la théologie morale » (t. III, 1952, p. 675-6). Il est clair, pensons-nous, que la *Secunda Pars* ne suffit pas à les résoudre, comme l'écrit le P. Labourdette, O.P., en des pages pleines de mesure : « ...l'étude du retour à Dieu de la créature raisonnable ne s'arrête pas avec la fin de la *Secunda Pars*; elle ne s'achève qu'au traité des fins dernières. Il faut embrasser cet ensemble pour voir que le Christ y remplit tout; on ne fait pas avant Lui et sans Lui une partie du chemin : rien de ce qu'analyse la *Secunda Pars* ne se réalise existentiellement qu'en Lui, en sa dépendance, en vie *chrétienne* » (*R.Th.,* t. L, 1950, p. 199).

ment tout l'héritage, l'un plus scientifique, l'autre plus pratique, que les théologiens jésuites inaugurent une formule nouvelle, celle des « Institutiones morales », clef de l'évolution ultérieure.

A. LES ORIGINES DE LA MORALE SAVANTE DU XVIe SIÈCLE

1. *Le Nominalisme.*

Rappelons que le livre de base de l'enseignement théologique pendant les XIVe-XVe siècles, n'est pas la Somme de saint Thomas, aux thèses très arrêtées, mais le Livre des Sentences de Pierre Lombard, susceptible des commentaires les plus variés. Précisément dans le sillage de son confrère Duns Scot, un franciscain, Guillaume d'Ockham († 1349), se fait le protagoniste de conceptions partiellement nouvelles, qu'on appellera nominalistes. Leur influence sur la morale est décisive [14].

L'intuition fondamentale du Nominalisme est la valeur unique du singulier, de l'individu, nous aimerions dire aujourd'hui : de la personne humaine concrète. Les espèces, les universaux n'existent pas, pas même dans notre esprit, seul le nom, le nom commun est universel par commodité : la vraie réalité, elle, est toujours individuelle. L'acte libre vérifie doublement cette singularité. Il est le jaillissement d'un être singulier dans l'instant singulier. En vain voudrait-on le réduire à des catégories universelles. Certes, il peut exister en l'homme des dispositions stables au bien ou au mal, des habitus, mais l'acte moral et libre déborde ces dispositions, échappe à leur contrôle. La vie morale apparaît au thomiste comme une croissance des vertus, au nominaliste comme une suite d'actes décisifs. L'intérêt n'est pas de cataloguer des vertus, mais de considérer chaque décision dans sa teneur et ses circonstances précises. On voit l'intérêt de ces perspectives, mais aussi le danger de s'égarer dans le maquis de la casuistique.

Autre donnée capitale. L'objet de l'acte libre est le bien, mais pour Ockham le bien n'est pas quelque chose d'intrinsèque à l'être, déposé comme une forme par le Créateur dans son œuvre, ainsi que le pense saint Thomas, non, il est lui aussi le résultat d'un acte libre et même arbitraire : est bien ce qui est voulu par Dieu. Ne disons pas : la loi, c'est le Bien, mais : *le Bien, c'est la Loi.* Ce volontarisme engendre un légalisme, et ici encore l'intérêt de la morale ne se portera pas sur la vertu, mais sur le commandement. D'où l'importance du Droit, « vera philosophia » dira Ockham. *Droit positif,* et le Nominalisme donne la main aux juristes; mais aussi *droit naturel* que nous dicte

14. Cfr P. Vignaux, art. *Nominalisme,* dans le *D.T.C.,* t. XI, Paris, 1931, p. 718-783. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*; t. IV, *Ockham et son temps,* Paris, 1943; t. V, *Bases de départ,* Paris, 1946; t. VI, *La morale et le droit,* Paris, 1946.

notre droite raison, celle-ci s'érigeant en législatrice mandatée par Dieu, mais toute prête, semble-t-il, à prendre sa place. « On glisse insensiblement, écrit G. Lagarde, vers une laïcisation de la morale [15] ». (Il n'est certes pas question ici d'un dialogue de charité avec Dieu. Celui-ci se réfugie dans les écrits des grands mystiques : Eckhart, Ruysbroeck, Tauler; et des spirituels, les maîtres de la « Devotio Moderna », Thomas a Kempis, etc., dont on sait l'opposition à la théologie savante. Première dissociation fatale!)

Ces théories eurent, au point de vue méthodologique, une énorme influence [16]. L'étude de l'acte moral dans sa singularité, dans ses conditions subjectives et objectives, est alors poussée très loin. On multiplie les travaux sur les matières de justice. L'évolution économique se précipitant, vers la fin du quinzième, pose, il est vrai, des problèmes urgents. Mais surtout, rien ne correspond mieux à la tournure d'esprit nominaliste. De cette époque date l'élaboration de notre traité moderne « De Iustitia » [17].

Le bilan du Nominalisme fut nettement désastreux du point de vue de la spéculation dogmatique. Son influence sur la Morale apparaît, à bien des égards, funeste. Toutefois on ne saurait nier que l'intérêt porté par les Nominalistes aux problèmes concrets leur permit d'amasser un matériel considérable de faits et d'observations pratiques : intégrés dans un système théologique plus consistant, ceux-ci donneront à la Morale une tournure plus vivante et plus réaliste.

2. *La Renaissance thomiste au XVIe siècle* [18].

Au cours du XVe siècle se manifestent les premiers signes d'une renaissance du thomisme, spécialement dans les Universités rhénanes. A Cologne, le hollandais Henri de Gorkum († 1431) écrit le premier commentaire de la Somme de saint Thomas. Mais il faut

15. *Op. cit.*, t. VI, *Ockham : La Morale et le Droit*, p. 67.

16. Parmi les auteurs de morale qui se rattachent au nominalisme, signalons en France : Jean Buridan († 1350), Pierre d'Ailly (1350-1420), Jean Gerson (1363-1429); en Allemagne : Albert de Saxe (1330-1397), Nicolaus a Dinkelsbuhl (1360-1433), Jean Nider (1380-1438), Gabriel Biel (1425-1495).

17. Citons le « De Contractibus » de Henri de Langenstein, ceux de Henri Töting de Oyta, de Jean Nider et surtout celui de Conrad de Summenhart (1502) dont l'influence sur la morale financière fut très grande.

18. Cfr J. Mayer, *Cajétan moraliste*, dans la *Revue Thomiste*, t. 17 (1934), p. 343-357; M. D. Chenu, O.P., *L'humanisme et la réforme au Collège Saint-Jacques de Paris*, dans les *Archives d'Histoire Dominicaine*, t. I (1946), p. 130-154; R. G. Villoslada, S.J., *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Rome, 1936; L. G. A. Getino, *El Maestro Fr Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina y influencia*, Madrid, 1930; V. Carro, O.P., *De Pedro de Soto a Domingo Bañez*, dans *Ciencia Tomista*, t. 37 (1928), p. 145-178; R. de Scoraille, *François Suarez*, Paris, 1912; W. Hentrich, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im XVI. Jahrhundert*, dans *Philosophia Perennis*, t. I, p. 291-308.

attendre le début du XVIe pour que le renouveau s'affirme. Il éclate simultanément en Allemagne, en Italie et en France, et c'est avant tout un renouveau de la théologie morale. En Allemagne, Conrad Koellin († 1538) écrit le premier un Commentaire complet de la *Prima Secundae*. En Italie, le cardinal Thomas de Vio, dit Cajetan († 1534), publie un Commentaire intégral de la Somme, des « Opuscules », et une « Summula » qui forment un ensemble très important pour la théologie morale. En France, à l'université de Paris, Pierre Crockaert, le premier, adopte comme livre de texte la Somme de saint Thomas, à la place des Sentences du Lombard (1509). Innovation capitale : alors que le Lombard, nous l'avons dit, ne prévoit pas de place déterminée pour les questions morales, la Seconde partie de la Somme en présente un ensemble copieux et rigoureux à la fois. Particulièrement séduisante est la série ordonnée des vertus, dans la deuxième section. Ce sera précisément cette *Secunda Secundae* qui trouvera le plus grand nombre de commentateurs. Crockaert lui-même prend soin de la faire imprimer à l'intention de ses auditeurs...

Or, il est aidé dans sa tâche par un jeune espagnol, François de Vitoria, qui transplante bientôt chez lui les méthodes nouvelles. Et c'est le début de la fameuse école théologique de *Salamanque* qui, durant tout le cours du XVIe siècle, peut se flatter d'avoir, à la suite de Vitoria (1546), des maîtres aussi réputés que Melchior Cano († 1560), Dominique Soto († 1500), Barthélémy de Médina († 1580), Jean Mancio del Corpus Christi, le maître de saint Jean de la Croix, et Dominique Bañez († 1604).

L'originalité de l'école Salmantine tient en ceci qu'elle intègre dans le cadre de la morale de saint Thomas les acquisitions du nominalisme, à savoir, le goût du concret et les adaptations aux temps modernes. Cela donne des manières de chefs-d'œuvre. Un Vitoria, par exemple, connaît à la perfection les problèmes majeurs de son époque. On sait qu'on peut le regarder comme le fondateur du Droit International. Il soumet à la lumière des principes thomistes les problèmes économiques et politiques de ses contemporains. S'il rapporte de nombreux cas, ce sont toujours des cas réels. En affinité spontanée avec les juristes (et le Droit Canon est lui aussi en plein épanouissement), ces théologiens partagent également le goût de la Renaissance pour les sources anciennes dans la ligne d'Erasme. Vitoria, pour le citer encore, témoigne d'une connaissance étonnante de la patristique. Tout cela réuni confère aux écrits salmantins une saveur exceptionnelle. En un sens, ils marquent pour la théologie morale une apogée.

Cependant, il faut dire aussi leurs limites. La plupart de ces maîtres ont eu des professeurs nominalistes. Ils gardent de leur première formation une réserve vis-à-vis de la spéculation désintéressée. Ils adoptent le thomisme, mais sans en approfondir généralement la syn-

thèse. Dans la Somme, le dogme les intéresse moins que la morale, et le risque chez eux se précise de réduire cette morale à la seule *Secunda Pars,* voire au catalogue des vertus de la *Secunda Secundae.* Exemple : sur quatorze années d'enseignement consacrées à commenter la Somme, Vitoria en réserve dix à la Seconde Partie, traitement de faveur dont la *Secunda Secundae* est la principale bénéficiaire. Ainsi se précise un danger de rupture entre une théologie dogmatique et une théologie morale, à l'intérieur même du thomisme.

3. *Les grands moralistes jésuites à la fin du XVIe siècle.*

La Renaissance thomiste pouvait aller en s'épurant. Un Bañez déjà se soustrait aux influences nominalistes. Pareillement un Jean de Saint Thomas (1589-1644), moins heureux toutefois en théologie qu'en philosophie [19]. Mais il semble que cette rupture avec le nominalisme et son goût du singulier concret, ait pour rançon une sorte de dessèchement spéculatif.

Le vrai relai de l'école salmantine en morale, ce sont *les grands théologiens jésuites* qui le prennent dès la fin du XVIe siècle : Tolet (1532-1596), Grégoire de Valencia (1541-1603), Gabriel Vasquez († 1604) et François Suarez († 1617) [20]. Or tous ces auteurs *commentent* bien *la Somme de saint Thomas,* mais ils marquent vis-à-vis de l'illustre dominicain une certaine *indépendance de pensée.* C'est ainsi que les théologiens jésuites *accentuent la part du Droit.* De grands traités voient le jour, comme le « De Matrimonio » de Sanchez (1550-1610) ; le « De Iustitia et Iure » de Louis Molina (1545-1600) suit l'évolution des méthodes commerciales et financières spécialement en ce qui regarde l'Espagne et le Portugal, tandis que Lessius (1554-1623), se référant aux marchés d'Anvers et de Francfort-sur-le-Main, s'intéresse à l'économie politique et sociale. Bientôt le cardinal de Lugo (1583-1660) écrira ses classiques « De Iustitia » et « De Poenitentia ».

Rien n'interdit de rapporter encore ces traités à la structure générale de la Somme théologique, mais rien ne l'impose. Une formule nouvelle pourrait naître.

B. L'ÂGE D'OR DES « SUMMAE CONFESSORUM »

Parallèlement aux commentaires des Sentences puis de la Somme de saint Thomas, les XIVe, XVe et XVIe siècles voient fleurir en nom-

19. Encore une dissociation amorcée de longue date, utile sans doute méthodologiquement, mais rendue dangereuse par les spéculations du temps sur la nature pure.

20. Cfr Ulpiano Lopez, S. J., *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù,* dans *La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre,* Rome, 1942, p. 83-113.

bre toujours croissant les « Sommes à l'Usage des Confesseurs »[21]. Succédant aux Pénitentiels qui se contentaient de tarifer les péchés, les Sommes se répandent dans le clergé à partir du XIIIe siècle. Le « Poenitentiale » de Robert de Flamesbury (1207-1215), malgré son titre, peut déjà passer pour une Somme. Le genre s'affermit au XIVe : « Summa Astezana » de Astezanus ab Astis (1317); « Summa Pisana » de Barthélemy de Pise (1338). Il triomphe au XVe avec la « Summa Angelica » d'Angelus de Clavasio (1486), la « Rosella Casuum » de Joanne Baptista Trovamala (1484) et surtout la « Summa Theologica » de saint Antonin (1389-1459). Cette dernière nous offre un tableau complet de la vie morale au XVe siècle et son influence sur les Sommes postérieures sera considérable. Mentionnons encore la « Summa Sylvestrina » (1514) qui eut plus de quatorze éditions et qu'on peut considérer comme la meilleure Somme du XVIe siècle avec la « Summula » du cardinal Cajetan (1523).

Exception faite de la « Summa Antonina » qui déborde le genre courant et représente avec ses quatre volumes in-folio (notions générales, péchés capitaux, états de vie, vertus) une tentative originale, ces Sommes à l'usage des confesseurs présentent des traits communs. Méthodiques parfois, plus souvent *alphabétiques,* elles ordonnent autour des mots les plus importants, comme dans un dictionnaire, tout ce qui peut renseigner les prêtres engagés dans le ministère : *éléments de Morale, de Droit, de Liturgie, de Pastorale,* etc. Elles ne prétendent pas être des « Théologies Morales » en forme, structurées scientifiquement : il n'existe à cette époque qu'une seule Théologie où les données morales se relient à l'ensemble de la doctrine chrétienne. Elles apparaissent plutôt comme des guides faciles à consulter, de vastes « Instructions pour mieux confesser ». La place faite au droit, notamment en matière de sacrement, y est volontiers prépondérante[22].

Dans la même ligne décidément practico-pratique, mais plus modestes et très abrégés, apparaissent les « Confessionalia », simples « vademecum » du confesseur, comme le « De eruditione confessorum » de saint Antonin...

---

21. Cfr J. Dietterle, *Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* t. 24-27 (1903-1906).

22. Voici, à titre d'exemple, le Prologue de la *Summa Angelica* d'Angelus de Clavasio, Venise, 1942 : « Quicumque ea perlegerit inveniet quidquid in aliis summulis continetur quod pertineat ad confessores... Et ultra praedicta reperiet ...quaecumque pertinent ad confessorem vel confiteri volentem circa quaecumque peccata mortalia cognoscenda, dirigetur etiam ad multa consilia danda ac ad inveniendum doctores et iura ubi de talibus diffuse tractatur. Itaque haec Angelica Summa erit utilis non solum confessoribus verum et scolaribus utriusque iuris et aliis quibuscumque secundum Deum et rectam civilitatem vivere cupientibus... Et quia haec Angelica Summa *principaliter edita est pro simplicibus confessoribus* non habentibus peritiam universalem iuris... »

A la fin du XVIe siècle, les jésuites, très soucieux de pastorale efficace, rédigent eux aussi des « Manuels du Confesseur », mementos commodes qui prennent humblement la suite des « Summae Confessorum », ou plutôt des « Confessionalia ». Citons l'« Instructio Sacerdotum » de Tolet († 1596) et la « Praxis fori poenitentialis » de Valerius Reynaldus (1543-1623).

C. LA NAISSANCE DES « INSTITUTIONS MORALES »

Entre ces ouvrages practico-pratiques et les grands commentaires scientifiques souvent interminables [23] n'attendrait-on pas un genre intermédiaire, celui de traités solides et pratiques à la fois, fournissant, quoique sans vaine érudition, une initiation scientifique suffisante, et apprenant, mieux que la simple solution des cas, l'art de les résoudre en référence aux principes [24]? Or, les circonstances vont favoriser l'élaboration de ce type d'ouvrage nouveau appelé à une fortune décisive.

La mentalité individualiste de la Renaissance et de la Réforme accentue la part faite à l'examen de conscience. La Contre-Réforme invite les pasteurs à une action plus profonde sur les âmes spécialement au tribunal de la pénitence. Le Concile de Trente fixe les normes de ce sacrement : il exige que l'accusation détermine les fautes selon l'espèce, le nombre et les circonstances qui changeraient l'espèce. D'où nécessité pour les prêtres (dont le bagage de théologie était souvent au début du XVIe siècle fort léger) d'approfondir leur savoir moral. Les simples « manuels de confesseurs » n'y sauraient suffire. Et pourtant tous les prêtres n'ont pas les loisirs ni les moyens d'aller passer douze ans sur les bancs de l'Université ! Il faudrait trouver une formule brève d'enseignement méthodique, un cycle court d'études morales correspondant à la durée de ces séminaires dont le

---

23. Sur la lenteur des cours universitaires, un simple exemple emprunté à S. Jean de la Croix : « Le maître de Vêpres, Juan de Guevara, de l'ordre de S. Augustin, enseignait cette même année 1567-1568 le début de la *Prima Secundae*. De la S. Luc (18 oct.) au 16 décembre il n'a lu que jusqu'à l'article 4 de la question III ; en mai suivant il est à l'article 4 de la question IV. Avancera-t-il plus vite ? Tout ce que nous pouvons dire c'est qu'à la S. Luc 1568, il reprendra ses cours à la question XX » (*S. Jean de la Croix*, par B. de Jésus-Marie, 1929, pp. 38-39).

24. Filliucius au début du XVIIe siècle définira très bien l'équilibre ainsi cherché entre les « Summae confessorum » et la grande scolastique : « Cum autem permulti tam ex antiquioribus quam ex recentioribus, his de rebus summas ac tractationes confecerint, videri possumus cuipiam actum egisse ; si tamen recte advertatur, in unoquoque opere iam excusso, alterum harum desiderari potest, vel absoluta et completa moralium rerum tractatio, vel modus et ratio in eis pertractandis : *aut enim nimis ieiune et breviter Summistarum more doctrina traditur, aut nimis fuse et prolixe, scholastica plane ratione* » (Filliucius, *Moralium Quaestionum de christianis officiis et Casibus conscientiae ad formam cursus qui praelegi solet in Collegio Romano Societatis Iesu*, t. I, Lyon, 1622, Ad lectorem).

Concile de Trente recommande l'institution et il faudrait composer des ouvrages adaptés à cette fin. Les Jésuites vont y pourvoir.

La « Ratio Studiorum Societatis Iesu » (première rédaction : 1586) décrète que dans les maisons d'études de la Compagnie les professeurs de théologie scolastique, chargés de « lire » la *Summa Theologiae Sancti Thomae,* ne s'occuperont en matière de morale que des thèses plutôt spéculatives : sur la Fin Ultime, par exemple, et la Grâce... Ils laisseront à d'autres « lecteurs » le soin de traiter ex professo des cas de conscience [25]. A ceux-ci, reviendra d'exposer les notions générales sur les actes humains, les habitus, la loi, la conscience, le péché, qui régissent la solution de tous les cas, puis de considérer ceux-ci en détail selon l'ordre des commandements et des sacrements, accessoirement des états de vie, sans négliger le problème canonique des censures.

Ainsi du moins l'entend l'un des six rédacteurs de la « Ratio Studiorum », le jésuite espagnol Juan Azor (1536-1603). S'appuyant semble-t-il sur certaines tentatives espagnoles (Henriquez 1591, Mendoza 1598) il rédige comme professeur à Rome ses fameuses « Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur » (Rome 1600-1611). Encore monumental avec ses trois volumes in-folio, l'ouvrage a pourtant l'intention de faire bref, *breviter,* en regard des cours universitaires, et d'être en même temps complet, *universae quaestiones,* à la différence des « manuels de confesseurs ». Il ne s'agit ni d'un grand commentaire, ni d'un simple aide-mémoire, mais d'une « institution » indépendante. Un genre nouveau est né.

On peut dire qu'il *prend la suite des « Summae confessorum »* (celles-ci semblent avoir servi de manuels aux premiers cours de casuistique) *mais il les complète et les ordonne* [26]. Il les munit de *notions fondamentales,* se référant pour cela, comme l'avait fait saint Antonin, à la Iª IIªᵉ de saint Thomas, sauf à en négliger les questions dites spéculatives [27]. Il substitue au classement alphabétique une *ordonnance méthodique* : la série des vertus de la *Secunda Pars* n'est pas retenue (exception faite pour les théologales) ; on lui préfère *la liste des commandements de Dieu et de l'Eglise*; le IVᵉ livre du

25. Voir les Règles du professeur de théologie scolastique, et les Règles du professeur des cas de conscience, par exemple dans « Ratio, atque institutio studiorum Societatis Iesu », Rome, 1616, p. 42 et 65. Disposition promptement appliquée; en 1622 Filliucius titrera son livre : « ...ad formam cursus *qui praelegi solet* in Collegio Romano Societatis Iesu » (cfr note précédente).

26. « In his (Institutionibus) ea breviter complector, quae Theologi, quae Canones et Leges, quae Pontificii et Civilis Iuris interpretes, quae Summistae litteris prodiderunt de iis, quae pertinent ad conscientiam recte aut prave factorum... » (J. Azor, *Institutiones Morales,* Cologne, 1613, vol. I, *Praefatio ad lectorem).*

27. « Caeterum tamquam prima totius operis elementa septem primis libris ea tracto, quae in Prima Secundae S. Thomas recto ordine disputavit : nimirum de actionibus humanis... » (J. Azor, *op. cit.,* ibid.).

Lombard consacré par trois siècles de commentaires fournit la série des sept sacrements; aux canonistes on emprunte celle des censures. Dans ces casiers faciles à retenir rien n'empêche d'introduire le meilleur des grands maîtres, la doctrine d'un Suarez, par exemple [28].

La commodité de cette formule, pourtant empirique et disparate, explique son succès. L'illustreront au XVIIe s. des jésuites comme Filliuci (1566-1622), Paul Laymann (1575-1635), Ferdinand de Castropalao (1581-1633), le cardinal de Lugo (1583-1660) et très particulièrement Hermann Busenbaum (1600-1668) dont la très courte « Medulla Theologiae Moralis » (1650) servira un jour de point de départ à la Théologie Morale de saint Alphonse de Liguori.

Mais le succès lui-même peut paraître excessif : cette « Theologia moralis practica » coupée déjà de la *philosophie* vivante, coupée maintenant de la *dogmatique* et de la « moralis speculativa » (ces deux dernières assimilées l'une à l'autre dans l'enseignement courant), coupée par surcroît de la *spiritualité* (ni les écrits d'un Jean de la Croix, ni ceux d'un S. François de Sales ne relèvent d'elle et les jésuites pour alimenter leur piété et leur prédication n'ont-ils pas les « Exercices »?), *encombrée par contre de notions juridiques et de subtilités casuistiques,* cette « Theologia moralis practica » oublie bientôt sa détermination modeste et s'intitule « Théologie Morale » tout court [29]. On pressent qu'ainsi orientée elle ne se développera pas comme une morale de la charité.

III. LA CRISE DES XVIIe-XVIIIe SIECLES ET SAINT ALPHONSE DE LIGUORI

L'histoire de la Théologie morale aux XVIIe-XVIIIe siècles, malgré des controverses excessivement embrouillées, se laisse réduire à un schéma général fort simple [30]. L'optique même des auteurs de

28. « In sacramentis, Francisci Suarez doctrinam fere secutus sum » (Filliucius, *op. cit., Ad lectorem*).

29. « *Omnia* quae in consueto Academiarum et Universitatum cursu *de casibus conscientiae* explicari solent... Tandem pro virili parte curavimus, omnia ea ratione tractare, ut in ipsa quaestione ad manum essent *etiam ea, ex quibus eius solutio deducitur,* explicatis terminis et suppositionibus necessariis; atque adeo *iis qui moralem theologiam assequi cupiunt, pro institutionibus inservire possunt* » (Filliucius, *op. cit., Ad lectorem*).

30. Cfr I. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstraitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche,* Nördlingen, 1889; J. Ternus, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vittoria bis Medina,* Paderborn, 1930; Th. Deman, O.P., art. *Probabilisme,* dans *D.T.C.,* t. XIII, col. 417-619; M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII,* Rome, 1953; J. de Blic-A. Vermeersch, art. *Probabilisme,* dans *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique,* t. IV, p. 301-361; L. Gaudé, *De morali systemate S. Alphonsi M. de Liguorio,* Rome, 1894; F. Delerue, *Le Système moral de saint Alphonse,* Saint-Etienne, 1929.

casuistique recherchant les exigences minimales à faire valoir au confessionnal, en conduit plusieurs au *laxisme*. Leurs excès provoquent une réaction de *rigorisme* qui est surtout le fait des jansénistes. Ces mêmes tendances dans les limites de l'orthodoxie s'affrontent entre théologiens *probabilistes* et *probabilioristes* prolongeant de virulentes querelles. Que si certains auteurs, comme les Carmes de Salamanque, s'élèvent au-dessus du débat, ils ne le diriment pas et il faudra la lente maturation des œuvres d'un *saint Alphonse* pour apporter enfin le principe d'un apaisement.

Précisons quelques-unes de ces données.

1. *Laxisme et rigorisme.*

Dans les nouveaux traités de morale le chapitre sur la conscience prend vite une importance primordiale. Le pénitent qui se confesse ne doit-il pas être jugé selon sa conscience, sauf à former celle-ci pour l'avenir? Doit-on lui interdire de prendre pour règle une opinion probablement, quoique non sûrement, licite? Pourrait-il se contenter d'une probabilité légère, même tout extrinsèque, et que l'autorité d'un seul théologien suffirait à fonder? On voit la pente! Le chapitre sur la conscience dans nos théologies morales étudie aujourd'hui encore ces questions. Historiquement elles naissent à la fin du XVIe siècle autour de Salamanque sous l'influence légalisante du nominalisme (on cite comme initiateur, Barthélémy de Médina, O.P., 1580). Les grands moralistes jésuites s'en emparent : un Suarez, un Vasquez en font la théorie. Elles passent de là dans les nouveaux traités d'Azor, Laymann, Lugo, etc., se font envahissantes et vers le milieu du XVIIe siècle, chez plusieurs casuistes en mal de nouveauté et d'indulgence, aboutissent à des opinions *laxistes*, « au moins scandaleuses et pernicieuses dans la pratique » comme s'expriment Alexandre VII et Innocent XI dans leurs condamnations (1665-1666 et 1679). Ces opinions exténuent notamment les exigences de la charité. Citons les plus célèbres de ces casuistes aux décisions trop larges : Antoine Diana, théatin († 1663) qui dans ses « Resolutiones morales » (1629-1656) résout plus de vingt mille cas; Antoine Escobar, S. J. († 1669), Thomas Tamburini, S. J. († 1675) et Jean Caramuel († 1682) cistercien, surnommé le « Prince des laxistes ».

L'opposition se dessine dès 1626 avec Saint-Cyran. Elle sera malheureusement *janséniste* et, s'appuyant à des thèses hérétiques qui prétendent magnifier la grâce en condamnant la nature comme impuissante et pervertie, elle versera dans le *rigorisme*. Antoine Arnauld publie ainsi sa « Morale pratique des Jésuites » (1643), Nicole ses « Essais de Morale » (1671-1678) et Pascal ses « Provinciales » (1656). *Ce rigorisme partage au fond l'erreur légaliste du laxisme qu'il veut exclure.*

2. *Probabiliorisme et probabilisme.*

Cette même année 1656, s'amorce la réaction des dominicains. Ils n'étaient pas étrangers jusqu'ici à un probabilisme mesuré (Jean de S. Thomas, par exemple). Ils seront désormais *probabilioristes.* Entre deux opinions il faut toujours exclure la moins probable et dans le doute aller au plus sûr, c'est-à-dire suivre la loi. Gonet dans son « Clypeus » (1659-1669), Contenson († 1684) dans sa « Theologia mentis et cordis » (1687) défendent le probabiliorisme. Au reste en cette seconde moitié du XVIIe siècle la sévérité semble l'emporter. On en citerait des partisans de marque à Louvain, à Paris, à Toulouse, et Bossuet, par exemple, a relevé 140 propositions de morale relâchée dont il ne renoncera jamais à obtenir la condamnation.

Les jésuites ne désarment pas pour autant. Leurs grands auteurs de la première moitié du siècle ont toujours cours et, à leur suite, Busenbaum († 1668), dont nous avons dit le succès, sera probabiliste. Il leur faut pourtant se défendre contre les opinions de Gonzalez, général de la Compagnie, qui prône (1694) la thèse probabilioriste. Mais ne peuvent-ils objecter que celle-ci favorise le rigorisme? De fait, des docteurs de Sorbonne comme Louis Habert dans sa « Theologia dogmatica et moralis » (1709), ou le Carme Honoré de S. Ignace (1709), ou plus tard Gaspard Juenin dans sa « Theologia moralis » (1741) ne seront pas exempts de contaminations jansénistes.

En 1690, Alexandre VIII condamne à la fois des propositions relâchées et des opinions rigoristes, donnant ainsi un démenti aux deux camps.

3. *A la recherche d'un équilibre : saint Alphonse de Liguori.*

Des auteurs essaient bien de se tenir au-dessus de la mêlée, ce sont les Carmes de Salamanque, modestes héritiers des grands théologiens de jadis. Parallèlement à leur très estimable « Cursus theologicus » ils publient un « Cursus Theologiae Moralis » (1665-1724) qui est certainement l'œuvre de théologie morale la plus importante du XVIIe siècle.

Mais les polémiques ne sont pas closes pour autant. Elles agitent particulièrement l'Italie où elles opposent autour des années 1740-1750 les dominicains Concina et Patuzzi probabilioristes, à toute une série de jésuites probabilistes : Sanvitale, Ghezzi, Zacharia, etc. C'est dans ce climat de fièvre et face au double péril du relâchement (la philosophie du siècle ne l'encourage que trop) ou du rigorisme janséniste (en train de marquer des points en Italie) que saint Alphonse de Liguori (1696-1787) mûrit lentement son œuvre.

Docteur en droit à seize ans et jeune avocat, initié à la théologie par un thomiste, Alphonse reçoit une première formation morale *probabilioriste*. Mais, prêtre, jeté dans un ministère intense surtout comme missionnaire, il ne tarde pas à s'orienter vers un *probabilisme modéré* qui se précise enfin en une série de règles originales auxquelles il donne lui-même le nom d'*équiprobabilisme* : solution de sagesse également opposée à la morale large et à la morale rigide. Une psychologie très fine, servie par un sens aigu des distinctions juridiques, suffit-elle à rendre compte de cet équilibre? Il y a plus, pensons-nous. Comme on pourrait rapprocher le laxisme et le rigorisme des systèmes opposés sur la grâce dont ils se nourrissent secrètement, il faudrait invoquer ici les conceptions de saint Alphonse sur le rôle de la grâce suffisante dans l'économie du salut. (Mais, faute d'en apprécier la teneur exacte, n'en méconnaît-on pas souvent l'admirable profondeur [31]?) On montrerait comment l'équiprobabilisme s'y raccorde et comment de part et d'autre il ne s'agit pas d'un compromis mais d'un équilibre supérieur. Au reste, dans l'ensemble de la Morale alphonsienne, l'étude des circonstances concrètes de l'action morale l'emporte toujours sur l'application mécanique d'un système, si juste soit-il. Saint Alphonse reste un casuiste, mais au meilleur sens du terme : un homme doué d'une grande prudence dans le discernement des cas.

Ses œuvres de morale s'inscrivent toutes dans les genres classiques à son époque. Ce sont :

1°) La « *Theologia Moralis* ». Un simple commentaire de la « Medulla » de Busenbaum, à l'usage des étudiants rédemptoristes (1748), devient peu à peu un ouvrage autonome (1753-1755) sans cesse accru et remanié. C'est l'œuvre majeure du saint. Après sa mort, elle aura plus de soixante-dix éditions [32].

2°) *L'« Homo apostolicus »*, paru d'abord en italien sous le titre : « Istruzione e pratica per un confessore ». Peut-être l'œuvre la plus parfaite de saint Alphonse. Cent dix-huit éditions.

3°) La « *Praxis confessarii* » et « Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna » : manuels pratiques du confesseur.

4°) De *nombreux traités spéciaux* qui s'efforcent de dénouer l'imbroglio du probabilisme.

Citons, pour conclure cette étude, le magnifique éloge décerné au génie pratique de saint Alphonse par le Père Labourdette, O.P.: « Le probabilisme, d'ailleurs encore mal distingué des excès laxistes et compromis par eux, fut à ses débuts une grave préoccupation pour

---

31. Cfr M. Schmaus, *Dogmatik*, 4e éd., vol. III, 2e partie, p. 341-342; Cl. Dillenschneider, *La mariologie de saint Alphonse de Liguori*, t. I, Paris, 1931, p. 341-357.

32. Édition critique Gaudé, Rome, 1905-1912 (reproduction anastatique, Rome, 1954).

le Magistère de l'Eglise; et il l'est resté jusqu'au jour où, du sein même des morales de la conscience, s'est élevé ce monument qui s'appelle la Théologie morale de saint Alphonse. On voyait se constituer dans le pullulement des opinions probables, plus probables, moins probables, sûres, plus sûres, ou moins sûres, les unes manifestement rigoristes, les autres évidemment relâchées, un recueil d'opinions morales vraiment sûres, également éloignées des extrêmes, scrupuleusement pesées par la conscience d'un saint. C'était rendre à l'Eglise un service éclatant [33] ».

Avec lui la crise des XVIIe-XVIIIe siècles est surmontée, mais ne garde-t-on pas l'impression que la vraie morale religieuse a perdu, chemin faisant, beaucoup de sève en ces discussions stériles et que la sagesse chrétienne, tout compte fait, s'y est appauvrie? Une réponse équitable devrait rappeler que *ces ouvrages de casuistique ne représentent pas, malgré leur titre, toute la doctrine morale de l'époque.* Il faut encore chercher celle-ci dans les ouvrages de spiritualité. Ceux de l'école française du XVIIe siècle, autour de Bérulle et de M. Olier; ceux des jésuites justement réputés comme le Père Saint-Jure, Lallemant, etc., et précisément ceux d'un saint Alphonse de Liguori. Signalons entre tous sa « *Pratique d'aimer Jésus-Christ* » qui centre toute la vie chrétienne sur l'amour divin et constitue en somme une exquise morale de la charité.

Il reste que *se constituent alors en marge du christianisme de vastes courants idéologiques* (Encyclopédie, Aufklärung) *sans qu'une réplique décisive leur soit donnée.* Une Apologétique défensive ne peut jouer ce rôle. Et la pensée vivante ne va pas prendre ses consignes dans les « Théologies Morales » du temps, mais près de grands philosophes (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant) chez qui la morale rationnelle tend de plus en plus à absorber la religion, au lieu de se laisser assumer par elle.

*

* *

De cette histoire, esquissée à grands traits, faut-il dresser le bilan? Sans doute, serait-on frappé tout d'abord par ses leçons négatives et tenté d'affirmer d'une façon brutale que la théologie morale catholique s'égare et s'appauvrit lorsque la fascination de la casuistique ou la séduction du juridisme la rendent esclave du seul minimum légal, ou quand l'attrait d'une systématisation philosophique risque de l'emprisonner peu à peu dans un eudémonisme naturaliste. Bref, cette histoire qu'on a dite « chaotique et affligeante » [34] paraît bien de nature à renforcer la conviction, souvent exprimée aujourd'hui, qu'un re-

33. *Revue Thomiste,* t. L (1950), p. 230.
34. M. D. Chenu, O.P., dans *Initiation théologique,* III, Paris, 1952, p. 8.

nouveau de la théologie morale s'impose : il lui faut un ressourcement biblique, une meilleure liaison avec le dogme d'une part, la théologie spirituelle d'autre part, une meilleure adaptation psychologique et sociologique.

Est-ce à dire qu'il faille revenir purement et simplement à l'indétermination patristique? ou à la synthèse thomiste et à l'ordre même de la Somme théologique? Rien n'est moins certain. On aurait tort en tout cas de prétendre ignorer ainsi cinq siècles d'histoire; non seulement on ne saurait faire fi des solutions concrètes élaborées au prix d'un grand effort par des générations de moralistes et qui trouvent dans l'œuvre d'un saint Alphonse leur expression équilibrée, mais la requête moderne d'une adaptation psychologique et sociologique peut se recommander directement des grandes œuvres du XVIe siècle. Allons plus loin : rien ne prouve que la dissociation entre dogme et morale dans l'enseignement de la théologie ne soit pas un gain méthodologique. Qu'il nous faille chercher, pour en bénéficier sans danger, des formules nouvelles, différentes de celles qu'ont adoptées assez empiriquement les Jésuites au début du XVIIe siècle (et qui commandent encore le plan courant de nos manuels) ne veut pas dire que tout, dans leur tentative, soit caduc. Enfin, il y aura toujours grand profit à bien connaître historiquement, dans leur origine et dans leur genèse, les méthodes mêmes que l'on récuse.

Voilà pourquoi nous souhaitons que se multiplient les études positives, retraçant notamment l'évolution de la théologie morale de saint Thomas à saint Alphonse de Liguori. Si les cadres généraux que nous avons tenté d'établir ne sont pas factices, il nous semble que cette histoire n'est pas si chaotique qu'il y paraît au premier coup d'œil. Elle s'ordonne bien plutôt selon une dialectique rigoureuse et ses tâtonnements, ses essais, ses faux-pas même ne sont pas sans grandeur.

Bernard HÄRING-Louis VEREECKE, C.SS.R.