NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

58 Nº 1 1931

Imperfection ou péché véniel

Joseph CREUSEN

p. 21 - 34

https://www.nrt.be/es/articulos/imperfection-ou-peche-veniel-3386

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Imperfection ou péché véniel.

Depuis plusieurs années l'existence et la nature de l'imperfection sont dans plusieurs revues théologiques, le thème de vives et longues discussions. Elles ont abouti, pensons-nous, à préciser l'objet du débat, du moins pour ceux qui en ont attentivement suivi le développement. Nous n'oserions pas affirmer qu'elles aient rapproché les adversaires. Ceux-ci restent sur leurs positions, les uns persuadés que l'existence d'imperfections morales est le corollaire obligé de celle des conseils, les autres convaincus que le choix du moins parfait au concret est toujours vicié dans son motif et dès lors peccamineux. Ce n'est point sans une certaine lassitude qu'on relit les mêmes exemples, les mêmes comparaisons, les mêmes assertions, données parfois comme évidentes, sans que la solution du problème paraisse plus proche.

Sans doute, la divergence de vues semble parfois résulter de malentendus. Elle est cependant réelle. On a été jusqu'à écrire qu'elle caractérisait deux conceptions tout opposées de la morale chrétienne, celle de la loi et celle des vertus, les casuistes et les théologiens. Sans admettre aucunement cette répartition des adversaires, nous pensons qu'il ne sert de rien de minimiser leurs divergences de vues. Ce serait empêcher d'atteindre la solution du problème.

Nous voudrions donner aux lecteurs de la *N. R. Th.* un bref aperçu de la question, et défendre le point de vue adopté par les partisans de l'existence des imperfections morales. La thèse opposée sera ensuite défendue par un de ses partisans les plus compétents. Nos lecteurs auront ainsi les éléments d'une appréciation personnelle.

Pour éviter tout malentendu, disons dès l'abord qu'on ne reprendra pas ici dans le détail les arguments philosophiques et théologiques des deux thèses en présence. Cet article a un

dessein plus modeste : aider à *situer* le débat, *préciser* quelques notions, signaler le défaut de telle ou telle forme d'argumentation, voilà tout ce à quoi nous prétendons.

I. État de la Question.

Quand on entend pour la première fois mettre en doute l'existence des imperfections morales, l'étonnement se traduit immédiatement par des questions comme celles-ci : « Que faites-vous donc des conseils évangéliques ? Tout le monde serait-il obligé de pratiquer la virginité ? Toute violation de la règle deviendrait-elle un péché pour les religieux ? mais cela contredit les affirmations les plus formelles de nombreuses constitutions ». Qu'on se rassure.

Aucun théologien catholique ne songe à nier l'existence des « conseils évangéliques », c'est-à-dire de moyens très aptes à faciliter l'acquisition d'une charité parfaite, mais que n'impose aucun précepte divin, général ou particulier. Car Dieu pourrait évidemment en prescrire la pratique à un individu.

Puisque les constitutions des Instituts religieux répètent, à peu près toutes, à la suite de saint Ignace de Loyola, que leurs prescriptions n'obligent pas sous peine de péché, à moins qu'elles n'expriment un précepte divin ou ecclésiastique ou bien ne déterminent la matière des vœux, il reste admis par tous que la violation d'une prescription de la règle n'est point, *par elle-même*, un péché.

Enfin, tout le monde concède que personne n'est obligé d'accomplir toujours ce qu'il sait être le plus parfait en soi, p. ex. de préférer une visite au Saint-Sacrement à une récréation, un acte de dévouement à une lecture récréative, etc.

Voici la question qui précise le débat : « Y a-t-il *toujours* péché véniel à choisir délibérément un objet reconnu nettement inférieur, *au point de vue moral*, à un autre objet, offert à la volonté comme *actuellement réalisable* ? » Autre formule aussi abstraite : « Y a-t-il *en soi* péché véniel à choisir *délibérément* un *moindre*

bien de préférence à un bien supérieur, qui nous est justement *conseillé* comme *meilleur* en soi et aussi *pour nous, hic et nunc* » (1).

Puisque, dans l'ordre du salut, nous ne pouvons concevoir, choisir et réaliser le bien sans une grâce de lumière et de force, la question est traduite en termes surnaturels sous cette forme : « Le choix d'un bien inférieur à celui auquel la grâce nous invite est-il toujours péché véniel? » Posant ensuite une équation entre « invitation de la grâce », « invitation du Saint Esprit » et « désir de Dieu », et assimilant le choix d'un objet au refus d'un autre, on exprime enfin la question en ces termes : « Le refus de suivre une invitation du Saint Esprit, la volonté délibérée d'aller contre le désir de Dieu clairement manifesté sont-ils *toujours* péché véniel? » (2)

Par leur réponse à la question ainsi posée, les théologiens anciens et modernes se divisent nettement en deux camps. Les uns déclarent qu'il est *possible* de choisir le moindre bien, de ne pas adopter le bien supérieur offert par la grâce, sans commettre de *faute vénielle*. Ce choix est une *imperfection positive*, parce que l'homme était capable, en ce moment même et tout considéré, de poser un acte moral supérieur. D'autres théologiens n'hésitent pas à affirmer que ce choix est toujours péché véniel, non à raison de son objet, mais à cause de son motif.

II. Questions préalables.

Le but de cet article étant surtout de faire une mise au point, facilitant la discussion, il sera utile décarter certains malentendus.

1. La *preuve* que le choix du moindre bien, au concret, est un péché, incombe à celui qui l'affirme. Elle ne pourra pas consister à nier qu'un motif raisonnable puisse justifier ce choix. Il faudra de même prouver que l'offre faite par Dieu d'une grâce suffisante pour réaliser un bien meilleur entraîne l'obligation

(1) R. P. Garrigou-Lagrange, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, I, p. 361.

(2) On dit souvent aussi « le conseil de Notre Seigneur », « le conseil de Dieu ».

de l'accepter, exclut donc la possibilité d'un motif honnête de choisir, avec la grâce, un bien réel, mais inférieur.

2. Il importe de ne tirer aucune conclusion de simples comparaisons ou d'exemples, composés au gré de celui qui cherche à conclure.

On commence par comparer Dieu à un prince, qui offre à un de ses sujets telle ou telle fonction, qui doit beaucoup le rapprocher de lui. Après avoir essayé d'analyser les sentiments et la conduite probable devant une réponse qui décline poliment l'offre si avantageuse, on en conclut à la conduite de Dieu avec des a-fortiori étonnants. C'est oublier d'abord que, dans l'ordre de la grâce et surtout du mieux, il ne faudrait penser qu'aux relations d'amour existant dans l'ordre surnaturel entre Dieu et nous ; ensuite, que Dieu *seul* peut faire des offres *totalement* désintéressées ; enfin qu'on ne raisonne par sur des témoignages d'amour comme sur les relations de l'ordre purement rationnel.

Nous en disons autant à propos du séminariste qui, cédant aux charmes honnêtes d'une cousine, abandonne ses projets d'avenir sacerdotal (1). Pèche-t-il ? Ne commet-il qu'une imperfection ? La réponse ne peut s'inspirer uniquement de la thèse qu'on adopte sur l'imperfection (2).

3. Conclure du mode d'action divine au mode qui s'impose ou ne s'impose pas à l'action humaine, c'est ajouter un problème à un autre, au lieu de le résoudre.

Dieu, dit-on, n'a pas créé le meilleur monde possible. Suit-il de là ou n'en suit-il pas que l'homme puisse choisir un moindre bien quand il reçoit la grâce suffisante pour réaliser un bien meilleur ?

(1) Si nous prenons cet exemple, c'est qu'il a servi de thème à discussion et de moyen d'argumentation.

(2) On semble trop oublier que le choix d'un état de vie, surtout quand il s'agit d'une vocation supérieure, n'est presque jamais le résultat d'*un* acte de volonté. Sauf appel tout-à-fait extraordinaire, il résulte d'un grand nombre d'acquiescements ou de refus à des prévenances répétées de la grâce. Il ne faut donc pas assimiler ce choix à la réponse plus ou moins généreuse donnée, dans un cas déterminé, à l'invitation au plus parfait.

Il y a tout avantage à écarter pareille considération. D'abord parce que la notion du « meilleur monde possible » n'a pas de sens. Ensuite parce qu'entre l'action divine et l'action humaine les différences sont si profondes et si intimement liées à la nature de ces deux êtres que la comparaison ne jettera probablement aucune lumière sur la solution du problème.

4. On ne peut tirer aucun argument contre la thèse dite « sévère » des inquiétudes qu'elle pourrait susciter chez beaucoup de bonnes âmes.

L'abus qu'on peut faire d'une opinion n'en prouve jamais la fausseté. Il montre seulement qu'il faut l'exposer avec prudence et en adapter l'explication aux dispositions intellectuelles et morales des auditeurs ou des lecteurs.

5. Est-il exact que, dans le choix du moindre bien, « il faille d'abord et surtout rendre compte du fait qu'on repousse consciemment un objet que l'on sait pertinemment meilleur en définitive » ? Faut-il d'*abord* justifier le *refus* d'une grâce qui propose le mieux, *ensuite* le choix du moindre bien ?

Si ces deux actes étaient réellements distincts et successifs, cette exigence paraîtrait légitime. Mais il faut nier que l'on *commence par refuser* le meilleur, pour choisir *ensuite* le moindre bien.

Parler d'un choix possible, c'est affirmer la présence de plusieurs objets dans chacun desquels l'homme découvre une participation au bien en général, donc une raison suffisante de vouloir. Aucun de ces objets ne peut déterminer la volonté; c'est elle qui choisit. Elle le fait, *mue* par ce qu'elle découvre de bien dans l'objet auquel elle adhère définitivement. Voilà ce qui est premier et essentiel. Quel que soit le désir de l'homme de posséder aussi le bien qu'il découvre dans les autres objets, son choix emporte le renoncement à tout ce qui est incompatible avec lui. Point n'est besoin de justifier d'*abord* le renoncement à ces autres formes du bien : il est expliqué par le motif même dont s'inspire le choix d'un autre bien. On ne pourrait pousser cette exigence de nos contradicteurs sans s'exposer à tomber dans un véritable déterminisme psychologique.

Mais, insiste-t-on, ce qui est en question, c'est l'*honnêteté* du *motif qui fait repousser le meilleur.*

On ne peut que répéter la réponse déjà donnée, en l'appliquant à l'honnêteté du motif qui fait choisir le moindre bien. Elle justifie par elle-même le renoncement au mieux. Nous verrons bientôt la réponse aux objections poussées sur ce point avec une particulière insistance par nos contradicteurs.

III. Les Arguments.

Voici à peu près comment raisonnent les partisans de l'existence d'imperfections morales.

Quand le choix m'est proposé (au concret) entre deux biens de valeur morale inégale, le moindre bien reste honnête en soi, c'est-à-dire que par son *objet*, au sens restreint, et dans les *circonstances* actuelles, il peut être rapporté à ma fin dernière. Sans quoi on sort de la supposition et on supprime le problème.

A ce titre, le choix du moindre bien est honnête, Si, comme on l'a montré plus haut, ce choix suffit à expliquer le renoncement au bien meilleur, la question est résolue.

D'autre part, la possibilité *actuelle* d'atteindre une perfection plus haute, *pleinement adaptée* au sujet, fait de ce choix un acte *positivement imparfait.*

Examinons maintenant le *motif extrinsèque* qui expliquera, en fait, ce choix. Il sera presque toujours, sinon toujours, une jouissance actuelle absente dans le bien moralement supérieur. Autant dire qu'on veut éviter un sacrifice qu'exigerait le choix du meilleur.

La jouissance, on le sait, participe à la valeur morale de son objet. Celui-ci, en lui-même et dans les circonstances actuelles, étant honnête, par supposition, en vouloir la jouissance est un mobile honnête, même s'il est imparfait. Dès qu'on a vu que cette jouissance peut être rapportée à la fin dernière, elle devient objet pleinement licite d'un choix. A moins de prouver *par ailleurs* que le

sacrifice nécessaire au choix du meilleur s'impose avec lui, on n'aura pas avancé d'un pas dans la voie d'une autre solution.

C'est à démontrer le caractère *déraisonnable* donc illicite, de ce motif extrinsèque que s'appliquent les contradicteurs de cette thèse. Ils en apportent des preuves, qui, pour n'être pas convaincantes, ne laissent pas d'avoir une apparence de vérité et parfois même d'être troublantes.

Toutes se ramènent à deux ou trois arguments qu'il nous faut examiner brièvement.

1) On ne peut assigner un motif raisonnable de renoncer à ce qui nous apparaît comme le meilleur « en définitive », « absolument parlant ». Or tel est le choix dont on discute ici la valeur.

R. Quand on parle du « meilleur en définitive », du « meilleur absolument parlant », il faut se garder de comprendre le meilleur « purement et simplement », donc le meilleur « à tous les points de vue ». Ce sont là notions très différentes. Le moins bon au point de vue de la plus grande union à Dieu sera *dans l'autre vie* le moins bon purement et simplement. Ici-bas et en ce moment, il peut exiger de nous le sacrifice d'un bien *réel* et *honnête en soi*, quoique d'ordre temporel. Il n'est donc pas le meilleur à tous les points de vue. Un acte est *déraisonnable* quand il ne peut, en aucune manière, être rapporté à ma fin dernière. Ce n'est pas le cas d'un choix dont l'objet, par définition, est honnête et dont le motif, par supposition, l'est également.

2) On voit dès lors ce qu'il faut répondre à cette seconde objection : « Le choix du moindre bien est formellement en désaccord avec l'appréciation de l'esprit. D'une part on affirme qu'un des deux objets est meilleur en définitive, tout bien considéré, de l'autre on le nie puisqu'on ne le choisit point ».

Pour choisir le moins bon, il suffit d'affirmer qu'il est le meilleur pour moi à certains points de vue et moins bon à d'autres. Il n'y a donc là aucun désaccord formel avec l'appréciation de l'esprit. Ce qu'on appelle meilleur « en définitive », « tout bien pesé », « simpliciter melius », ne comprend pas le bien créé honnête que j'atteinds dans le moins bon; il n'est donc *simpliciter melius*

qu'à un autre point de vue, autant dire « *secundum quid* ».

3) Il ne faut pas oublier que la fin dernière à laquelle tout homme doit tendre c'est l'union *totale* avec Dieu et non l'union *la plus grande* possible avec Dieu. Puisque *toute* action doit être ordonnée à la fin dernière, le moindre péché véniel est un acte *déraisonnable*. Il devra être totalement désavoué et réparé avant que je n'entre dans la jouissance de Dieu. Au contraire, l'acte par lequel je choisis ce bien honnête, quoique moins parfait, me fait progresser dans l'union avec Dieu. Ce que voyant, je puis le préférer pour la jouissance légitime qu'il me procure, délaissant par le fait même une forme d'union plus parfaite, mais nullement obligatoire.

Nos contradicteurs semblent parfois supposer, quand ils ne l'affirment point, que l'homme est tenu de tendre en chaque action à la plus grande union possible avec Dieu. Cela demanderait démonstration.

4) Leur position semble s'améliorer considérablement quand au point de vue purement naturel de la fin dernière, du bien meilleur, etc., ils substituent celui de l'inspiration du Saint-Esprit, du conseil de Notre-Seigneur, des désirs de Dieu.

Quel motif raisonnable, demandent-ils, peut-on alléguer pour résister à une inspiration du Saint-Esprit, ne pas suivre un conseil de Notre-Seigneur, agir contre un désir de Dieu ? Or, c'est la traduction concrète du choix du moindre bien, quand un meilleur nous est individuellement et actuellement proposé. Ne serait-il pas paradoxal d'affirmer que Dieu autorise le choix du moins bon ?

On ne peut répondre à ces difficutés sans analyser quelque peu ces notions d'invitation, de conseil, de désir divins.

Quand Dieu nous éclaire sur un devoir pénible ou délicat, on appelle souvent cette grâce : « invitation du Saint-Esprit », « conseil de Notre-Seigneur », « désir de Dieu ». Strictement il faudrait dire : « ordre, intimation d'une volonté divine », puisqu'il s'agit d'un *devoir*. Dieu peut évidemment imposer à certaines de ses créatures des actes que ne prescrit aucune loi

générale ou particulière *définie*. La grâce qui manifestera ce devoir et y attirera s'appellera ainsi « invitation du Saint-Esprit », « désir de Dieu ». En réalité, c'est un ordre divin.

Quand l'objet auquel la grâce nous « invite » est seulement un bien meilleur, quelle est la nature de cette grâce ? Voilà ce qu'il importe de préciser. Ne peut-on pas la concevoir de la manière suivante : elle contiendrait l'offre de secours surnaturels proportionnés à plusieurs actes vertueux de valeur inégale, mais laissant au sujet *pleine liberté* de choisir, pourvu que son choix s'inspire d'un motif légitime ? Ne pas répondre à l' « invitation du Saint-Esprit », signifierait seulement accepter un bien moindre, mais réel et offert par l'Esprit-Saint, et ne pas saisir un bien supérieur dont il donnait le moyen, donc utiliser la grâce mais ne pas en épuiser la vertu.

Quand Dieu, par une mystérieuse prédilection, invite sa créature à un degré plus élevé d'union avec lui, il voit avec un ecomplaisance particulière l'accueil de cette offre d'amour. En ce sens il désire que l'homme y réponde, il le lui conseille. Mais est-il évident qu'en offrant la grâce de cette union plus intime, il n'appelle pas en même temps à un progrès réel, quoique moindre, de cette union essentielle, laissant pleinement à la spontanéité amoureuse de sa créature le choix du meilleur ? Dans ce cas, par le choix du moins parfait, lui déplaît-on toujours au sens strict du mot ? La complaisance moindre est-elle un déplaisir ?

S'il n'y a aucune commune mesure entre le déplaisir de Dieu vis-à-vis du péché mortel et du péché véniel, tous deux péchés dans un sens vrai, mais analogique, pourquoi le déplaisir de Dieu vis-à-vis du choix moins parfait serait-il celui du péché véniel ?

« Agir contre le désir de Dieu » exprime très imparfaitement un acte où l'on se rapproche de lui, moins toutefois qu'on ne le pouvait avec sa grâce.

Dire que « Dieu autorise le choix du moindre bien » signifie seulement que « Dieu n'impose pas le choix du meilleur ». Cette proposition exprime, croyons-nous, le sentiment de plus d'un

théologien ou d'un laïc instruit et fervent. Sa fausseté devrait être démontrée rigoureusement.

Mais, insiste-t-on, quel motif *raisonnable* peut-on avoir de ne pas accepter tout le bien surnaturel offert par Dieu ?

Ce motif raisonnable, mais imparfait, peut être le sacrifice imposé par le choix du meilleur. Encore une fois, le progrès réel, quoique moindre, réalisé dans ce choix suffit à le maintenir dans les limites de la raison.

Si un acte est d'autant plus raisonnable qu'il élève davantage vers Dieu et unit plus à lui, le choix du « meilleur » ainsi compris sera « plus raisonnable », sans empêcher le choix du moins bon d'être « vraiment raisonnable ». Les « folies » des Saints sont le comble de la raison, étant donné ce qu'est l'amour de Dieu pour nous dans le Christ. Suit-il de là qu'une vie fervente qui ne s'élève pas à ces hauteurs soit *déraisonnable* ?

5) La manière même dont nous avons expliqué le choix du moindre bien montre suffisamment, croyons-nous, qu'il est conciliable avec le devoir d'ordonner tous nos actes à notre fin dernière et de tendre à la perfection. L'obligation de tendre à la perfection impose à tout homme de remplir *tout* son devoir et exclut l'admission consciente du *moindre* péché véniel.

Croit-on que cela soit peu de chose ? Même parmi les personnes auxquelles leur état (les religieux) ou leur office (les prêtres) impose la perfection à des titres tout spéciaux, combien vivent dans cette *disposition* habituelle de *tout* sacrifier plutôt que de commettre la *moindre faute?* Or, c'est là un devoir.

IV. Réponses a quelques difficultés.

1) S'il n'y a pas de faute vénielle à ne pas suivre une inspiration du Saint-Esprit, pourquoi, demande-t-on, les théologiens, les auteurs ascétiques et les prédicateurs qui tiennent cette opinion, répètent-ils qu'agir de la sorte est une inconvenance, une ingratitude, une impolitesse ? Ne sont-ils pas, malgré eux, contraints par l'évidence à juger ainsi ?

Nous ne nous chargeons point de justifier le langage de tous les auteurs ascétiques et moins encore des prédicateurs. L'exagération n'est pas toujours leur moindre défaut. Il y a évidemment contradiction à traiter d'ingratitude et d'impolitesse *tout* choix du moins parfait, si on n'estime pas qu'il est péché véniel.

Ces expressions peuvent toutefois s'expliquer en partie. Nous avons dit qu'on appelle aussi « invitation du Saint-Esprit » des grâces dont l'objet est un devoir. A n'y pas répondre, il y a évidemment une certaine ingratitude. De plus, si *tout* choix du moins parfait n'est pas un péché, il peut le devenir. La répétition de ces actes imparfaits ne s'expliquera pas, semble-t-il, sans une disposition légèrement coupable, parce qu'elle fait également omettre des devoirs réels. N'est-ce pas le jugement porté par la plupart des théologiens sur la violation de la règle par les religieux ?

Dès lors, parlant *en général*, on dira facilement et sans trop d'inexactitude que « violer *ses* règles est une ingratitude », etc..

2) La parabole des talents, nous dit-on, montre que chacun est obligé de proportionner toute son action aux biens reçus de Dieu. Dès lors la loi de charité exigerait qu'à une grâce plus grande corresponde toujours une action pleinement proportionnée à ce don plus grand de Dieu.

Nous ne croyons pas que l'exégèse seule parvienne à conclure de la parabole des talents à l'obligation du plus parfait offert concrètement. Elle s'expliquerait sans doute aussi par l'obligation d'accomplir *tout* son devoir, dont l'étendue dépend évidemment des dons reçus. Ne pourrait-on pas rétorquer l'argument purement scripturaire en alléguant la conduite du maître dans la parabole des mines (*Luc*, XIX, 11, ss.)? Le serviteur qui rend à son maître cinq mines pour une est loué comme celui qui en rend dix. Seule la récompense diffère.

3) Si l'on nous opposait tel ou tel texte d'un saint Docteur sur l'amour de Dieu, nous demanderions qu'on prouve rigoureusement que la question se posait pour lui comme pour nous et que, dès lors, son langage à la précision voulue pour créer une sérieuse difficulté en cette matière.

Nous pourrions ajouter une autre question : Si c'est toujours une faute de ne pas suivre le conseil concret du mieux, pourquoi saint Augustin et les autres Pères de l'Église répètent-ils à satiété qu'il n'y a aucune obligation de suivre les conseils ? Si l'on répond qu'ils parlent des conseils *en eux-mêmes*, on nous permettra d'objecter que les Pères, et surtout le Docteur de la grâce auraient pu, sinon dû, songer à la seule manière dont les hommes choisissent ou négligent les conseils, c'est-à-dire par un acte concret de volonté posé sous l'influx de la grâce de Dieu. Pourquoi n'ont-ils pas ajouté « à moins que Dieu ne vous le propose, ne vous y invite » ?

On ne niera point que l'*impression* qui se dégage de toutes leurs exhortations à la virginité et aux autres conseils est celle d'un objet meilleur, qu'avec la grâce de Dieu on peut choisir ou ne pas choisir *sans faute*, au moins au titre du choix.

Quand on lit attentivement les écrits patristiques en cette matière, on est frappé de l'énergie avec laquelle les Docteurs de l'Église insistent sur la liberté entière de choisir le « moins bon ». Pourquoi, en prêchant la vertu et la perfection aux chrétiens, aucun d'eux n'a-t-il jamais préludé à la thèse des adversaires de l'existence d'imperfections. Ceux-ci parleraient-ils de la même manière en prêchant sur la virginité, la vocation religieuse et l'appel à la perfection ?

4) Dans saint Thomas, on doit sans aucun doute trouver tous les *éléments* d'une réponse précise à la question ici débattue. Toutefois, comme il ne l'a point *explicitement* posée, on conçoit que chacune des deux théories puisse glaner chez lui des textes, qui semblent lui être favorables. Il ne nous déplaît pas de trouver des Thomistes modernes éminents, et surtout des Dominicains illustres, dans les deux camps; pour une fois, les adversaires ne pourront point se refuser l'un à l'autre la compétence nécessaire pour comprendre et interpréter l'Ange de l'École.

Il serait contraire au dessein de cet article de reprendre l'examen de tous les textes alignés en sens divers (1).

(1) Le texte 2a 2ae, q . 54, art. 3 ne nous paraît rien *prouver*. Les mots

5) Si l'homme n'est pas *tenu* de faire ce qu'il reconnaît comme le plus parfait, le *péché* de négligence consistera à omettre des actes obligatoires *sub levi*, donc à négliger un *devoir*.

L'obligation de tendre à la perfection *pro sua quisque conditione* se réalise dans le soin avec lequel chacun doit éviter *la moindre faute* volontaire. Cette obligation peut parfaitement subsister et s'expliquer, même si l'on admet la possibilité d'imperfections morales et d'invitations divines laissant la pleine liberté du choix.

Croit-on vraiment qu'il n'y ait pas une perfection très haute dans la volonté sincère d'employer tous les moyens d'éviter *la moindre* faute ? Nous concédons volontiers que cette volonté ne pourrait pas se concilier avec l'omission *répétée* du plus parfait. Mais la question est de savoir si *toute* omission du plus parfait est un péché véniel.

V. Conclusion.

La brièveté de cet article pourrait faire illusion sur la complexité du débat. Clairement posé, il se réduit à la réponse affirmative ou négative, donnée à cette question : « *Tout* choix délibéré du moindre bien est-il faute vénielle quand il comporte le renoncement à un bien supérieur, au point de vue moral, actuellement adapté au sujet et réalisable par lui ? » ou, ce qui *peut* être équivalent : « Quand Dieu donne une grâce suffisante pour s'unir plus pleinement à lui, y a-t-il *toujours* faute vénielle à rester en deçà du bien réalisable avec ce don divin ? »

L'opposition se manifeste surtout sur trois points : la portée

caractéristiques dans cette phrase ne sont pas *ex defectu fervoris*, mais *actus non de necessitate salutis* en tant qu'il est opposé à un acte *de necessitate salutis*. Aucun acte obligatoire *sub levi* n'est *de necessitate salutis*. Mais l'omettre *ex defectu fervoris* est évidemment un péché véniel.

Il nous paraît difficile d'affirmer que le texte IV *Sent.*, D. 12, q. 13, a. 1, ad 2 parle d'une obligation stricte à l'exclusion d'une convenance (*il devrait : il ferait bien de*). D'autant plus que saint Thomas répond ici à des partisans d'une réception très rare de la Sainte Eucharistie.

de la loi de charité, la notion de la grâce qui offre le choix du meilleur, l'explication psychologique et morale du choix. Cette dernière opposition se traduit par un débat sans cesse renouvelé sur l'*objet* et le *motif* du choix du moindre bien.

On peut admettre que cette divergence de vues a une portée plus théorique que pratique. Personne ne prétend qu'une âme assez éclairée pour saisir ces distinctions et assez favorisée pour être l'objet de ces prévenances divines puisse, sans aucun péché, rester fréquemment, d'une manière délibérée et notoirement, au dessous du progrès de charité qui lui est offert.

Nous ne croyons pas que cette divergence théorique se réduise à peu de chose, mais nous n'admettons pas davantage qu'elle caractérise deux écoles de théologie morale, celle qui rattache tout à la loi et aux préceptes et celle qui s'inspire avant tout de la loi de charité et des vertus.

Si cet exposé peut servir à combler un peu le fossé creusé entre les adversaires par certains malentendus ou à faciliter un accord en posant mieux la question, nous nous en estimerions heureux, dussions-nous nous dédire sur tel ou tel point. Mais il faudrait bien se garder d'appeler malentendus de franches oppositions ou de vouloir atténuer des divergences de vues en estompant les arêtes vives des principes (1).

J. CREUSEN, S. I.

(1) L'auteur de ces pages croit avoir lu à peu près tout ce qui a été publié dans les récentes controverses sur cette matière. Étant donné le but de cet article, il n'a pas cru devoir le surcharger de citations.