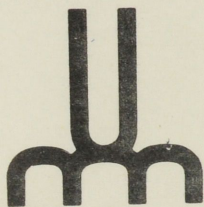


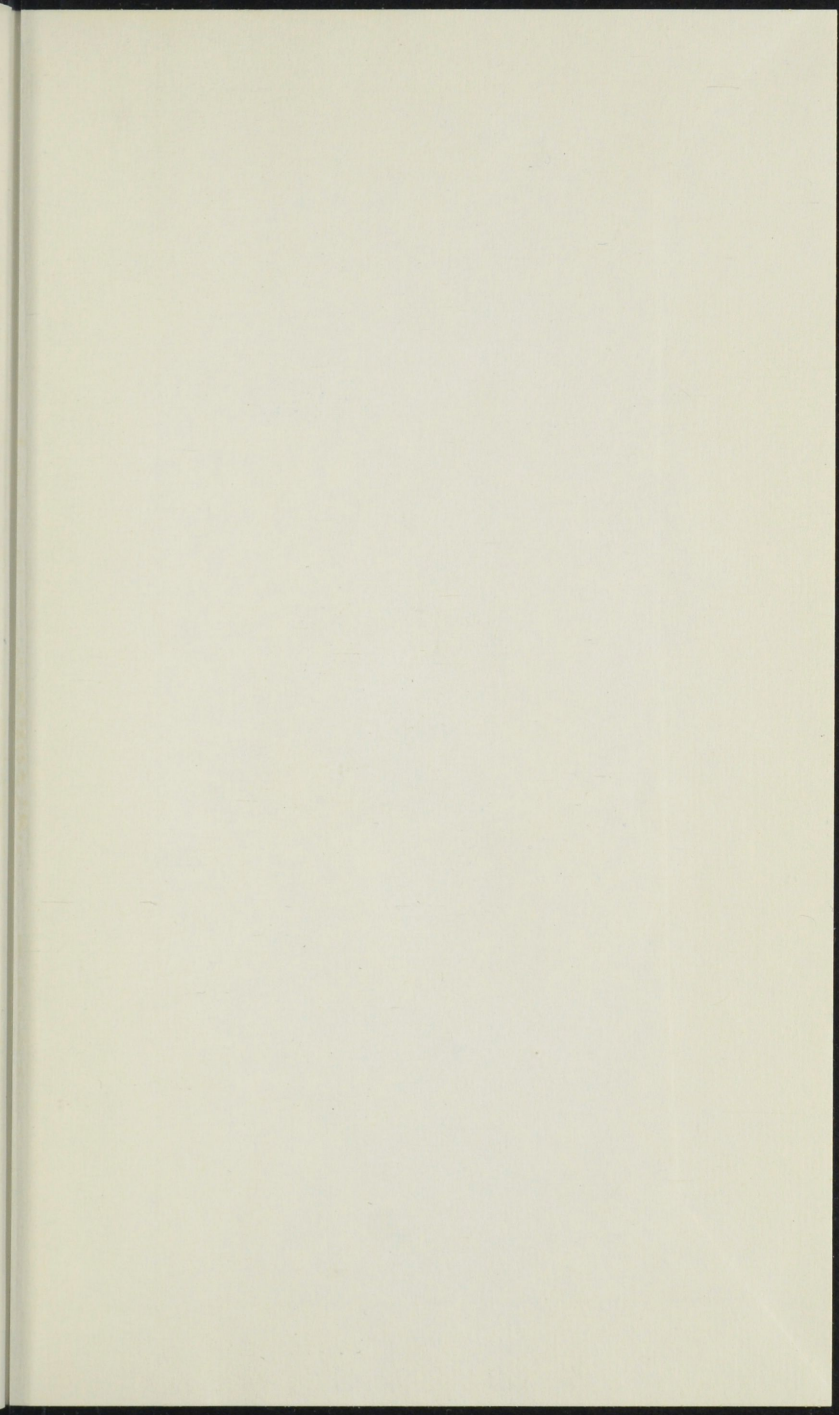
DEPOT SHS

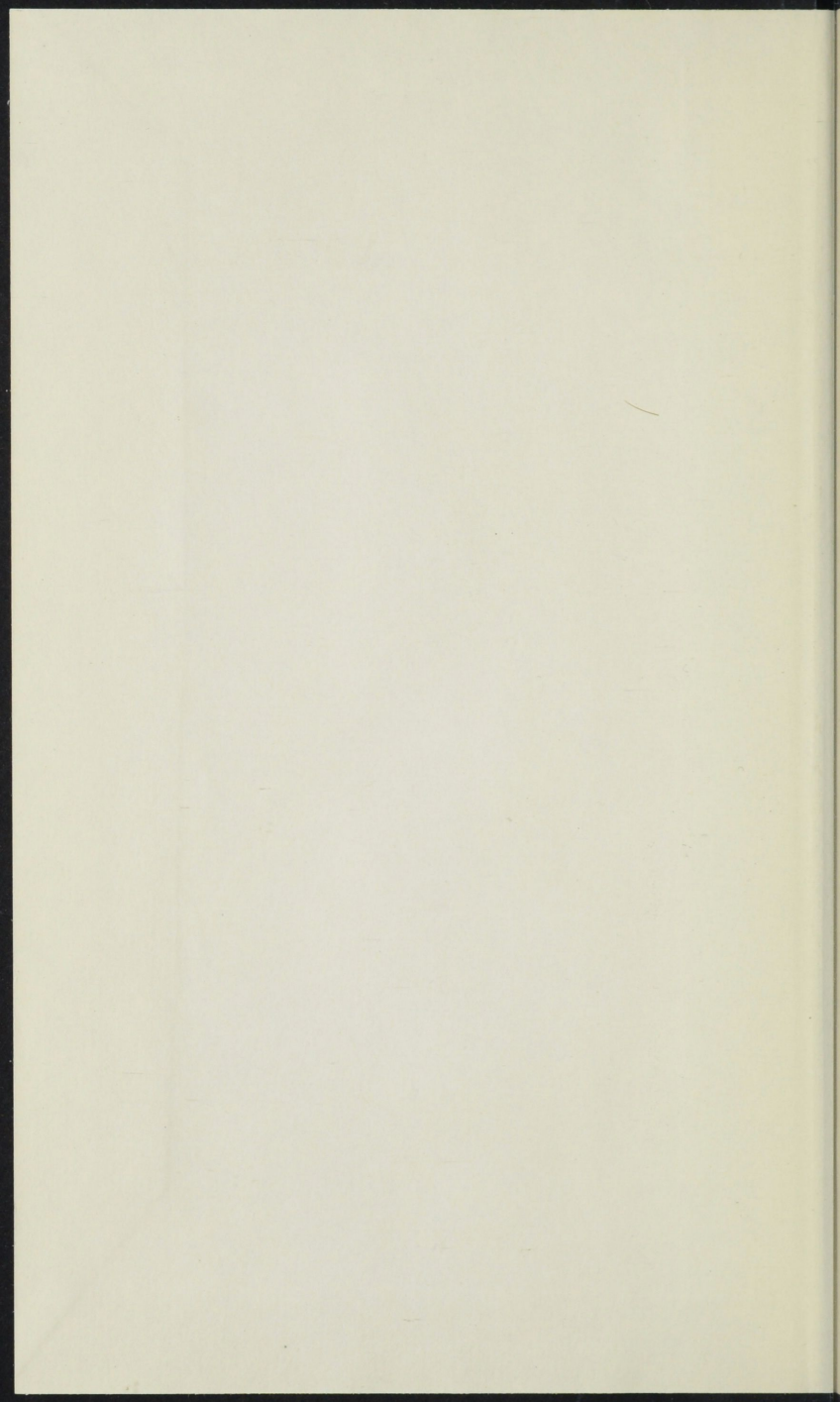


UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

DEPOT SHS

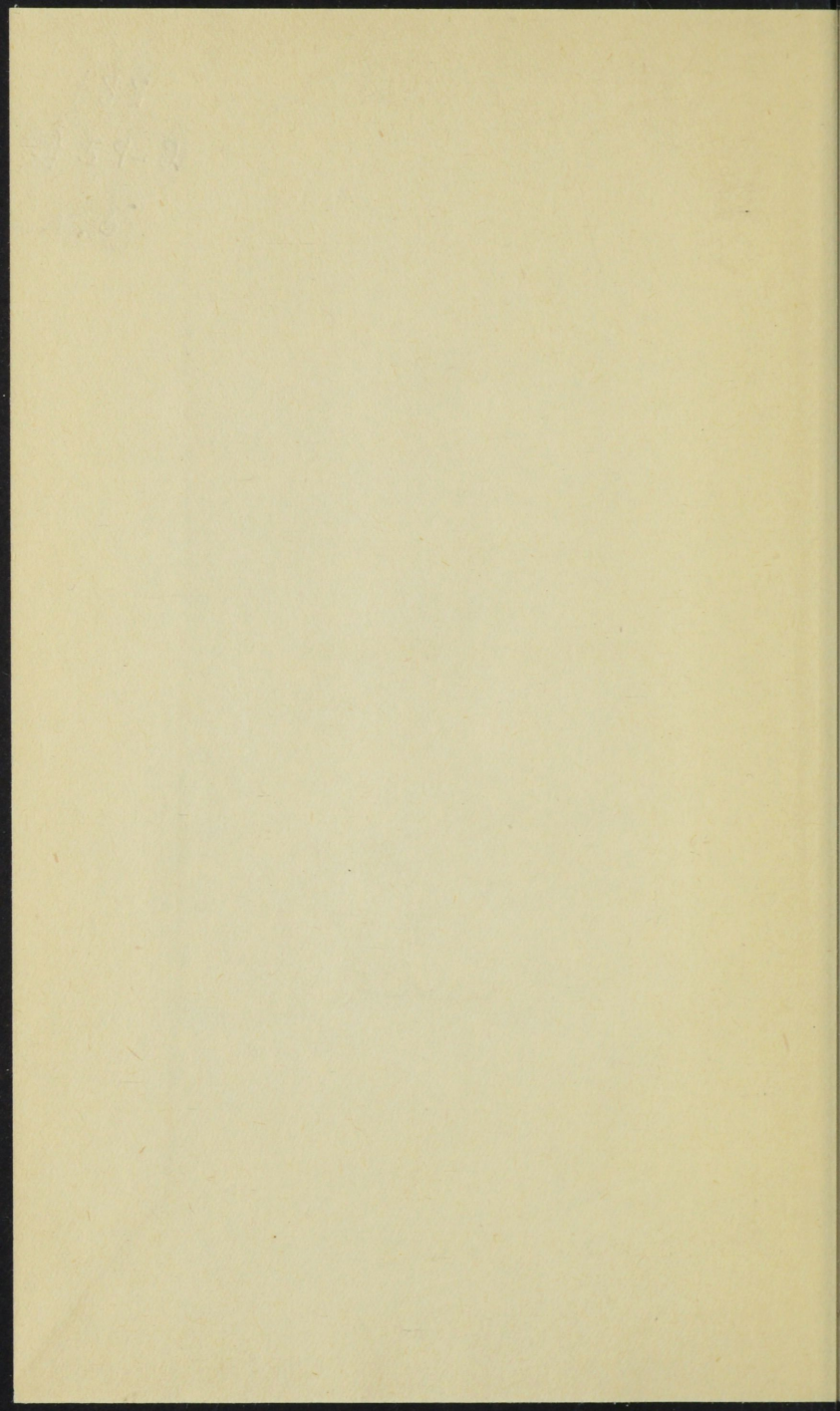
BIBLIOTHÈQUE  
THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE





1119-27<sup>②</sup>

1119-27  
Vol Mod A-3



à Mgr O. Mauraull, P.S.S.

recteur de l'Université de Montréal

en respectueux hommage

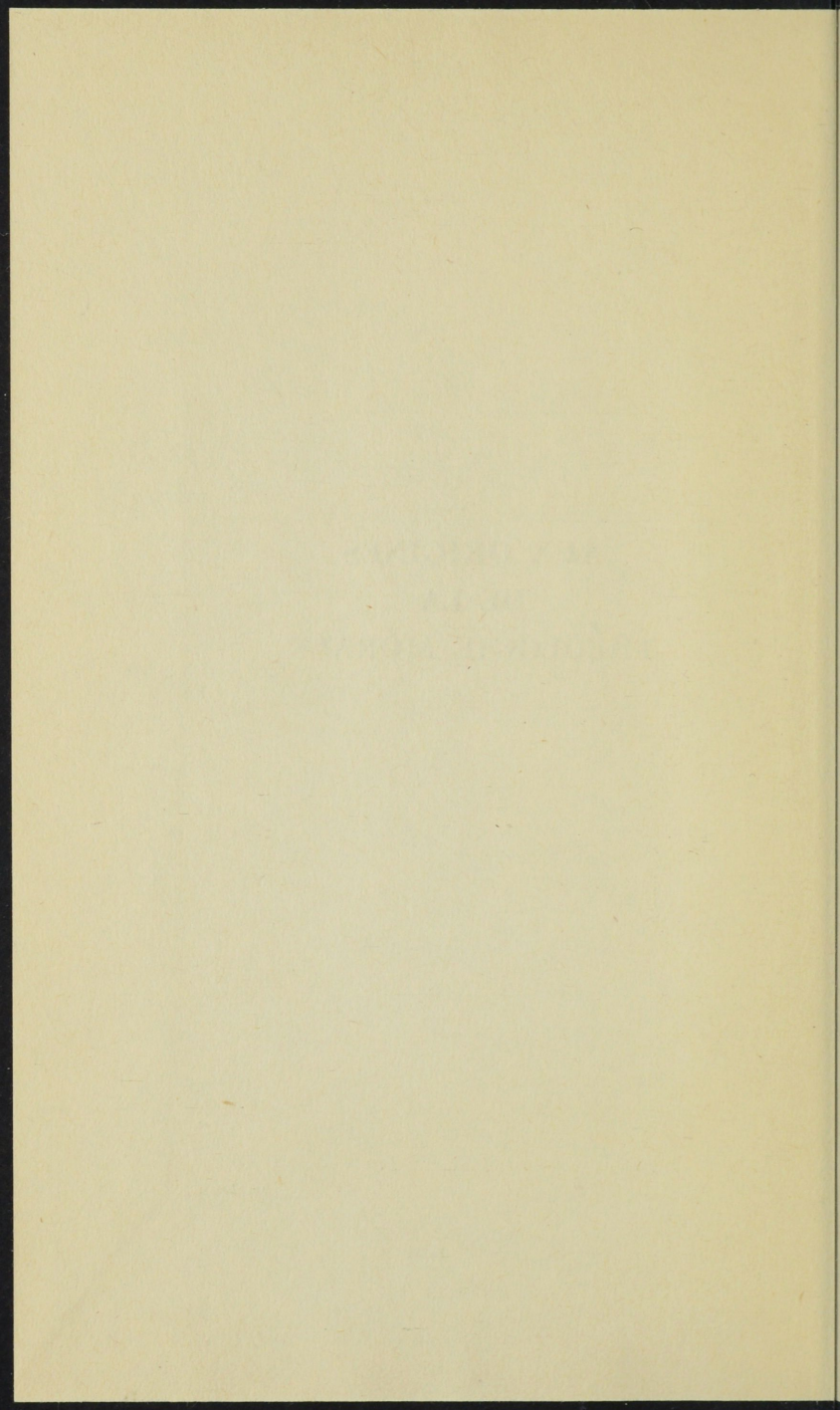
J. Th. Demary  
o.p.

**AUX ORIGINES  
DE LA  
THÉOLOGIE MORALE**

189

I 59-2

N. 5





Conférence Albert-le-Grand, 1951

**AUX ORIGINES  
DE LA  
THÉOLOGIE MORALE**

PAR

THOMAS DEMAN, O.P.

*Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)*

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES  
831, av. Rockland  
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN  
6, Place de la Sorbonne  
Paris

1951

NIHIL OBSTAT :

fr. Louis LACHANCE, O.P.

Maitre en théologie

fr. Th.-André AUDET, O.P.

Lecteur en théologie

IMPRIMI POTEST :

fr. Gérard M. PARÉ, O.P.

Provincial

IMPRIMATUR :

Marianopoli, die 7a mensis Octobris

1951

Albertus VALOIS, Vicarius generalis

*Copyright, 1951*

*Par l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand  
de l'Université de Montréal*

## LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'Études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son Patron par une séance académique où un Maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Cette conférence publique a lieu, chaque année, à l'Université de Montréal, vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Les conférences Albert-le-Grand ont déjà offert au public quatre textes de toute première importance, dont voici les titres :

Conférence 1947: *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, par Monsieur Étienne GILSON, docteur en philosophie, docteur ès lettres, docteur en littérature, membre de l'Académie française, professeur au Collège de France, directeur des études au Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto).

Conférence 1948: *Nominalisme au XIVe siècle*, par Monsieur Paul VIGNAUX, agrégé de philosophie de l'Université de France, directeur d'études à l'École des Hautes Études (Paris).

Conférence 1949: *L'Odyssee de la métaphysique*, par le T. R. P. Louis-Marie RÉGIS, O.P., lecteur en théologie (Le Saulchoir), docteur en philosophie (Montréal), directeur de l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand.

Conférence 1950: *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, par Monsieur Henri-Irénée MARROU, agrégé d'histoire et docteur ès lettres de l'Université de France, professeur à la Sorbonne.

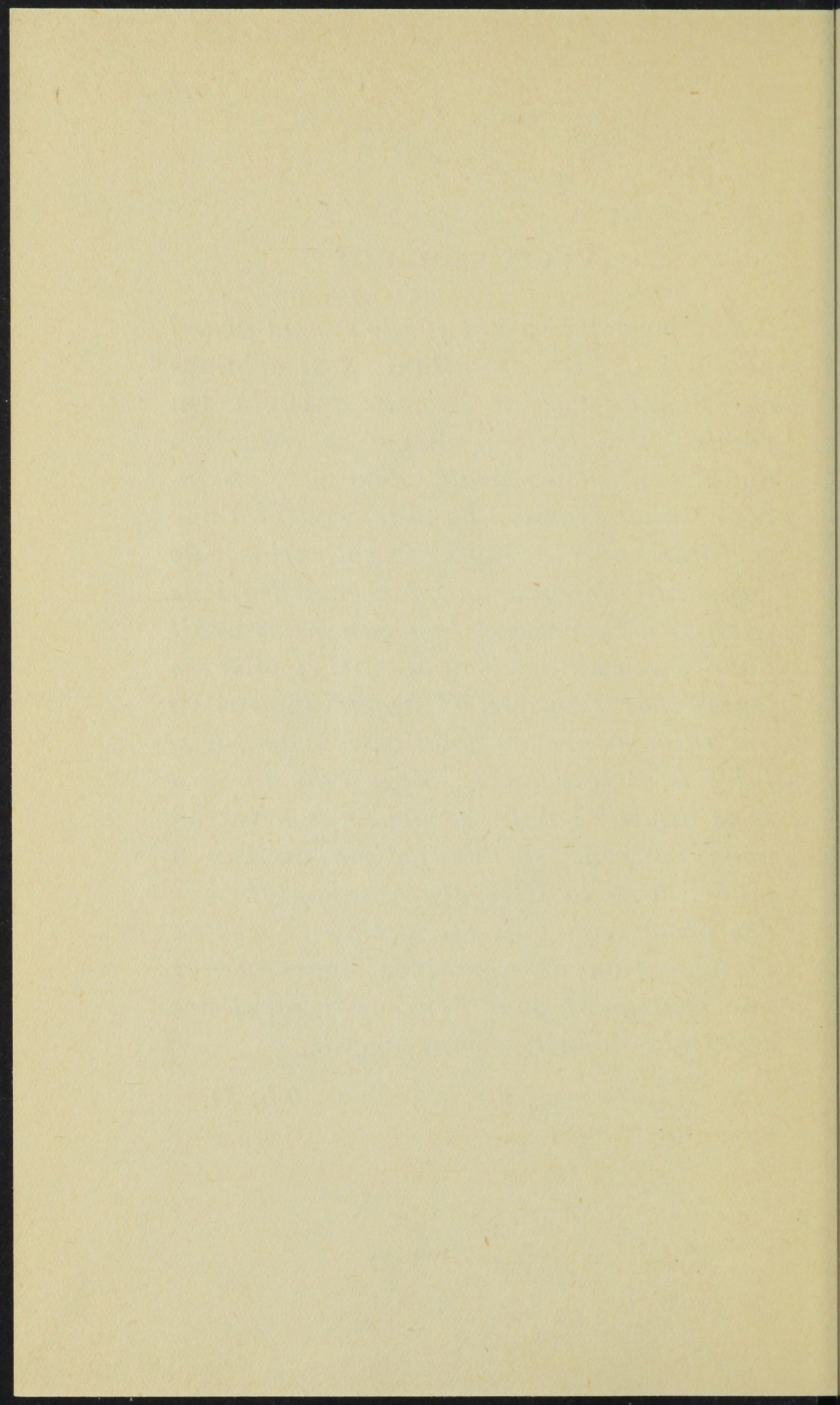
A ces quatre volumes déjà parus, nous sommes heureux de pouvoir en ajouter un cinquième, sous le titre suivant:

Conférence 1951: *Aux origines de la théologie morale*, par le T. R. P. Thomas DEMAN, O.P., maître en Sacrée Théologie, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

## Avertissement

*L'exposé qui suit se fonde sur un grand nombre de textes allant des origines chrétiennes à saint Thomas d'Aquin. On voudra bien le lire comme la rédaction d'une conférence orale, démunie, en faveur du mouvement dans le récit et d'une certaine pureté dans l'explication, de l'appareil encombrant des justifications positives. Le présent fascicule ne pouvait guère contenir la documentation mise en œuvre par l'auteur. Il appartiendrait à un autre genre de publication de satisfaire à cette requête. Mais l'on agréera sans difficulté notre étude dans l'état où nous l'offrons si l'on estime qu'il y a place, dans la littérature savante, pour des programmes de recherches en vue de l'exploration de domaines nouveaux et non seulement pour l'enregistrement des résultats définitivement acquis.*

*Th. D.*



## Aux origines de la théologie morale

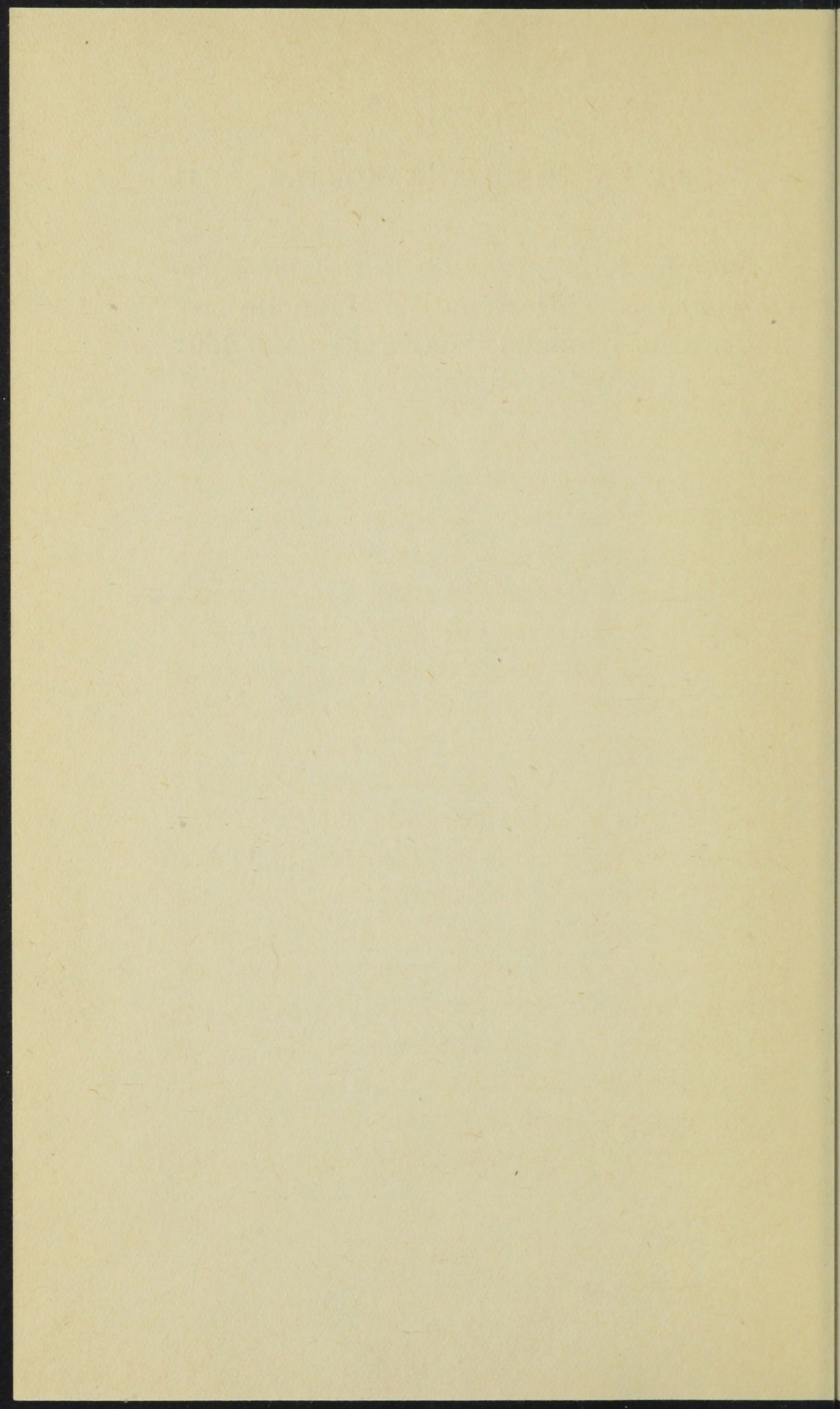
### I

Nous sommes faits à l'idée de théologie morale. Si même nous écartons de notre esprit la forme particulière qu'elle a prise au cours des temps modernes pour nous reporter à l'insigne monument qu'est la seconde partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, nous ne sommes pas plus surpris de son existence que de celle de la théologie en général. N'est-elle pas de cette science une partie intégrante et nécessaire? On a beaucoup étudié de nos jours la nature de la théologie et l'on s'est intéressé à la constitution progressive de ce type de connaissance au long de l'histoire chrétienne; il n'apparaît pas cependant que l'on ait pris encore en spéciale considération la partie morale de la théologie, comme si elle s'était définie de la même

manière et selon le même rythme que la partie dogmatique ou spéculative. Il est certain néanmoins que la théologie morale pose un problème distinct à l'intérieur de la science théologique. Elle ne s'est point constituée du même pas que le reste. Et il y avait des raisons pour qu'il en fût ainsi. Je consacrerai la présente conférence à l'investigation sommaire des origines propres de la théologie morale. Sous ce dernier terme, entendons l'état scientifique de la connaissance des mœurs chrétiennes. Comme la théologie en général a rang de science, selon la forte et rigoureuse signification du mot, ainsi la partie morale de cet ensemble doctrinal finit-elle par atteindre à la même dignité — mais au terme de quel enfantement ! Informés de cette histoire, il ne se peut que bien des choses ne s'éclaircissent à nos yeux et notamment que nous ne discernions, avec une admiration renouvelée, la singulière contribution fournie à la connaissance chrétienne, dans le moment où cet événement était devenu pos-



sible, par le créateur de la *Somme théologique*, à l'intérieur de laquelle les mœurs de l'homme trouvèrent enfin leur place et leur intelligibilité.



## II

Loin que les mœurs de l'homme donnent lieu à théologie, des causes se relèvent, aux premiers siècles de l'histoire chrétienne, en vertu desquelles bien plutôt elles demeurent soustraites à cette entreprise de connaissance. La religion nouvelle porte avec soi une exigence morale; l'on n'est point chrétien si l'on ne vit et n'agit d'une certaine manière. Mais l'urgence même de ce devoir se tourne contre son élaboration scientifique. Il tombe sous un code de prescriptions déterminées, à la façon de la *Didachè*; il relève de l'exhortation pastorale à laquelle se consacrent, tant dans leurs écrits que dans leurs prédications, un évêque africain comme saint Cyprien ou un évêque oriental comme saint Jean Chrysostome. Moralistes, ils le sont, ces maîtres chrétiens, mais au titre d'hommes d'action ou de gouvernement, non de

théologiens. Leurs propos sont engagés dans le temps et les circonstances particulières où ils interviennent, peu ouverts en revanche aux considérations générales et relatives à l'homme comme tel. Bien plus, ils sont enclins à mettre en opposition le connaître et l'agir : car c'est de résultats et de réforme qu'ils sont préoccupés ; et sachant que les païens ont philosophé des vertus, volontiers ils veraient dans la science morale un trait du paganisme, à quoi se substitue chez les chrétiens le soin de l'efficacité. D'où certaine note anti-intellectualiste que laissent paraître les productions de ce temps. Il n'est pas à attendre que l'aspiration spéciale à la perfection s'accompagne d'un plus grand empressement à connaître : une littérature considérable naît assurément de là ; mais elle se fonde sur des expériences et des exemples, elle se résume en des règles monastiques, elle ne s'embarrasse ni de démonstrations ni de définitions. Dans la mesure où l'intelligence risque d'être principe d'excellence

et d'orgueil, l'ascétisme se plaît au contraire à la rabaisser, du moins en sa fonction scientifique : car s'il n'est contraire ni à la discrétion ni à la contemplation, il surmonte malaisément la méfiance envers un type de connaissance où les païens avaient été les maîtres.

Les mœurs ne sont qu'une part de la vie chrétienne. L'autre s'appelle la foi. Or, la recherche intellectuelle dans le christianisme s'est appliquée d'emblée aux vérités à croire, imprimant de ce chef à la théologie une direction où ne devaient pas de sitôt être compensés les effets ci-dessus décrits. Établissons brièvement cette nouvelle considération. Nul ne met en doute que la pensée chrétienne ne se soit montrée active dès les premières générations. Quelque opposition qu'on enregistre de la part de certains auteurs ou de certains milieux à l'égard de la recherche intellectuelle, les nécessités de l'Église comme la structure du christianisme ont été les plus fortes.

L'objet de la foi s'est articulé dans les symboles. Les symboles sont devenus la matière des explications par le moyen desquelles les candidats furent introduits dans la communauté chrétienne et les fidèles défendus contre les fausses doctrines. D'où les *Catéchèses*, où se reconnaît à bon droit, parmi les divers genres de l'ancienne littérature chrétienne, la forme primitive de la théologie. Or, il n'est point directement question des mœurs dans les symboles. La dichotomie encore usuelle parmi nous de la foi et des mœurs, dont l'origine doit être recherchée dans une haute antiquité, est propre à nous faire comprendre que, portant sur les vérités à croire, l'effort doctrinal des plus anciens penseurs chrétiens ait laissé échapper la morale, celle-ci étant soumise, comme il a été dit, à des interventions d'une autre nature. Les grands conciles œcuméniques à leur tour, où s'exprime le travail de l'intelligence de la foi dans l'Église, ne concernent-ils pas les vérités que nous appelons dogmati-

ques, avant tout le mystère de la Trinité et celui de l'Incarnation? Il n'est aucune de leurs décisions solennelles qui porte formellement sur la conduite de la vie chrétienne. On ne saurait exagérer l'importance du fait que nous signalons en ce qui regarde le développement futur de la théologie. Longtemps celle-ci restera référée au contenu de la foi et gardera la trace de ses origines proprement dogmatiques. Elle n'est point morale par naissance. Elle est même ainsi faite qu'elle n'est point préparée à le devenir : aussi toute sorte de péripéties seront-elles nécessaires pour qu'on aboutisse à la distinction des deux parties de la science sacrée, devant laquelle nous restons aujourd'hui sans surprise.

Que la théologie néanmoins ait fini par devenir morale, je ne nierai point qu'une certaine promesse n'en soit contenue dans la période initiale qui tombe présentement sous notre examen : car il n'est pas à attendre que la situation soit simple

et les tendances uniformes. Des traits tout d'abord se remarquent chez les auteurs peu soucieux de spéculation. L'épître de saint Clément de Rome est, dans sa première partie, principalement morale, nous offrant l'exemple d'une exhortation aux vertus toute inspirée de l'Écriture sainte. Indice de ce que sera la méthode propre de la science morale élevée au rang de théologie. Le Pasteur d'Hermas dirige l'attention sur la pénitence et son rôle en vie chrétienne. Annonce d'un problème original dont devra traiter une science morale constituée comme toute différente de la philosophie. Maints écrivains s'occupent de la virginité, du martyre, de la prière, à moins qu'ils ne dissertent de cas de conscience dont le milieu païen imposait les données aux fidèles. Mise en circulation de thèmes nouveaux dont l'élaboration définitive relèvera d'une science morale pénétrée de l'esprit chrétien. Ne nous étonnons point si la théologie morale érigée en sa forme scientifique demeure tributaire sous nos



yeux d'écrits et de noms de beaucoup antérieurs à son avènement : elle en dépend en effet, si même elle a porté l'exigence de la connaissance au degré extrême que l'on n'eût point soupçonné dans les commencements. Chez les auteurs soucieux de doctrine, nous devons à plus forte raison observer les premiers linéaments du monument futur. Clément d'Alexandrie, dans la synthèse proprement théologique dont il fit l'essai, n'évite point d'introduire des éléments spirituels et moraux : ils ne sont pas dans son œuvre comme des corps étrangers ; bien plutôt sont-ils appelés par le mouvement d'une recherche dirigée sur le mystère de Dieu et du salut. Mais significatif surtout est le cas d'Origène. Il accomplit dans le *Peri Archon* l'œuvre organique dont son prédécesseur n'avait encore livré que l'ébauche. Ce traité largement développé suit derechef l'ordre des symboles de foi, dont nous avons dit qu'ils commandent originairement l'effort de la spéculation chrétienne. Mais voici qu'il

comprend un troisième livre consacré au libre arbitre et au péché. Première introduction d'une partie morale nettement définie à l'intérieur de la synthèse dogmatique. La manière est remarquable dont Origène opère ce rattachement : car il étudie le libre arbitre à l'occasion de l'article de foi relatif au jugement dernier, pour la raison, explique-t-il, que nul n'est légitimement jugé s'il n'est doué de liberté. Dans la somme latine où Lactance a tenté à sa façon de contenir la matière chrétienne, relevons, outre l'étude suggestive des vertus, l'exaltation de la nouvelle morale conciliée avec la fidélité aux arguments et sentences de la philosophie. Si même l'auteur des *Divinæ Institutiones* est moins un théologien qu'un apologiste, et dont la casuistique n'est pas toujours sûre, cette direction de son effort prépare les conditions à l'établissement d'un savoir moral à la fois chrétien et hardiment rationnel.

Selon quelles voies, de la situation jusqu'ici décrite, passera-t-on à la théolo-

gie morale dûment constituée? Trois noms doivent être cités d'abord, pour la part importante qu'ils ont prise à ce mouvement. N'attendons pas qu'ils l'aient favorisé sans réserve: ni saint Ambroise, ni saint Augustin ni saint Grégoire le Grand ne correspondent encore de tout point aux exigences d'une science théologique des mœurs chrétiennes; en chacun d'eux se retrouvera bien plutôt quelque chose de la complexité que nous venons de représenter. Ils ont contribué néanmoins à l'œuvre dont l'achèvement devait leur être de beaucoup postérieur. C'est pourquoi il vaut la peine de les considérer distinctement.

Le traité *De officiis ministrorum* s'impose le premier à notre attention. Comme guide et soutien de son exposé moral, un évêque chrétien adopte cette fois l'ouvrage d'un gentil. Si rattachée que soit cette entreprise à des tentatives antérieures, on n'avait pas encore tranché d'une telle manière péremptoire, et pour

ainsi dire par le fait, le problème du rapport entre l'antiquité païenne et le christianisme. Même sur le point des mœurs, où il pouvait sembler que la différence des deux civilisations fût sans remède, voici que la religion nouvelle se fait systématiquement tributaire des doctrines profanes. Car nous voyons saint Ambroise prendre de Cicéron les notions fondamentales définissant la moralité; les vertus, dont il respecte les noms; des règles de conduite et la solution de maints cas de conscience. Événement considérable, en ce qu'il traduit à sa manière et sur le plan de la vie morale cet accord de la raison et de la foi qui est l'âme de la théologie. La perfection où s'était élevée l'éthique des Grecs et des Romains lui a valu sans doute l'honneur qu'elle reçoit présentement; mais la pensée chrétienne en retire pour sa part un bénéfice que les futurs développements permettront d'apprécier, soit en ce qui regarde le contenu de la doctrine, soit en ce qui concerne sa forme rationnelle.

Pour saint Ambroise, et à ne considérer que son attitude personnelle, il affiche curieusement envers son modèle, et dans le moment même où il le dépouille, un dédain singulier. Nous en serions choqués si telle n'était la manière dans la littérature apologétique des premiers siècles. En réalité, l'écrivain chrétien cherche à faire valoir l'excellence et la supériorité de la morale dont il est le représentant. Et cette caractéristique du nouveau *De officiis* n'est pas moins intéressante que la précédente : car il est sûr que la théologie morale n'aurait aucune raison d'être comme savoir distinct de la philosophie morale, si la vie des chrétiens ne consistait qu'à reprendre ce qu'il y eut de meilleur dans l'antiquité. Mais selon quelles voies l'évêque de Milan entreprend-il d'exalter l'originalité de sa doctrine ? Pour une part, avouons-le, il se montre maladroit. Il entend à tout prix retrouver dans l'Écriture, mais plus beaux et plus accomplis, les exemples de vertus que louait Cicéron ; on n'ose as-

surer que le procédé soit à tout coup efficace et que les personnages bibliques invoqués correspondent véritablement, selon l'histoire, à la signification que le pieux auteur leur attribue. Ou bien il soutient, selon le système mis à la mode par Philon, que les prophètes hébreux sont plus anciens que les philosophes grecs, en sorte que les vérités ou les préceptes dont ces derniers se sont faits les hérauts bruyants ont été dérobés de la Bible. Leur morale, par conséquent, ne serait encore que la nôtre. Mais il n'est plus personne parmi nous pour tenter de sauver à ce prix l'originalité des doctrines chrétiennes; et saint Augustin déjà, qui approuvait dans le deuxième livre *De doctrina christiana* la solution de saint Ambroise, émet dans la *Cité de Dieu* des doutes sur la validité de cet argument. Ou bien l'écrivain chrétien découvre dans des textes de la Bible les notions mêmes d'*officium*, de *decorum*, d'*honestum* selon lesquelles Cicéron avait organisé sa matière morale; mais il n'est

guère difficile sur le chapitre des rapprochements et la démonstration s'écroule dès qu'on dépasse les pures rencontres de mots. Ou bien enfin saint Ambroise dénonce la distance entre la conduite morale louée par les philosophes et celle qui désormais convient aux chrétiens : opération délicate, où il est permis de penser, à la lumière des solutions qui devaient prévaloir dans la théologie classique, que notre auteur force quelquefois les choses et s'indigne devant des attitudes restées entièrement légitimes. La part de maladresse, on le voit, n'est pas légère dans la tentative que nous examinons. Sans doute n'était-il pas si facile de définir la nouveauté de la morale chrétienne, au nom de laquelle devait se constituer un savoir original. La qualité même de la philosophie païenne, telle que la représentait Cicéron en son ouvrage, le tact, la noblesse, la sûreté dont il fait preuve, ont été l'une des causes qui rendirent si laborieux l'établissement de la théologie morale.

Hâtons-nous de dire que pour une autre part néanmoins saint Ambroise fournit des indications valables. Il ne se trompe pas lorsque, assumant le précepte évangélique du pardon, il tient que l'exigence chrétienne dépasse à ce sujet la règle des philosophes. Il corrige d'une manière significative la préférence accordée par Cicéron à l'action et au service de la communauté sur la pure connaissance contemplative : non, dit l'évêque, la sagesse est première. Il comprend celle-ci comme signifiant la foi — où l'homme fait à Dieu l'hommage de son esprit : car on ne se tournera vers le prochain pour le secourir qu'après avoir rendu à Dieu le culte qui lui est dû. La justice humaine s'écroule, qui n'est point fondée sur cette sagesse. Cicéron ne méconnaissait pas le devoir religieux : mais tandis qu'il l'incluait dans le service de la communauté, saint Ambroise en fait le devoir primordial et qui subsiste par lui-même. Primat de Dieu en somme : n'est-ce pas l'annonce d'une doctrine morale à laquelle con-



vienne proprement le nom de théologie? Semblablement, la dignité de l'homme dont l'auteur païen faisait le moteur de la vertu et qu'il définissait selon la raison se prend, chez l'écrivain chrétien, de la connaissance de Dieu et de sa providence, plus spécialement de la pensée du souverain juge au tribunal de qui toute créature doit comparaître: « Nihil est enim quod magis proficiat ad vitam honestam quam ut credamus eum iudicem futurum, quem et occulta non fallant et indecora offendant et honesta delectent » (I, 124). C'est par l'inspiration, on le voit, plutôt même que par le contenu, que la vie morale est appelée à se transformer dans le christianisme. Dieu de toute manière règne sur elle. La substitution de la vie éternelle à la vie heureuse et l'érection de la destinée céleste en règle de l'honnête signalent en d'autres termes la même nouveauté: « Non superfluum igitur, écrit-il au début de son ouvrage, *scriptionis nostræ est opus, quia officium diversa æstimamus regula atque*

illi æstimaverunt » (I, 29). On passe naturellement de là à une conception des vertus où le théologien d'aujourd'hui reconnaît comme l'ébauche ou le premier essai de ce qui s'est appelé plus tard la vertu infuse : ni la fidélité en effet ni la force ne restent chez saint Ambroise ce qu'elles étaient chez Cicéron ; la marque chrétienne est sur elles, car elles sont engagées désormais dans un ordre de réalités où la cité terrestre est dépassée. Une science morale est à créer qui rende entièrement raison de ces innovations-là. Elle s'autorisera de l'Écriture, et le mérite de saint Ambroise demeure d'avoir voulu soumettre les découvertes rationnelles au contrôle de la révélation : il faudra seulement se montrer plus avisé que lui dans l'emploi de cette méthode et arguer moins des exemples que des vérités didactiquement exprimées ; du même coup le Nouveau Testament obtiendra une place que l'on s'étonne de voir si mesurée chez notre auteur, à l'avantage de l'Ancien.

Pour évaluer la distance où nous demeurons, avec l'ouvrage du grand évêque, par rapport à la morale scientifiquement constituée, il faudrait maintenant relever les déclarations qu'il contient relatives à la connaissance des choses morales. Elles ne sont guère encourageantes. On dirait qu'aux yeux de l'auteur le soin de connaître fait tort à celui de bien vivre : car les païens ont autant failli dans le second qu'ils ont excellé dans le premier. Si même ils appliquèrent leur esprit aux choses de l'homme et connurent en quoi le bien consiste, ils nous laissent démunis pour l'accomplir. Ils ont la raison pour eux ; mais l'on ne provoque pas les hommes aux grands exploits moraux avec des maximes raisonnables. Pour son compte saint Ambroise, à qui n'échappe pas l'imparfaite composition de son traité, loin de s'en excuser, prend prétexte de sa défaillance pour proclamer qu'il n'a cure de procéder selon les règles de l'art ; il cherche non à expliquer mais à entraîner ; il propose des

exemples, il n'entre pas dans les disputes. Contre la technicité, il opte pour un style populaire. La simplicité de l'Écriture n'a-t-elle pas mieux tranché les problèmes que les circonlocutions des philosophes? Bref, en ce qui concerne l'élaboration scientifique de la doctrine chrétienne des mœurs, saint Ambroise témoigne plutôt d'un refus. On ne passera à la théologie morale qu'à la condition d'avoir surmonté la méfiance exprimée en ces termes et compris l'éminence du savoir là même où il importe avant tout de vouloir et d'agir.

L'œuvre considérable de saint Augustin prête à des réflexions variées sur le sujet qui nous occupe. Qu'il ait fourni à la future théologie morale une somme de matériaux incomparable, nul ne le met en doute. Il demeure à jamais le docteur du péché originel et de la grâce, deux pièces maîtresses de la connaissance chrétienne de l'homme. Il poursuivit et étendit la discussion des problèmes

moraux particuliers, que nombre d'écrivains chrétiens avaient entreprise avant lui, témoignant dans ce domaine encore d'une maîtrise qui devait garantir la pérennité de ses conclusions. Au temps où la théologie morale se sera constituée en science, elle ne pourra le plus souvent que retenir les enseignements de saint Augustin et se confesser tributaire des solutions élaborées par son génie. Nous devons moins observer cependant le contenu de cette œuvre que les principes de méthode dont elle s'inspire : à ce titre, saint Augustin apparaît à la fois comme engagé dans les idées de son temps, telles que l'histoire jusqu'ici conduite nous les a fait connaître, mais aussi comme créant et inaugurant des positions que l'avenir devait consacrer.

Il a lui aussi commenté, et en maintes occasions, le symbole de la foi, article par article, traitant ce texte comme le fondement assuré de l'explication doctrinale en christianisme. Signalons seule-

ment dans le *De fide et symbolo* (393) la distinction consciente du *credere* et de l'*intelligere*, qui situe définitivement ce qu'on appellera la théologie à l'intérieur de la pensée chrétienne. Il n'ignore certes pas que les bonnes mœurs sont une part inaliénable du christianisme; mais il parle quelquefois comme si elles devaient procéder naturellement de la foi bien comprise, sans requérir une explication propre. Et elles ont pour effet, estime-t-il, en purifiant le cœur, de préparer l'homme à cette parfaite connaissance qui sera dans la patrie la consommation de la foi. Elles disposent en somme à la théologie du ciel mais elles ne supposent pas une spéciale théologie sur la terre. L'opuscule que nous venons de citer se termine sur cette conclusion, dont le mouvement est repris quelques années plus tard (396-397) au cours de l'écrit *De agone christiano*. Avec le traité *De catechizandis rudibus* (405), un premier argument apparaît en faveur de l'exposition distincte de la morale chré-

tienne. Si l'enseignement à donner au candidat doit consister d'abord dans le récit ordonné et interprété de l'histoire biblique, une place cependant y est ménagée, non pas précisément à la doctrine morale, mais à l'exhortation : la pensée de saint Augustin est que le futur chrétien doit être prémuni contre l'exemple des fidèles de mauvaise conduite, et il veut à cette fin que les règles essentielles de l'honnêteté chrétienne soient comprises dans l'initiation catéchétique : « Simul etiam præcepta breviter et decenter commemorentur christiænæ atque honestæ conversationis » (*De cat. rud.*, 7, 11). Le souci de surmonter un scandale inspire cette pédagogie. Celui de dissiper une erreur conduit plus tard le même Docteur à soumettre les mœurs non plus seulement à l'exhortation mais à un certain traitement intellectuel, comme en témoigne l'écrit *De fide et operibus* (413). Plusieurs en effet prétendaient faire entre la foi et les œuvres une telle différence que seule la première

serait indispensable au salut; à leur gré, le fidèle de vie corrompue serait encore sauvé, quoique à travers le feu. Cette position ne pouvait que provoquer un sursaut de la pensée catholique en faveur des œuvres, conformément à l'insistance déjà visible chez Origène. Saint Augustin marque de ce chef la nécessité d'instruire le catéchumène des mœurs en même temps que de la foi; les deux vont ensemble: « Quia et qui credit Deo debet facere quod præcepit Deus, et qui propterea facit quia præcepit Deus, necesse est ut credat Deo » (*De fide et op.*, 13, 20). Toute autre maxime serait une interprétation vicieuse de la justification par la foi. Et la moitié de la doctrine chrétienne serait négligée si l'on se contentait d'éclairer le candidat au baptême sur les vérités qu'il doit croire. Nous observons à ce point le même effet salutaire d'une fausse opinion sur le développement de la doctrine morale à l'intérieur du christianisme, qu'ont toujours obtenu les hérésies à l'égard du dévelop-



pement dogmatique. Il est capital que l'initiation chrétienne désormais doive compter un enseignement moral concurremment avec l'explication des articles de foi. Ce traité de saint Augustin représente, n'en doutons pas, l'une des étapes décisives sur la voie qui mène à la théologie morale. Avec quelle netteté n'est point exprimée, un peu plus tard, dans l'opuscule *De bono viduitatis* (414), la distinction de l'exhortation et de la doctrine en matière morale ! Celle-là, nous est-il dit, stimule l'amour du bien ; mais celle-ci donne la connaissance des actions à faire. Le développement cette fois est tout entier construit sur la division ainsi énoncée, l'exhortation ne trouvant place qu'à la suite de la doctrine et comme son application. Et quant à la connaissance des choses morales, l'auteur la tire expressément de l'Écriture, qui n'est donc point seulement le document de la foi, mais encore le code de la conduite chrétienne.

Que nos observations rejoignent l'une des lignes certaines selon lesquelles s'est constitué peu à peu le système de la pensée augustinienne, l'*Enchiridion* est bien propre à nous le persuader de surcroît. Composé vers 420-421, il a toujours été considéré comme l'expression particulièrement fidèle de la synthèse théologique de son auteur. Or, se rattachant aux antiques expositions du symbole de la foi, quoique sous la forme historique adoptée déjà dans le *De Catechizandis rudibus*, il offre le trait remarquable de conjoindre organiquement à cet ensemble la considération morale. Non seulement en effet des éléments interviennent, à propos du plan divin de la rédemption, qui concernent la conduite et la destinée de l'homme, mais à la foi se trouvent réunies, comme définissant la matière à traiter, l'espérance et la charité. S'il est nécessaire au chrétien de croire, il l'est aussi de prier; et les deux vertus nommées correspondent à cette nécessité comme la foi à la première. Elles ont leur

charte dans l'oraison dominicale, comme la foi à la sienne dans le symbole. Où saint Augustin trahit le dessein d'un traité recouvrant la totalité des exigences chrétiennes, d'autant plus significatif que son correspondant Laurent ne souhaitait encore être informé que de la foi; l'adjonction de l'espérance et de la charité procède de la seule initiative de l'auteur. Entre les trois vertus, saint Augustin perçoit un ordre de génération, de telle sorte que la foi certes demeure primordiale, mais d'elle se distinguent l'espérance et la charité; et comme elles ont leur raison d'être propre, comment aussi ne donneraient-elles pas lieu à investigation spéciale? On est d'autant plus amené à le penser que la charité mesure la bonté de l'homme, et c'est-à-dire définit une valeur que ni la foi ni l'espérance ne parviennent à constituer. A cette vertu suprême s'ordonnent les préceptes et les conseils — tandis que l'oraison dominicale tout entière a été en cours de route attribuée à l'espérance:

mais il ne s'ensuivra pas, on le voit, que la charité soit privée de la documentation qui permette de l'explorer et de l'analyser. Livre de la foi, de l'espérance, de la charité, selon le titre que son auteur en vient à lui donner, l'*Enchiridion*, s'il ne correspond encore qu'imparfaitement au dessein qui l'inspire, marque du moins l'expresse intention de développer la connaissance chrétienne dans le sens exactement que retiendra la théologie morale. Au terme de la série dont nous avons suivi la progression, on ne peut estimer assez haut le rang occupé par cet ouvrage dans l'histoire du savoir théologique.

Mais au génie de saint Augustin, la discipline dont nous traitons doit en outre les linéaments principaux de son organisation interne. La distinction en effet, au premier livre *De doctrina christiana*, des *res quibus fruimur* et des *res quibus utimur*, définit la structure essentielle de la théologie morale. Dieu d'une

part comme la fin dont on jouit, les créatures d'autre part comme celles dont il ne faut point jouir mais user, au titre d'intermédiaires à travers lesquels se prépare la possession de Dieu. Dans cette conception, la béatitude est appelée à jouer un rôle capital. Saint Augustin ne s'est pas trompé lorsqu'il retint de la philosophie antique cette notion souveraine; la théologie morale n'aura plus à en changer, mais elle la retiendra comme le centre autour duquel s'ordonne le système des valeurs chrétiennes. En distinguant dans un autre contexte la *scientia* de la *sapientia*, et en attribuant à la première, parmi d'autres fonctions relatives aux réalités temporelles, celle de régler notre action morale, saint Augustin soulignait l'importance que prend dans la vie chrétienne la connaissance des choses non éternelles, en dehors desquelles nul n'accède à la fin bienheureuse de la vie. Connaissance dont l'Écriture fournit la règle suprême, selon l'idée que nous lisons dans la lettre *De bono vidui-*

*tatis* mais qu'énonce expressément le traité *De doctrina christiana*: car les saints livres ne nous enseignent pas seulement quelles vérités sont à croire mais aussi quels préceptes sont à observer; il faut aller jusqu'à dire que la somme de leur enseignement se ramène à la charité: on ne se trompe jamais lorsqu'on les interprète comme prescrivant l'amour souverain de Dieu et l'amour du prochain en vue de Dieu. Tel est l'ordre chrétien. La théologie morale n'aura d'autre mission que de le faire valoir et c'est l'Écriture en effet au nom de laquelle elle établira ses arguments. De saint Ambroise à saint Augustin on perçoit la différence, et quant à l'usage de l'Écriture (qui, de recueil d'exemples, devient principe de doctrine) et quant au rôle de la connaissance à l'égard de l'action. La méfiance est ici surmontée, que nous signalions à propos du premier auteur. Par rapport à la théologie définitivement constituée, remarquons seulement le fort dualisme de la science et de la sagesse selon saint

Augustin, comme s'il n'avait pu poser celle-là qu'en la tenant séparée du suprême savoir appliqué aux réalités éternelles. Un temps viendra où, sans perdre ses caractéristiques propres, la connaissance des choses morales ne fera qu'une seule science avec la connaissance des choses divines. Mais pour opérer cette unité, une réflexion épistémologique aura été nécessaire sur la lumière inspiratrice du savoir chrétien en toute son étendue, qu'il n'appartenait pas encore à saint Augustin de nous livrer.

Indiquons, pour achever de relever les mérites de l'illustre Docteur, la disposition d'accueil qu'il laisse paraître en plus d'une rencontre envers la philosophie païenne : celle-ci contient en effet, estime-t-il, des préceptes moraux très utiles au chrétien. Et remarquons l'admiration qu'il a exprimée tant à l'adresse de Socrate, philosophe de la vertu, que de Platon, auquel il attribue d'avoir mis le souverain bien dans la jouissance de

Dieu : on peut donc dire de saint Augustin qu'il platonise lorsque lui-même, comme nous l'avons vu, applique au seul objet divin l'acte du *frui* et entend la vie morale comme toute soulevée vers ce terme dernier.

On n'attendra pas de saint Grégoire le Grand qu'il ait fourni à la future théologie morale une contribution comparable à celle qui vient d'être décrite. Son intervention cependant est loin d'être négligeable, comme suffirait à le suggérer la place prépondérante occupée par ses textes, concurremment à ceux de saint Augustin, dans les citations de saint Thomas. Saint Grégoire est l'auteur de ce commentaire imposant sur le livre de Job, réparti en trente-cinq livres, auquel fut donné le titre de *Moralia*. L'intérêt en consiste pour nous dans la méthode : car l'exemple nous est cette fois offert d'un certain usage de l'Écriture par le moyen duquel la morale s'est fait une large entrée dans la tradition chrétienne.



L'auteur en effet distingue un triple sens du texte inspiré : le premier est littéral ou historique, le second allégorique ou figuratif, le troisième moral. Il n'a point dessein de s'attarder sur le premier ; et entre les deux autres, le moral aura sa préférence. Il entend sous ce terme l'exploitation de l'Écriture aux fins de l'édification : car tel est à son gré l'aboutissement de toute histoire et de toute vérité. Il se peut que le récit sacré historiquement entendu porte une signification morale, et sans doute le livre de Job (si cher à saint Ambroise) a-t-il été choisi comme offrant à première vue l'exemple d'un saint personnage que la tribulation ne détourne pas de la piété ; mais le sens moral dont se réclame saint Grégoire s'entend comme une sorte d'allégorie, non celle qui élève l'esprit à l'intelligence des mystères, mais celle qui entraîne la volonté à l'amour de la vertu. Aussi l'interprétation morale jaillira-t-elle à toute occasion, et elle détournera souvent l'auteur, il le confesse, du propos

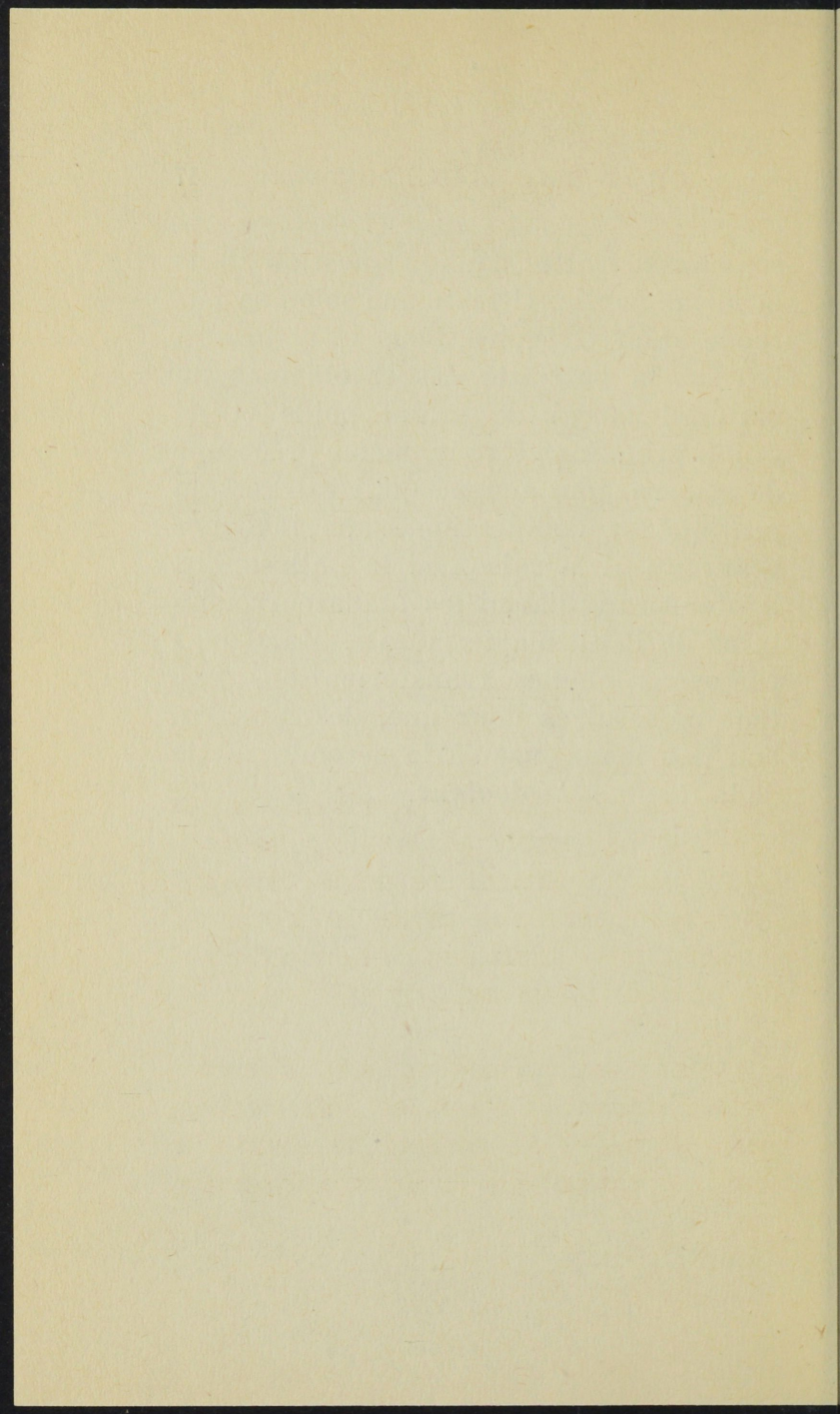
où il s'était engagé. Mais quel rapport subsiste alors, demandons-nous, entre le sens moral et la vérité de l'Écriture? Tout différent qu'il est du sens littéral, il ne laisse pas néanmoins de nous découvrir, pense à coup sûr saint Grégoire, des intentions providentiellement cachées sous la lettre. L'art ou plutôt la grâce du commentateur est de pénétrer jusqu'à ces secrets pour les amener au jour. Sa persuasion est qu'il nous propose encore la parole de Dieu alors que le rapport échappe à nos esprits entre le passage allégué et son explication. Saint Augustin, on se le rappelle, voulait qu'on prît intérêt à l'enseignement moral ouvertement professé par l'Écriture, ce qui garantit beaucoup plus sûrement, on l'avouera, l'intelligence véritable de la parole de Dieu. La théologie scientifique suivra cette direction, de préférence à celle des *Moralia*. Il est piquant d'entendre saint Thomas déclarer, à l'entrée de son propre commentaire sur le livre de Job: « Intendimus... librum istum...

secundum litteralem sensum exponere: ejus enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus Gregorius nobis aperuit, ut his nihil ultra addendum videatur». (Vivès, XVIII, 2).

Le sens moral, il est vrai, se trouve mentionné parmi les sens de l'Écriture dans la question initiale de la *Somme théologique*; mais prenons garde que le mot à cet endroit ne rejoint nullement l'usage de saint Grégoire. Il désigne l'un des trois sens spirituels; et le sens spirituel, distingué du sens littéral, est celui que possèdent les réalités signifiées par la lettre. Le sens moral ainsi compris est référé par saint Thomas au Christ et aux figures du Christ: «Secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis» (*Ia P.*, 1, 10): par là se trouve assumé, certes, le procédé traditionnel du recours aux exemples sacrés, mais il est ramené à l'exemple transcen-

dant du Christ, lequel à coup sûr s'entend selon sa vérité : une règle objective prévaut donc ici sur la liberté du commentateur. Au reste, nous ne voyons pas que, dans l'exécution, saint Thomas ait ordonné sa théologie morale selon cette méthode. Il se montre bien plutôt l'héritier de la *scientia* augustinienne, et l'Écriture, consultée dans sa lettre, fournit assez de principes moraux pour que le recours au sens spirituel lui soit encore une nécessité. L'axiome est valable à ce propos qu'il a énoncé universellement : « Nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradit » (*ib.*, ad 1<sup>um</sup>). Du sens moral, nous ne découvririons une application que dans la question 40 de la *IIIa Pars*, consacrée à la *conversatio Christi* : encore la conduite du Seigneur y est-elle étudiée moins comme un exemple offert à notre imitation que dans la lumière des convenances prises de sa mission, à la manière dont les vertus ou sentiments du Christ

sont aussi traités dans la question 15 de la même partie. Il reste que selon sa méthode saint Grégoire, nous le disions, a livré à la postérité des théologiens un matériel moral de grand poids et de grand prix. Sans être lui-même préoccupé de science, tout tourné qu'il est vers la pratique et l'édification, sans invoquer beaucoup ni la raison ni la philosophie, il prend rang parmi les fondateurs lointains de la théologie morale. Mais nous percevons quelles transformations restent nécessaires pour que, des *Moralia*, l'on parvienne jusqu'à la seconde partie de la *Somme théologique*.



## III

Entre ces deux termes s'inscrit l'immense labeur théologique du moyen âge. A saint Anselme, dont le nom s'impose aussitôt à notre pensée, attribuons l'influence générale bien connue qui favorisa auprès des générations postérieures l'investigation rationnelle des vérités de la foi. L'une ou l'autre, parmi les monographies du Père de la scolastique, concerne bien des matières morales, comme la liberté, la grâce, le péché originel; mais lui-même ne semble pas avoir réfléchi à l'application particulière de la connaissance chrétienne aux choses de la vie et de la conduite humaines. Il nous est permis de passer aux auteurs suivants.

Abélard est, comme on sait, l'auteur d'une *Éthique*: il s'agit en réalité d'un traité du péché où cet acte est soumis à l'analyse rationnelle et interrogé sur sa

véritable nature. Exemple certain d'une recherche savante appliquée à ce qu'il y a de spécifique dans la moralité. L'appellerons-nous de la théologie morale? Abélard en un sens raisonne à l'intérieur de la foi, car il se fait du péché l'idée religieuse d'une offense de Dieu, laquelle dérive de la tradition chrétienne. Mais il n'est préoccupé que d'une question particulière et son écrit n'engage point encore l'idée d'une partie morale de la théologie. En revanche, l'*Introductio in theologiam* annonce un dessein de synthèse. La division en est célèbre, prise de la foi, de la charité, du sacrement; il ne nous est point défendu de voir dans les deux premiers membres un effet de l'*Enchiridion* de saint Augustin. L'intention du moins de l'auteur est assurée, Abélard n'ayant jamais de cet ouvrage écrit rien de plus que ce que nous en possédons, à savoir les trois premiers livres de la doctrine de Dieu. Observons pareillement que le *Sic et Non* s'ordonne selon le même plan tripartite et qu'il groupe en troi-



sième lieu, pour les soumettre à leur tour au jeu des oppositions dialectiques, un lot de questions sur la charité, les vertus, le péché. Un dessein de théologie morale semblerait ressortir de cette disposition. Il ne peut qu'être confirmé par la conception qu'Abélard montre se faire de l'Écriture Sainte dans le prologue de son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*: car il distribue tant l'Ancien que le Nouveau Testament selon que leurs livres enseignent doctrinalement la voie du salut, exhortent à la pratique du bien, relatent des faits ou exemples propres à soutenir l'effort moral. L'héritage de saint Augustin n'est-il pas en train de fructifier sous nos yeux? Mais Abélard est frappé d'autre part de la ressemblance qu'offrent entre elles la morale chrétienne et la morale philosophique plutôt que de la nouveauté introduite par l'Évangile. Il dit qu'un même esprit a animé les saints et les auteurs païens traitant des vertus; il tient l'Évangile pour la simple *reformatio* de la loi naturelle observée

par les philosophes. La forte conviction de la spécificité des mœurs chrétiennes semble faire défaut à l'intrépide penseur ; or, il ne faut point espérer sans elle la création de la théologie morale.

Plusieurs des ouvrages relevant de l'influence d'Abélard ont été découverts et édités par les érudits de notre temps. Ils sont propres à confirmer nos remarques. L'*Epitome theologiæ christianæ*, désigné aujourd'hui sous le titre de *Sententiæ Hermanni* et qui n'est pas antérieur à 1139, reprend la triple division de la foi, du sacrement, de la charité. Elle est ici suivie d'effet. A ce titre, certains chapitres moraux se trouvent annexés à l'ensemble du savoir théologique. Il reste que la rénovation chrétienne de la vie morale est moins accusée dans cet ouvrage que la validité permanente de la philosophie des vertus. La charité n'y est-elle pas définie comme un simple « amor honestus, qui ad eum finem, ad quem referrī debet, refertur » (cap. 31 ; P.L., 178, 1747) ? Même ordonnée à Dieu,

la morale ne serait donc encore qu'une conduite vertueuse dont la qualité surnaturelle n'est point notifiée. Combien significative à cet égard la remarque des *Sententiæ parisienses*, autre recueil abélardien de la même période et construit selon la même triple division, d'après laquelle l'homme peut aimer Dieu sans en être aimé ou garder la charité dans le moment même où il commet le péché! Nous ne sortons pas d'un moralisme humain. Il est curieux aussi que cet auteur, et pareillement celui de l'*Ysagoge in theologiam*, datée du milieu du siècle et ordonnée selon l'étude de l'homme, de l'ange, de Dieu, éprouvent le besoin de ramener la charité aux vertus connues d'autre part : elle est une justice, dit l'un ; elle est, dit l'autre, en tant qu'amour de Dieu religion, en tant qu'amour du prochain miséricorde. De telles conceptions n'annoncent pas l'établissement d'une théologie morale.

L'espoir de cette science doit-il être cherché du côté de l'école rivale? Hugues

de Saint-Victor se montre sensible à ce qu'offre d'insuffisant l'éthique des philosophes : leurs vertus selon lui ne sont que des membres morts auxquels manque pour vivre l'animation de la charité. Il distingue fort bien la connaissance naturelle ou rationnelle de la connaissance fondée sur les Écritures et qu'il appelle la *divina theologia*. Dans un chapitre exprès du *Didascalion*, il indique quel parti moral tirer de l'Écriture : mais si les conseils qu'il donne en ce sens, inspirés de saint Grégoire, sont utiles et bienfaisants, ils sont loin encore de concerner la construction d'un savoir qui jouerait dans la théologie le rôle tenu par l'éthique entre les disciplines philosophiques. Bien plus, la méfiance perce dans ces avis à l'endroit d'une recherche trop exigeante et subtile, comme si l'opposition était fatale dans les matières morales entre la science et l'édification. Hugues de Saint-Victor ne s'interdit pas de reprendre le vieux thème où ceux qui observent la loi et ceux qui la scrutent sont

distribués en deux catégories contraires. Quoique certaines parties de sa production littéraire rencontrent des sujets moraux, l'ouvrage synthétique *De sacramentis fidei christianæ*, conduit selon le plan historique dont nous trouvions plus haut des exemples chez saint Augustin, ne soumet pas les problèmes de la conduite chrétienne à un traitement spécial. Pour des raisons toutes différentes de celles que nous observions chez Abélard, nous devons donc enregistrer chez le grand victorin le même résultat négatif.

Le XIIe siècle en général a bien connu la triple division de la philosophie en naturelle, éthique, rationnelle, telle qu'elle était répandue dans l'antiquité classique et que l'avait attestée notamment saint Augustin. Il n'a pas ignoré non plus, grâce à Boèce et Cassiodore, la distinction aristotélicienne du savoir en *theoria*, *poiësis* et *praxis*. Une suggestion, croirions-nous, était par là offerte aux penseurs chrétiens, selon laquelle une partie

morale pourrait se retrouver dans l'ordre de la connaissance théologique. Nous venons d'observer que la suggestion est restée sans écho chez des maîtres de l'importance d'Abélard et Hugues de Saint-Victor. Est-il à attendre qu'elle ait connu ailleurs une meilleure fortune? Isidore de Séville l'avait accueillie avec empressement, certes, mais la transposition qu'il opère est si rudimentaire qu'elle était de nature à compromettre la théologie morale plutôt qu'à la favoriser: « In his quippe tribus generibus philosophiæ etiam eloquia divina consistunt. Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et Ecclesiaste; aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris; aut de logica, pro qua nostri theoricam sibi vindicant, ut in Cantico Canticorum et Evangeliiis » (*Etym.*, II, 24, 8; *P.L.*, 82, 141). D'autres ont répété ce texte. Mais l'on observe principalement au XIIe siècle une estime déclarée pour la partie morale de la philosophie, à la manière d'Abélard cité tout à l'heure.

Les textes de Cicéron et de Sénèque, auxquels étaient joints les poètes et les historiens, furent érigés en instruments de l'éducation morale, moins du reste par manière d'enseignement philosophique qu'au titre d'exemples et d'exhortations. Un recueil comme le *Moralium dogma philosophorum*, dont l'attribution à Guillaume de Conches est maintenant acquise, témoigne de la même docilité : entre l'adaptation du *De officiis* jadis menée à bien par saint Ambroise et celle que représente le présent écrit, la différence saute aux yeux. Rien n'est retenu chez l'auteur médiéval des sévérités de l'évêque de Milan ni de son souci de transformer en doctrine chrétienne une éthique conçue en dehors de la foi.

Il ne semble pas que le *Speculum universale* de Raoul Ardent, sensiblement plus tardif (il est à situer entre 1193 et 1200), innove sur le point dont nous parlons. La morale occupe une large place dans cet ouvrage, tant générale que par-

ticulière; la charité y est étudiée longuement et fervemment. Mais l'éthique et la théologie continuent d'appartenir à deux mondes différents du savoir. Rencontrant l'une et l'autre dans ses classifications, nous ne voyons pas que l'auteur entreprenne de les coordonner. Partie de la science théorique, la théologie traite de la divinité; l'éthique est la science des mœurs humaines conduites selon la justice. Et quand il parle, à la suite de Gilbert de la Porrée, de la transposition des termes philosophiques dans l'ordre de la théologie, Raoul Ardent pense à la connaissance de Dieu et des mystères de la foi, nullement à l'originalité de la vie chrétienne comparée avec les règles de l'éthique. 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.

Dans le contexte que nous venons d'évoquer, le petit traité tout récemment édité : *De virtutibus et vitiis*, dû à Alain de Lille et dont la composition oscille entre 1155 et 1165, prend un intérêt inattendu. Il est redevable à l'*Ysagoge in theologiam*, dont nous faisons mention plus haut ; il est classé comme appartenant à l'école porrétaïne. Mais il dénote à coup sûr une originalité qui le détache des productions usuelles. Ne commence-t-il pas par cette phrase : « Theologiæ sunt duæ species : una rationalis, quæ cælestium scientiam pollicetur ; alia moralis, quæ circa mores sive informationes hominum vertitur » (*Med. Studies*, Toronto, XII, 1950, p. 25) ? Que l'auteur n'ait point écrit ces mots au hasard, la preuve en est qu'il s'étend aussitôt sur la règle de la transposition des termes, aussi bien en théologie morale qu'en théologie ra-

tionnelle. Quant à celle-là, il marque expressément sa différence par rapport à la philosophie en disant que, dans cette dernière discipline, vertu et vice appartiennent au même prédicament, à savoir la qualité; en théologie au contraire, ils se distribuent en prédicaments différents, aucun genre ne parvenant à rassembler vertu et vice. Curieuse remarque, mais qui signale sans doute la particulière sensibilité du théologien à l'égard de l'opposition séparant le vice de la vertu: l'un offense Dieu, l'autre en rapproche, comment les situer dans le même prédicament? Enregistrons précieusement comme une frêle promesse cette première réflexion méthodologique sur la théologie morale. La position adoptée dès l'entrée du traité se soutient par la suite, soit que l'auteur de nouveau se déclare théologien et entende raisonner selon les règles de cette discipline, soit qu'effectivement il propose une doctrine surpassant les données de l'éthique. Il conçoit ce qu'il nomme la vertu catholique, c'est-à-dire le

principe d'une vie conformée aux mœurs et aux institutions de l'Église, ordonnée à Dieu par conséquent et liée avec la charité. Il prend soin de définir de telle sorte la foi que cette vertu ne convienne qu'à la profession de la vérité révélée. Il est conduit à demander si les vertus politiques deviennent catholiques, c'est-à-dire si les mêmes habitus vertueux que possédait l'infidèle avant sa conversion subsistent en lui, avec la seule différence qu'ils sont désormais informés par la charité; de même si les vertus sont conférées aux enfants avec le baptême. Il ne répond pas à ces questions d'une manière entièrement satisfaisante, puisque les vertus infuses n'obtiennent pas encore dans sa doctrine l'indépendance et, si l'on peut dire, la personnalité qu'une théologie morale plus consciente finira par leur reconnaître. Du moins la recherche morale a-t-elle pris dans ce petit traité une direction nettement chrétienne et propre à justifier la constitution du sa-

voir dont Alain de Lille fut le premier peut-être à prononcer le nom.

On est curieux de découvrir, tant est remarquable cette division de la théologie, selon quelles voies l'auteur en vint à la proposer. Il l'a reprise apparemment d'un passage de la *Summa de arte prædicatoria*, depuis longtemps imprimée, mais dont la portée nous eût échappé sans le texte nouvellement édité. La division de la théologie en rationnelle et en morale se rattache dans cet ouvrage à la division de la prédication, celle-ci étant distinguée de la doctrine et visant à l'exhortation. Le traité s'empare de cet énoncé, mais il le réfère d'emblée, on l'a vu, à la théologie; et l'on est en droit d'y entendre la théologie morale comme n'étant pas moins savante que la théologie rationnelle, encore que l'opposition des deux mots, avouons-le, porte la trace de la conception contraire. En faveur de notre interprétation, observons que les *Regulæ theologicæ* réitèrent la dis-

inction de la théologie d'avec les disciplines profanes et qu'elles retiennent les thèses où nous est apparue l'orientation nettement chrétienne de la pensée morale de l'auteur.

Enregistré et admiré le cas d'Alain de Lille, nous ne ferons pas difficulté de reconnaître que les théologiens du XIIe siècle, alors même qu'ils font dans leurs œuvres une place de choix aux matières morales, se dégagent difficilement du genre exhortatif ou de la préoccupation pratique. Il est significatif que Pierre le Chantre, par exemple, introduisant le mot de *theologia* dans sa *Somme alphabétique* (à la différence d'Alain de Lille de qui les *Distinctiones dictionum theologicalium* ne le contiennent pas), propose la division suivante: « Theologia duplex. Est superior sive cælestis, quæ divinorum notitiam spondet quæque habet sua expedita, scilicet articulos fidei, et sua impedimenta, scilicet hæreses; inferior sive subcælestis, quæ morum

informationem docet et quædam speculatur ad fugam ut vitia et quædam ad electionem ut virtutes » (cf. Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, II, 483, n. 3). Non seulement donc il se tient au-dessous du niveau scientifique, mais il érige en principe qu'une théologie morale, pour la raison justement qu'elle traite des mœurs, ne peut que s'établir au niveau inférieur, d'où elle ne s'élèvera jamais aux hautes régions de la connaissance. N'est-ce pas à l'honneur de Pierre le Chantre précisément que fut prononcé par un contemporain cet éloge, où l'on remarquera le partage des titres et le retour de la morale du côté de la philosophie : « Non solum theologus egregius, sed tanquam moralis quoque philosophus et morum assertione conspicuus » (*ib.*, 478)? L'ouvrage du même auteur, nommé d'après ses premiers mots *Verbum abbreviatum*, reçoit semblablement dans les manuscrits les titres d'*Ethica Petri* ou de *Summa philosophiæ* (*ib.*, 480, n. 3). Et lors même qu'est sauvegardé le carac-

tère théologique de l'étude morale, comme le veut un Robert de Courçon reprenant à l'entrée de son ouvrage la division que nous connaissons, le traitement auquel est soumise cette matière demeure principalement casuistique et canonique. Comme science des mœurs, la philosophie morale n'a pas encore été remplacée.

Mais passons au recueil où, vers le milieu du XIIe siècle, la théologie de ce temps a érigé son monument le plus classique. Le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard est l'aboutissement d'une longue histoire. Il répond au besoin d'organisation de la matière théologique qu'Abélard, Hugues de Saint-Victor et combien d'autres, parmi lesquels Anselme de Laon, avaient entrepris déjà de satisfaire, que ressent pareillement Robert de Melun dans les années voisines. Il combine avec modération l'information positive et l'élaboration dialectique. Son succès de plus en plus grand fit un point de départ dans l'histoire du mouvement théologi-

que comme sa composition avait été un point d'arrivée. En le consultant, nous devons annexer à notre enquête un témoignage important entre tous. Qu'en est-il dans cet ouvrage de la théologie morale?

Il s'inscrit dans la tradition des commentaires des symboles de la foi, dont nous avons dit et la haute antiquité et la forte persistance. L'ordre de ses quatre livres révèle d'emblée cette intention. La division augustinienne des *res* et des *signa* est certes annoncée au prologue; les *res* y sont partagées en celles dont on jouit et celles dont on use, à quoi se rattache aussitôt la promesse d'une étude des vertus. En fait, ce programme n'a pas été retenu. Il sera question des vertus dans le corps de l'ouvrage, mais la place qu'elles occupent dénonce la difficulté de les insérer dans l'ensemble du savoir théologique. Elles appartiennent en effet au traité de l'Incarnation: car le Christ fut rempli de grâce, et il importe de décider s'il posséda la



foi, l'espérance, la charité; d'où l'étude des trois vertus théologales, auxquelles s'ajouteront plus loin les quatre vertus cardinales: mais à leur propos il n'est plus guère fait mention du Christ. Le même procédé d'additions successives conduit l'auteur à traiter des dons du Saint-Esprit, de la connexion des vertus, des préceptes du décalogue. Pierre Lombard entend donc ne pas négliger les matériaux d'intérêt moral que lui offrait la littérature théologique contemporaine. Il est toutefois dans l'embarras quand il s'agit de les coordonner aux vérités de la foi dont il suit le développement, en sorte que l'étude morale n'obtient pas dans son plan le relief que lui donnait la division tripartite de l'école abélardienne. Avec cette organisation, nous sommes plutôt dans la suite soit des plus anciens recueils de *Sentences*, soit de l'*Ysagoge in theologiam*, dont le plan, on l'aura remarqué, ne se conformait point à l'usage issu d'Abélard, soit du grand ouvrage d'Hugues de Saint-Victor à

l'imitation duquel, au surplus, le Maître des Sentences insère dans son second livre, à l'occasion de la chute de l'homme, les questions du péché originel avec tout ce qu'elles peuvent entraîner de matière morale. Encore que Pierre Lombard ait pris une certaine connaissance du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, à travers la traduction qu'en fournit vers 1150 Burgundio de Pise, l'opinion ne doit pas être retenue selon laquelle la disposition de son livre serait due à l'exemple de l'ouvrage grec. Un ordre général leur est commun, pour autant que l'un et l'autre auteur observe le développement usuel des vérités de la foi. Mais en ce qui regarde notamment les questions morales, le rapport est beaucoup plus sûr de Pierre Lombard à ses devanciers médiévaux qu'au théologien oriental. Notons seulement que celui-ci a déversé chez les scolastiques une analyse de l'acte humain que retiendra la théologie morale dûment constituée. A la place où ils figurent dans les *Libri Sententiarum*, les

péchés et les vertus sont traités en rapport avec les données chrétiennes. L'éthique au sens profane du mot n'est guère présente dans cet ouvrage, non plus que la philosophie en général. La vigueur rationnelle de l'explication s'en ressent. Mais l'originalité du moins de la nouvelle doctrine s'affirme de cette manière; et l'une des conditions de l'établissement de la théologie morale était assurément que la revendication des Ambroise, des Augustin, des Grégoire ne fût point déboutée par une condescendance excessive des docteurs chrétiens à l'égard de la pensée antique.

Le plan de Pierre Lombard commande celui des commentaires innombrables que son ouvrage a suscités. Quelque liberté que prennent les générations suivantes à l'égard de la doctrine ou même du choix des questions traitées, l'ordre général est respecté, qu'avaient adopté les *Libri Sententiarum*. Cette condition ne fut point favorable à l'émancipation, si l'on

ose dire, de la théologie morale. Concurrément aux commentaires s'affirme, ou plutôt continue de s'affirmer, dans la seconde moitié du XIIe siècle et au cours du XIIIe le genre plus indépendant des Sommes théologiques, dont le plan appartient à l'auteur seul, maître de son ouvrage. Un grand nombre d'écrits connus relèvent de cette catégorie. A les consulter, ils offrent moins d'originalité toutefois qu'on aurait attendu. En fait, les grandes lignes établies par le Maître des Sentences sont conservées; et en ce qui regarde la matière morale, elle reste, avec des variantes, rattachée à l'étude de la chute de l'homme et de l'Incarnation.

A une date aussi tardive que 1245, année où moururent Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle, nous ne constatons pas encore de changement appréciable. Dans la Somme qui porte le nom du premier, et dont nous savons maintenant que, mis à part le livre IV, elle est en effet pour une part son œuvre, pour une

part celle de son collègue franciscain, préparée qu'elle fut par la multitude des questions particulières dues à l'un ou à l'autre et récemment inventoriées, l'ensemble de la matière théologique est distribuée selon la considération du Créateur et du Sauveur. A la première, appartiennent l'étude de Dieu et celle de son œuvre; à la seconde, l'étude du Christ et celle des sacrements, complétée par l'eschatologie. Aucune place distincte n'est donc prévue pour la morale. En fait, la morale est rattachée, partie à l'étude de l'œuvre divine, là où il est question de la chute de l'homme: car le mal et le péché figurent à cet endroit; partie à l'étude du Christ: car achevé ce qui concerne le Verbe incarné, nous sommes mis en présence d'un traité des lois et préceptes, puis d'un traité de la grâce et des vertus. Un prologue spécial justifie ce nouveau développement: «*Summa theologicæ disciplinæ in duo (sic!) consistit, in fide et moribus. Expeditis inquisitionibus pertinentibus ad fidem, ut*

de Redemptore, cum adiutorio Jesu Christi procedendum est ad inquisitiones pertinentes ad mores» (éd. Quar., IV, 313). Nous reconnaissons la division du savoir théologique jadis introduite par Alain de Lille; mais il est remarquable qu'elle n'intervienne que dans le cours de l'ouvrage et ne reçoive qu'une application limitée, tandis que dans les prologues généraux, en tête du livre III aussi bien que de la Somme entière, rien ne fut annoncé des mœurs. Le besoin certes est vivement ressenti par ces théologiens de traiter les problèmes moraux; ils ne doutent pas que cette matière ne relève de leur science en ce qu'elle a de propre; mais ils n'ont pas encore été jusqu'à ériger les mœurs en partie distincte de la théologie, si même ils professent dans la théorie cette division.

La différence des déclarations et de l'application est d'autant plus frappante que Jean de la Rochelle, à plus d'une reprise, dans les écrits qui lui sont attri-

bués, avait invoqué le partage de la théologie en étude de la foi et des mœurs. Il semble même qu'il ait voulu s'en inspirer effectivement dans l'ordonnance de sa *Summa de articulis fidei*. Mais nous venons de voir que la grande Somme n'est pas construite sur ce plan. Aussi bien, la question *De doctrina theologiæ* sur laquelle s'inaugure l'ouvrage et qu'a préparée une monographie similaire soit d'Alexandre de Halès soit de Jean de la Rochelle, n'annonce-t-elle rien de semblable. Elle attribue à la théologie une fonction affective et spirituelle, en quoi cette sagesse est distinguée des sciences profanes; l'effet en est à attendre de la connaissance des choses divines, sans qu'il appelle l'étude de la vie chrétienne comme objet exprès et distinct. L'auteur semblablement connaît le sens moral entre autres sens de l'Écriture, ainsi que les modes préceptif, exhortatif, exemplificatif selon lesquels procèdent les différents livres de la Bible; mais si la théologie garde quelque chose de ces ca-

ractéristiques, l'étude spécifiquement morale ne devient pas néanmoins l'une de ses parties constitutives. Une certaine nécessité de la théologie morale semble ressortir de la littérature que nous examinons; le temps est proche sans doute où nous devons la découvrir. Mais quel branle décisif nous la fera donc apparaître?

A cette place, et quitte à revenir d'une ou deux décades en arrière, doit être mentionnée l'œuvre originale de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris. Il est l'auteur de traités variés, étrangers à l'enseignement, mais qui se groupent dans un ensemble organique auquel il a donné le nom de *Magisterium divinale*. En dernier lieu et comme par manière d'achèvement, vient un traité *De virtutibus*, suivi de quelques compléments moraux. La manière de l'auteur est loin d'être exclusivement scientifique; car des chapitres entiers de son écrit relèvent du style populaire et de l'exhortation. Du



moins fait-il la différence des deux genres, et en des termes qui rappellent les avertissements méthodologiques de saint Augustin. Il sait ce que c'est que de définir et de prouver, et il applique ces procédés à la matière morale : car autre chose à ses yeux une conjecture de rhétorique, autre chose une démonstration : « Tu autem attende in his, et invenies quod ea quæ diximus veritatem habent subnixam firmis radicibus et armatam validis probationibus » (*De virt.*, 14 ; éd. Orléans, I, 168b). Il met en jeu des notions techniques et introduit des divisions formelles. Il a conscience d'avoir traité son sujet avec une ampleur et un soin insolites ; curieusement, il en attend des reproches : mais la beauté et l'utilité de cette matière, estime-t-il, justifient son labeur. L'idée lui est familière de la dignité de la science morale, puisqu'on la retrouve en d'autres endroits de son œuvre. Par là il entend bien une connaissance chrétienne, et portant sur des vertus unies avec la grâce, supérieures à

ces vertus d'habitude que seules ont considérées les philosophes. Sans créer encore l'organisation qui doit donner sa pleine valeur à la théologie morale, sans peut-être déborder beaucoup le champ d'investigation des sommistes classiques, Guillaume d'Auvergne néanmoins prépare à sa manière l'avènement de la discipline dont nous recherchons les signes annonciateurs. Il a le sens du traitement scientifique et théologique de la matière morale. Cette sorte d'insistance est propre à équilibrer la préférence franciscaine pour la connaissance savoureuse et la méthode d'exhortation — encore que, selon d'autres parties de son œuvre, Guillaume d'Auvergne ait pu ne pas être sans influence sur cette conception de la théologie comme sagesse, que préconise expressément la Somme d'Alexandre de Halès.

Tandis que les théologiens écrivent les ouvrages que nous venons de feuilleter, les maîtres de la Faculté des arts à

L'Université de Paris, dans cette même première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, fournissent de leur côté un travail digne de notre attention. En référence au livre premier de l'*Éthique à Nicomaque* dès alors possédé, ils posent des questions de méthode, demandant si la félicité et les mœurs sont objet de science. Ils n'ignorent pas les difficultés qui militent contre une réponse positive, d'autant qu'Aristote lui-même insiste sur le caractère non démonstratif de la connaissance morale. Ils penchent néanmoins pour l'affirmation. Il est une science de la félicité, il est même une science des mœurs, attendu que le mode approximatif selon lequel elle procède est celui qui convient proprement à son objet. Une question comme celle de savoir s'il faut traiter de la félicité avant les vertus ou des vertus avant la félicité, trahit la même préoccupation de donner à l'étude de la morale son statut scientifique. Les théologiens dans leur ensemble garderaient la crainte obscure d'ériger les mœurs en objet de science, car elles

appartiennent à la vie plutôt qu'au connaître. La Faculté voisine (par laquelle était passé Guillaume d'Auvergne) montre plus de hardiesse. Et il se pourrait que la tendance dont elle témoigne finisse par prévaloir, même transportée dans l'ordre des disciplines sacrées.

Elle ne prévaut pas encore chez saint Bonaventure. Nous entrons avec ce grand nom dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Tant dans le Prologue aux livres des Sentences que dans le *Breviloquium*, nous voyons reprise et confirmée la conception que nous livrait ci-dessus la Somme d'Alexandre de Halès. La théologie est une sagesse de destination affective. Sa fin commande son mode : car si les autres sciences procèdent par définitions, divisions et démonstrations, pour la raison qu'elles en restent à la connaissance de leurs objets, la théologie, ordonnée à l'amour de Dieu et à la sainteté de la vie, recourt de préférence aux préceptes, aux promesses, aux menaces. On

ne fait pas de bonnes mœurs avec de la science. Introduisant une question nouvelle, saint Bonaventure demande en bons termes aristotéliens si la théologie est spéculative ou pratique. Il pense à la théologie dans son ensemble. Il répond qu'elle n'est ni purement spéculative, à la façon des sciences qui n'ont point de rapport avec l'opération; ni purement pratique, à la façon de la philosophie morale. Mais elle occupe une position intermédiaire, puisque la connaissance cette fois se tourne en amour. A parler exactement, on dira toutefois qu'elle est plus pratique que spéculative, la vie sainte et l'attachement du cœur à Dieu se tenant du côté de la fin de ce savoir. Comme dit le Prologue sur les Sentences : la théologie est à la fois « contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus » (*qu.* 3; éd. Quar., 1, 13). L'auteur n'a donc point l'idée de diviser la théologie en une partie spéculative et une partie pratique, comme l'énoncé même de la question aurait pu

nous le suggérer; mais il la tient pour vérifiant dans son ensemble l'une et l'autre note avec la prépondérance qui vient d'être indiquée. Une telle conception est à la fois trop généreuse et trop avare en ce qui regarde la discipline dont nous traitons: car si la théologie tout entière est ordonnée formellement à la sanctification du chrétien, les mœurs, chose humaine par excellence et toute différente des mystères de la Trinité ou de l'Incarnation, ne semblent pas promises au traitement spécial qui leur revient et elles risquent d'être imparfaitement annexées à la matière théologique. En revanche, la position de saint Bonaventure fait valoir, avec la nécessité d'une considération proprement chrétienne des péchés et des vertus (la philosophie morale ne suffira donc pas à tout), la forte unité de tous les éléments compris à l'intérieur de la théologie. Quoi qu'elle considère, cette science au fond ne traite jamais que de Dieu.

L'exemple du Docteur séraphique confirme les déclarations que nous venons de recueillir. Il a construit à sa guise le *Breviloquium*; or, les matières morales n'y sont pas disposées autrement que dans la première grande Somme franciscaine, le péché étant rattaché à l'étude de l'homme, la grâce et les vertus à celle de l'Incarnation. Et pour justifier son plan général, l'auteur invoque la considération de Dieu comme principe du monde, réparateur du mal, consommateur de toute chose dans la gloire, plus proche, selon cette division, de l'ordre historique anciennement suivi par la théologie que de la répartition future où Dieu doit être traité distinctement comme principe et comme fin. En faveur de l'unité de la théologie, le prologue du *Breviloquium* renouvelle la doctrine que nous savons, en des termes toutefois qui tendent à exclure sans remède la constitution d'une partie morale au sein de cette discipline : « Recte autem Sacra Scriptura dividitur in vetus et novum testamentum (Robert

de Melun jadis avait observé cet ordre), et non *in theoriam et practicam, sicut philosophia* » (*Brev.*, prol., 1; éd. Quar., V, 203). Aussi bien est-il ici affirmé, en termes exprès, que la doctrine sacrée, ordonnée à émouvoir l'*affectus*, ne procède pas selon le mode intellectuel des autres sciences; mais elle met en œuvre les moyens propres par lesquels les hommes sont entraînés selon la volonté à la pratique de la vertu. Ces idées continueront longtemps de faire leur chemin dans la tradition franciscaine.

Elles n'ont pas été sans atteindre le Docteur d'une autre école de qui l'intervention d'autre part, nous allons le dire tout à l'heure, contribuera de manière décisive à l'avènement de la théologie morale. Dans son œuvre théologique en effet, saint Albert se montre gagné à la même conception dont saint Bonaventure après Alexandre de Halès fut le représentant. Il ouvre par une introduction sur la nature et la méthode de la théo-



logie tant son *Commentaire sur les Sentences* que sa *Somme théologique*. Les quelque vingt-cinq ou trente années qui séparent les deux ouvrages (le second étant postérieur au chef-d'œuvre de saint Thomas d'Aquin) n'ont guère modifié la pensée de l'auteur. Il tient la théologie, dans l'un comme dans l'autre, pour une science ordonnée au salut de l'âme et à l'amour de Dieu : *scientia secundum pietatem*, se plaît-il à répéter en s'inspirant de l'épître à Tite. Elle est donc pratique, mais cette note qualifie derechef la théologie dans son ensemble, sans qu'il soit question de partager la science sacrée selon la foi et selon les mœurs, comme le promettait jadis la formule d'Alain de Lille. Bien plutôt saint Albert s'élève-t-il contre l'attribution de la qualité morale à la théologie, car on ne retiendrait de la sorte que sa fin secondaire et l'on ferait d'elle un savoir subalterné à la philosophie morale : « *Moralis non est*, écrit-il dans le *Comm. sur les Sentences*, *quia mores non sunt*

ultimus finis in ea (cette fin dernière de la théologie est la *veritas affectiva beatificans*, comme il a dit un peu plus haut); subalternata non est, quia... non accipit ab aliis, sed aliæ famulantur ei » (*In I Sent.*, d. 1, prol., a. 4). Peut-être ne maintient-il pas dans la *Somme théologique* le premier de ces deux refus, car il a appris d'Aristote dans l'intervalle que l'étude de la félicité contemplative mérite le nom de morale aussi bien que celle des vertus, du moins continue-t-il d'entendre la fonction pratique comme revenant à la théologie tout entière. D'où le rôle privilégié dans cette science des exemples bibliques (tant invoqués jadis par saint Ambroise), « eo quod ipsa sunt operibus magis apta quam universalialia » (*ib.*, a. 3); sans compter que les exemples sont à la portée de tous les esprits, et la science du salut est au service des simples non moins que des sages. Une certaine opposition entre le mode scientifique et l'efficacité pratique transparaît de nouveau en ces déclarations, que souligne la ma-

nière dont est justifié le style tropologique de l'Écriture. Car il serait plus sûr, dit une objection, d'initier aux bonnes mœurs en discours clair plutôt que par figures. Non pas, répond notre théologien : une assemblée de gens simples est mieux convaincue par les comparaisons que par les explications, principalement en matière de mœurs — à l'appui de quoi est appelé inopinément Aristote disant qu'il ne suffit pas en morale de discourir mais qu'il faut stimuler. Or, poursuit-il, le style figuré de l'Écriture répond à cette condition : « Et ideo plus ad instructionem valet tropologicus quam sermo planus : sermo enim planus de moribus non nisi ex ratione persuasivus est » (*Som. th.*, Ia, tr. 1, qu. 5, a. 4). Selon cette conception, il semblerait que l'effort rationel en théologie ne trouvât sa justification que dans la nécessité de réfuter les erreurs, encore que saint Albert reconnaisse les ressources de connaissance offertes par l'Écriture et que les Pères n'ont pas manqué d'exploiter.

De la position qui vient d'être décrite, il ressort du moins que la théologie est une science nécessaire et qu'il ne peut être question pour le chrétien de s'en tenir aux enseignements de la philosophie morale : le résultat est ainsi confirmé que nous avons plus d'une fois enregistré au cours de l'histoire scolastique depuis le temps d'Hugues de Saint-Victor. En faveur de l'avènement de la théologie morale, il est digne de remarque également que saint Albert, faisant de Dieu le sujet de la théologie, distingue le rapport des créatures à Dieu selon les notions de principe et de fin. Ainsi dans le *Comm. sur les Sent.* : « Non autem absolute tantum est subjectum (*objectum* Borgnet), sed secundum quod ipse est Alpha et Omega, principium et finis : quia sic ea quæ sunt in ipso considerantur in ista scientia . . . Secundum autem quod ipse est finis, sic considerantur propter ipsum ordinata ad finem illum, ut dispositiones ordinantes, sicut virtutes, dona, sacramenta et hujusmodi »

(*In I Sent., ib., a. 2*). Il s'agit donc de Dieu comme fin de la créature raisonnable appelée au salut. Et pareillement dans la *Somme théologique*: « Theologia nomine ipso non dicit nisi rationem vel sermonem de Deo. Sermo autem de Deo debet esse denominativus Dei non secundum esse et substantiam tantum, sed secundum quod est principium et finis eorum quæ sunt: quia aliter imperfecte cognoscitur. Non autem est principium et finis nisi per ea quæ ad exitum rerum ab ipso et ad reductionem rerum ad ipsum pertinent: et hæc sunt quæ pertinent ad salutem hominis » (*Som. th., ib., qu. 3*). Que cette mention de Dieu comme fin de l'homme n'entraîne pas du reste la constitution d'une partie proprement morale de la théologie, le plan suivi par l'auteur dans sa *Somme* nous le garantit de surcroît: car cet ouvrage reste tout proche de l'ordonnance adoptée par le Maître des Sentences; même terminé, il ne nous aurait apporté de ce point de

vue, on peut l'énoncer à coup sûr, aucune innovation.

Plus d'un historien s'est étonné déjà de l'indéniable parenté qu'offre avec l'école franciscaine la conception de la théologie professée par le maître de saint Thomas d'Aquin. En rapport avec le problème de la théologie morale, l'étonnement est d'autant plus fondé que saint Albert, à la différence des précédents théologiens franciscains, a connu dans son intégrité *l'Éthique à Nicomaque* et l'a soumise à une étude approfondie. De la philosophie à la théologie, on dirait qu'il n'opère point le passage. La transcendance de la théologie et sa destination singulière lui font des conditions telles que le bénéfice des déterminations relatives à la philosophie ne lui est pas appliqué. En exposant à Cologne *l'Éthique à Nicomaque* selon la traduction et les annotations de Robert Grosseteste, puis en reprenant le commentaire suivi et systématique de cet ouvrage, saint Albert

se situait à la suite de ces maîtres parisiens de la Faculté des arts, dont nous disions ci-dessus quel genre de questions ils débattaient. Un théologien cette fois se faisait philosophe, et l'initiative devait entraîner des conséquences incalculables. Mais le théologien dont nous parlons présentement n'est pas allé encore jusqu'à retoucher sa théologie selon les suggestions de la philosophie. Prenons acte de ce dualisme. Et relevons telles qu'elles sont, en vue de comprendre les développements futurs, les explications provoquées par le texte d'Aristote chez son commentateur dominicain.

La seule existence d'une *Éthique à Nicomaque* rend présente pour ainsi dire, incarnée dans un livre, la science morale, dont il faut bien reconnaître, par conséquent, la légitimité. Saint Albert entreprend de l'établir. Quoique la vertu et les mœurs, à plus d'un titre, échappent à la science, elles en relèvent comme tombant sous certaines raisons nécessaires

et parfaitement connaissables. Les propos dépréciatifs que laisse échapper Aristote ici ou là ne sont d'aucun préjudice en réalité pour la science morale bien comprise. Elle est pleinement et formellement pratique, tenant de son objet ce caractère. Elle est une, malgré ses divisions. Elle traite de l'homme et du bien humain. Science originale, en un mot, et dûment constituée. Elle a la dignité d'une connaissance scientifique, tout en se rapportant à un objet mobile et contingent. Elle procède selon les voies de la démonstration. Et s'il est vrai que, pour aller jusqu'à la vertu véritable, il faut mettre en jeu d'autres éléments que la doctrine, celle-ci néanmoins possède une valeur directrice et il doit en être fait usage pour bien vivre et bien agir : car les seules qualités de la volonté ne suffiraient point à engendrer la vertu si la vertu ne recevait sa forme de la science : « *Et ideo hoc modo philosophia est de principiis virtutis, quia de ratione virtutis est quod informat principia*



virtutis generent virtutem» (*In Eth. Nic.*, tr. 1, c. 3; Borgnet, VII, 8). Que l'on compare cette affirmation avec les passages des ouvrages théologiques sur le médiocre pouvoir de la connaissance à l'égard de la vertu. La recherche méthodologique dont nous venons de mentionner les thèmes se révèle doublement importante pour la constitution de la théologie morale : elle favorisera l'application de la connaissance à la réalité de l'homme et de son action, car cet objet pris en lui-même, ne répugne pas à la science ; elle conduira au traitement rigoureusement scientifique de l'objet moral, car loin de gêner la vertu une telle connaissance en est la condition. L'influence de la philosophie peut être dénoncée comme un facteur décisif à l'origine de la théologie morale. Cette discipline a été préparée de longue date et nous sommes allés en chercher les premiers indices chez les écrivains de l'antiquité chrétienne. Elle ne devait prendre toutefois sa consistance propre à l'intérieur de la science théo-

logique que moyennant l'effort de réflexion dont l'éthique aristotélicienne, vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, fut l'occasion et l'objet. Une intervention suprême reste nécessaire à cet effet. Assistons à la constitution de la théologie morale dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.

## IV

Sur la qualité scientifique de la philosophie morale et sur le rapport de cette science avec la vertu et l'opération, les convictions de saint Thomas sont faites depuis l'audition du cours de saint Albert le Grand sur l'*Éthique à Nicomaque*. La rédaction que nous possédons de ces leçons est due à sa plume. Elle témoigne de l'intérêt qu'il y prit comme de l'intelligence avec laquelle il les accueillit. Engagé dans la carrière, saint Thomas devait à son tour commenter l'ouvrage aristotélicien, n'estimant pas qu'il fût étranger à la fonction du maître en théologie de s'attarder sur ces textes profanes et d'en faire valoir l'entière signification. Il sait néanmoins et il professe qu'au delà de la philosophie une autre sorte de savoir est nécessaire au chrétien. Il n'est pas moins attaché que ses prédécesseurs à la *doctrina sacra*. Mais il

se fera de celle-ci une conception plus hardie, allant jusqu'à en renouveler l'ordre et l'esprit, au profit précisément de cette théologie morale dont nous pressentions mais dont nous n'avons pas constaté encore l'apparition.

Dès le prologue du *Commentaire sur les Sentences*, nous sommes frappés de ce que la théologie cette fois est présentée comme l'acheminement de l'esprit vers une connaissance : car la béatitude à quoi saint Thomas continue d'ordonner ce savoir est contemplative, et c'est selon l'intelligence que nous avons à nous préparer à cette fin dernière non moins que selon la volonté. Aussi la théologie, contrairement à la thèse de saint Albert aussi bien que de saint Bonaventure, est-elle déclarée principalement spéculative : une correction essentielle est par là introduite que l'œuvre entière de saint Thomas allait définitivement consacrer. « Sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus

istius doctrinæ est contemplatio primæ veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est » (*In I Sent.*, prol., a. 3). Elle sera pratique aussi, l'Écriture fournissant maintes données relatives aux mœurs : mais la position adoptée par saint Thomas en ce qui regarde la théologie en général ne pourra que le conduire à la détermination d'une partie proprement morale du savoir sacré, en laquelle se vérifie la note pratique appartenant nécessairement à une discipline dérivée de l'Écriture. Le discernement du pratique et du spéculatif ainsi compris ne doit être d'aucun détriment pour l'unité de la théologie : car en toutes ses démarches elle procède de la révélation et se rapporte à Dieu. Il n'est pas à craindre non plus que la partie morale n'échappe à la qualité scientifique revendiquée pour la théologie dans son ensemble : car les mœurs sont objet de science, comme l'a appris saint Thomas à l'école de saint Albert et d'Aristote ; il n'y a pas non plus de raison, ainsi le pense-t-il

pour son compte, de ne point rattacher les déterminations de la conduite aux principes révélés, vu la portée morale des articles de foi. Du même coup, le mode de la théologie est nettement distingué du mode de l'Écriture : car cette dernière procède dans les matières morales par voie de préceptes, de menaces, de promesses et d'exemples, et l'on se rappelle que les précédents théologiens n'estimaient point qu'ils dussent procéder autrement ; mais la théologie selon saint Thomas procède par voie d'arguments et en référence au sens littéral de l'Écriture : puisqu'elle comporte une partie pratique, elle sera jusqu'en cet ordre de recherches soumise à la même méthode. La philosophie morale désormais possédera donc une partie correspondante à l'intérieur du savoir théologique, avec cette différence déjà observée que la multiplicité propre aux disciplines philosophiques se résorbe en l'unité de la connaissance supérieure dont Dieu est la

première source comme il en demeure le suprême objet.

Ainsi saint Thomas comprend-il les choses dès le début de sa carrière. La célèbre question première de la *Somme théologique* marque l'affermissement définitif de ces pensées. Les mêmes conclusions y sont défendues que nous venons de signaler, avec une insistance plus assurée sur la qualité de science dévolue à la théologie et sur l'enrôlement de la philosophie au service de cette discipline souveraine: voilà du même coup toute l'*Éthique à Nicomaque* et toutes les sentences de la sagesse antique mises à la disposition de la théologie en sa partie morale. La pureté et la prééminence de l'inspiration chrétienne n'en doivent point souffrir: car la formule exacte a été élaborée selon laquelle opérer cette transmutation de l'éthique en science sacrée.

Dans le remaniement que nous venons de décrire, il n'apparaît pas que saint

Thomas se soit autorisé de la division jadis énoncée par Alain de Lille et passée chez plusieurs théologiens, au moins comme formule théorique. Le mérite reste à ces précurseurs d'avoir témoigné en faveur d'une organisation de la théologie qui devait se constituer indépendamment d'eux. Saint Thomas est redevable à l'exemple de la philosophie morale et à cette division des disciplines philosophiques en spéculatives et en pratiques, dont saint Bonaventure et saint Albert n'avaient fait que fort librement l'application à la théologie. Il a été sensible de plus à un mot de saint Augustin selon qui la raison supérieure, sujet dans l'âme de l'habitus théologique, exerce sur les réalités éternelles non seulement un acte de contemplation, mais aussi de consultation : *Supernis conspiciendis vel consulendis intendit* (*In II Sent.*, d. 24, qu. 2, a. 2) : fortune inattendue peut-être d'une définition lapidaire, mais elle situe heureusement le grand docteur africain



au principe de l'initiative d'où procéda dans l'histoire la théologie morale.

Saint Thomas ne sanctionna point du premier coup ses conceptions par une œuvre correspondante. Mieux valut du reste qu'il mûrît ses audaces et qu'il éprouvât ses forces. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, il ne put encore que suivre l'ordre de Pierre Lombard, quoique non sans trahir le besoin de ramener cette matière théologique à une division formelle. Il est remarquable que les quatre livres de son auteur soient par lui répartis selon la distinction de Dieu comme principe et comme fin, indiquée déjà, nous le savons, par saint Albert. Les matières morales n'en reçoivent pas pour autant leur statut propre, puisqu'elles restent engagées dans les contextes originels que nous avons relatés plus haut; du moins un sens général de la recherche est-il par là indiqué, où le processus du retour à Dieu comme fin équilibre de quelque manière celui de la

production des choses par Dieu comme principe, vers quoi les théologiens traditionnellement avaient porté leur attention. Il fut donné à saint Thomas d'accomplir son dessein propre en composant la *Somme théologique*. Cet ouvrage, en ce qui regarde la théologie morale, crée enfin le corps de doctrine que ne nous avaient apporté ni le *Breviloquium* de saint Bonaventure ni la *Somme théologique* de saint Albert le Grand. Il me reste à dégager les traits significatifs de cette *Iia Pars* où l'on s'accorde généralement à reconnaître, sans justifier toutefois cette opinion avec le soin qu'elle mérite, la contribution la plus originale de saint Thomas à la science théologique. Il est certain qu'en cette création son génie brille du plus vif éclat.

La dignité théologique de la connaissance des mœurs s'obtient avant tout selon la considération de l'homme comme image de Dieu. Ce mot ouvre la *Iia Pars*. Il est emprunté de saint Jean Damas-

cène, mais son origine biblique est évidente. La connaissance morale se rapporte à l'homme en ses actions volontaires. Rien de divin apparemment en cet objet, et c'est pourquoi la philosophie a de plein droit traité des mœurs. Mais l'on peut s'aviser, se souvenant du texte sublime de la Genèse, que l'homme selon son esprit est une image de Dieu. Observer et définir les opérations où il fait usage proprement de son esprit, ne sera donc pas une façon nouvelle de connaître Dieu, non plus dans l'exemplaire, mais dans l'imitation créée qui est livrée à nos regards? Les œuvres de Dieu sont divines. Celles de l'homme le sont à leur manière. D'un ordre à l'autre, la différence intervient que les œuvres de Dieu sont irréprochables, et le théologien a terminé sa tâche lorsqu'il en a pris connaissance; les œuvres de l'homme au contraire sont incertaines, et pour qu'elles soient sans reproche il est nécessaire de les régler: d'où la nature directrice et pratique de la connaissance qu'en

prend le théologien. Moyennant la fidélité à cette connaissance, l'homme en vérité sera comme Dieu. L'action morale trouve dans la conformité divine sa dernière raison d'être et sa perfection. Elle cesse par là d'être chose profane. Disons que les philosophes ne l'ont point connue dans son entière signification. On ne sera donc pas surpris que le nom et la pensée de Dieu reviennent en chacun des traités de la *IIa Pars*, et il n'est pas facile de décider si Dieu est plus ou moins souvent mentionné dans celle-ci que dans les deux autres. L'insertion d'une étude directement et formellement morale dans la théologie laisse entier l'axiome selon lequel Dieu est l'unique sujet de la *sacra doctrina*. La notion d'image a permis d'opérer cette transposition, où la dualité de la science et de la sagesse, invincible, nous le disions, pour saint Augustin, est victorieusement surmontée. On traduirait bien ce qui précède en disant que la science morale est devenue, selon saint Thomas, une partie de la théologie comme

l'éthique était aux yeux d'Aristote une partie de la politique. On est seulement passé de la cité terrestre au royaume des cieux.

Mais vérifions dans l'exécution la dignité théologique de la considération morale; et voyons en même temps si le caractère de science est cette fois sauvegardé qu'elle avait obtenu chez les philosophes. La matière morale est considérable et il importe avant tout de l'organiser. Saint Thomas nous met en présence d'un plan entièrement nouveau, où la distinction augustinienne du *frui* et de l'*uti* reçoit enfin sa consécration. Puisqu'il s'agit d'action, le partage est opéré de la fin et des *ea quæ sunt ad finem*. D'où la primauté accordée au traité de la béatitude. Rien n'est plus instructif que de comparer la place occupée par la béatitude dans les *Sentences* et dans la *Somme théologique*. Là, elle figure en fin d'ouvrage et appartient au chapitre *de novissimis*; elle est donc sans influence

sur l'ordre général de l'exposition, mais constitue l'une des questions particulières auxquelles s'arrête un moment le théologien. Elle devient dans la *Somme théologique* le traité initial et majeur de la partie morale. Car la béatitude définit le bien dernier par rapport auquel l'action humaine prend son sens et sa valeur. La mise en relief du traité de la béatitude avait commencé dans la *Somme contre les Gentils*. Un livre en effet de cet ouvrage, où saint Thomas jouit de sa liberté d'auteur, est résolument consacré au retour des créatures à Dieu comme à leur fin, à l'intérieur duquel la créature raisonnable reçoit un traitement spécial, en tant que Dieu est sa fin à un titre singulier : d'où l'érection de la béatitude en traité distinct, auquel viennent naturellement s'annexer ceux de la grâce et de la loi, tandis que l'étude traditionnelle *de novissimis* est reportée à une partie ultérieure de l'ouvrage. La *Somme théologique* consacre et parfait cet arrangement. Il s'ensuit que la partie morale de

la théologie s'ouvre sur la même considération par laquelle commençait l'*Éthique à Nicomaque*. Mais d'un ouvrage à l'autre, quelle différence ! Aristote définit la béatitude en philosophe ; saint Thomas la met en Dieu : du coup, l'action humaine est transposée au niveau théologique, comme il convient chez une créature qui est l'image de Dieu.

Après la primauté de la béatitude, nul trait n'est plus remarquable dans la *Iia Pars* que sa division en étude générale et en étude spéciale. Aucun auteur précédent ne nous annonça rien de pareil. Saint Thomas estime cet ordre de la démarche conforme aux exigences propres d'une science pratique. Tandis qu'en spéculation, a-t-il déclaré dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, l'on passe du particulier à l'universel et du contingent au nécessaire, selon une méthode qu'on peut appeler analytique puisqu'elle va du composé au simple ; dans les sciences de l'opération on applique au singu-

lier les principes généraux qui le règlent, selon une méthode que l'on peut appeler synthétique, puisqu'elle va du simple au composé. Si même il n'est point facile de maintenir uniformément une telle ligne de partage, la *Ia IIæ* et la *IIa IIæ* dans leur ensemble répondent aux deux temps successifs selon lesquels se constitue en droit une science pratique. A suivre l'organisation de chacune des parties ainsi distinguées, puis à entrer dans le détail des traités qui les composent, nous ne pourrions qu'admirer la sûreté avec laquelle saint Thomas se soumet l'infinie complexité de la matière morale, non sans respecter autant que possible les usages consacrés, comme ce rattachement de toute la *IIa IIæ* en sa première partie aux trois vertus théologiques, à l'exemple de l'*Enchiridion* de saint Augustin, et aux quatre vertus cardinales adoptées par l'unanimité des théologiens scolastiques.

De la matière morale, saint Thomas a pareillement prétendu faire l'objet d'une



connaissance certaine et nécessaire. Il disposait à cette fin des notions élaborées par la philosophie; il y fit une confiance dont se serait étonné le sévère censeur du *De officiis* qu'avait été saint Ambroise; il les interpréta dans la lumière des données héritées de la tradition chrétienne et des principes reçus de la révélation. La structure scientifique propre à la théologie garde en morale sa rigueur. A qui fréquente la *Iia Pars*, il n'est pas possible de n'être pas frappé de la qualité intellectuelle de la doctrine et de la force démonstrative avec laquelle sont établies les conclusions. L'une des conditions de ce succès fut le discernement attentif en même temps que l'ajustement délicat de ce qui appartenait dans la vie morale de l'homme à la nature et à la grâce. Loin qu'elle ait compromis ou atténué la qualité de science revenant à la connaissance morale, il apparaît que la transposition théologique dont nous parlions plus haut l'a plutôt affermie. On sait le relativisme professé par Aris-

tote en ces matières. Il n'avait dissuadé, nous l'avons dit, ni les maîtres de la Faculté des arts, ni saint Albert de reconnaître dans l'éthique une science véritable. Devenue théologie, l'éthique reçoit de ses principes tant naturels que révélés une certitude et une nécessité supérieures. Et quant à la part de contingence que garde inévitablement la connaissance morale, saint Thomas la reporte sur l'habitus distinct des opérations particulières qui s'appelle la prudence, faisant au surplus, à l'intérieur de la science proprement dite, la différence entre les règles absolument immuables et une zone d'application où l'universalité commence à se tempérer d'une mesure de déterminations positives et changeantes.

Le soin de constituer une théologie morale qui fût une science explique que l'ordre historique, cher aux anciens théologiens, ait fait place, dans la *Iia Pars*, à un ordre systématique valable pour l'homme et le chrétien comme tels,

sans qu'on doive méconnaître tout ce qui subsiste en cet ouvrage de considérations relatives au progrès de la révélation morale et à l'évolution de la conscience. On expliquera de même ce caractère si souvent signalé d'une doctrine théologale et humaine certes, mais faiblement chrétienne, croit-on, telle que la livre saint Thomas tout au long de la *IIa Pars*: rattachons le cas au débat sur le sujet de la théologie, où l'auteur de la Somme a opté pour Dieu de préférence au Christ total; et évitons au surplus la méprise qui consisterait à traiter la *IIa Pars* comme indépendante, à l'encontre des protestations les plus formelles de saint Thomas sur l'unité de la théologie. Bien qu'il ne se soit pas attardé sur le thème de l'imitation du Christ, fût-ce dans la *IIIa Pars*, nous l'observions ci-dessus, le Docteur angélique a accepté le principe de cette voie d'accès à la connaissance morale: nous avons donc la liberté de compléter ou d'illustrer en ce sens l'enseignement qu'il a fondé sur le sens lit-

téral de l'Écriture, de même qu'il nous est permis d'introduire dans ses exposés plus qu'il ne l'a fait lui-même, tout en observant une juste sobriété, les exemples bibliques où s'étaient délectés maints auteurs chrétiens.

Il ressort de nos dernières remarques que l'œuvre morale de saint Thomas, géniale et providentielle comme elle est, a probablement ses limites. L'examen de son contenu susciterait d'autres souhaits. Mais nous avons à comprendre d'abord quel accomplissement elle signifie. Avec la *IIa Pars* de la *Somme théologique*, le terme est atteint vers lequel se dirigeait l'histoire. La théologie morale est constituée désormais comme une partie distincte de la science théologique. Quels avantages en résultent, nous le voyons sans peine. La constitution d'une théologie morale signifie l'unification du connaître et de l'agir : car cette science est pratique, et l'on affirme en définitive par là que la connaissance du bien et du mal

est une part intégrante de l'éducation où l'homme est mis en mesure de réaliser le bien et d'éviter le mal. Elle signifie l'unification de la raison et de la foi : car cette sorte de connaissance assume au service de la vie chrétienne les enseignements de la philosophie morale et elle les accorde avec les vérités de la révélation. Le prix de cette double unification se mesure aux résistances qu'il fallut surmonter pour y parvenir. Le récit qui précède nous les a fait assez connaître. Plus spécialement, disons que la théologie morale nous découvre la structure de la vie chrétienne, soit comme insérée dans la nature soit comme constituée par la grâce. Nulle connaissance en dehors de la science proprement dite ne nous met devant ce spectacle et ne suscite en nous une telle admiration. Il nous est permis dès lors de retenir et d'ordonner les valeurs dont se compose une vie humaine dirigée vers la béatitude éternelle. Croyons qu'il n'est point facile de juger de ces choses avec justesse. Seule une science garantit leur

droite estimation. La théologie morale protège contre les erreurs et les maladresses de toute sorte dont est menacée la conduite d'une vie chrétienne: car il n'est point de domaine où les déviations sont plus à craindre. Pour la raison même qu'ils veulent bien faire, nombre de gens s'égarerent et, croyant accéder aux sommets de la perfection, ils côtoient les abîmes. Ou bien nous risquons de vivre sur des conventions qui n'en sont pas plus vraies pour être vénérables. Que de forces perdues pour le bien faute de connaissance! Dotés comme nous le sommes de la théologie morale dont saint Thomas fut le créateur, rien ne doit être plus salubre aux chrétiens que d'avoir part à cette science. On voudrait que tous allaient y chercher les règles et les voies selon lesquelles accomplir les promesses de sainteté contenues dans les ressources de leur nature et les aspirations de leur grâce.

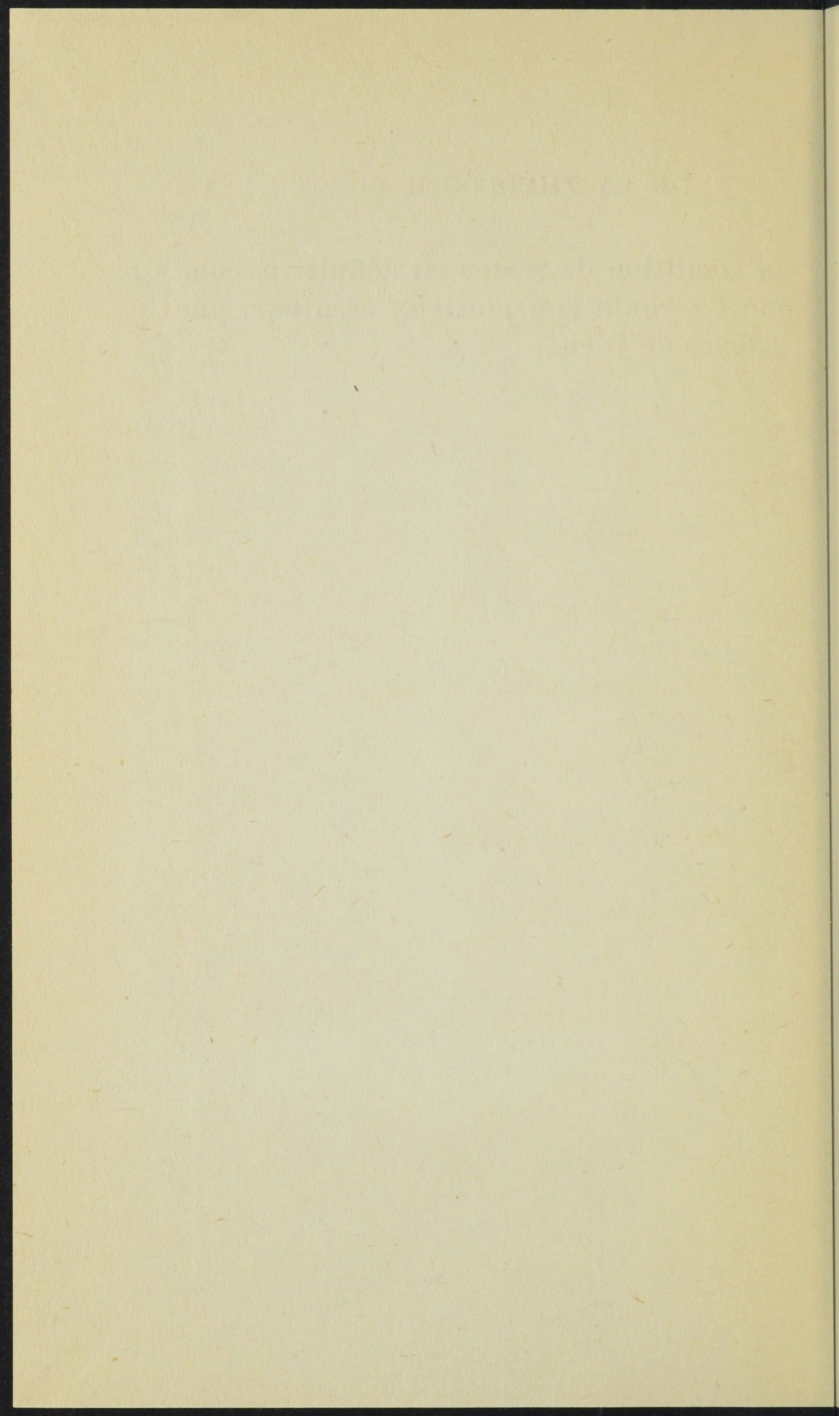
## V

Je conclurai sur un aveu. La distinction d'une partie morale de la théologie entraînait le danger d'une séparation où serait rompue l'unité du savoir théologique. Il est remarquable que saint Thomas pour son compte ne prononce nulle part le nom de théologie morale: cette désignation est tardive, aussi bien que celle de théologie dogmatique, et l'on connaît les auteurs qui les ont introduites. Quel genre d'ouvrages le titre de théologie morale a recouverts, on ne l'ignore pas non plus. Ces mésaventures n'ont guère servi la gloire de notre discipline. C'est qu'il ne fallait point l'arracher comme par violence à l'unité de la science fondée sur la parole de Dieu. A la suite des grands scolastiques, saint Thomas n'a rien tant affirmé que l'indivisibilité de la théologie. Et constituant à l'intérieur de sa Somme une partie

proprement morale, il eut soin de la tenir liée et articulée de toutes les manières aux autres parties de l'organisme doctrinal. Le cas n'est pas unique où l'histoire postérieure abuse de ce qui fut en soi un merveilleux achèvement. Mis en goût, les théologiens modernes semblent aller de plus en plus dans le sens d'un fractionnement et, comme l'on dit, d'une spécialisation de leur science. Nous entendons parler tous les jours de théologie ascétique et mystique, de théologie spirituelle, de théologie pastorale. Ces dénominations sont pleines de péril. Une théologie spécialisée n'est plus une théologie, car celle-ci est sagesse. On la possède en sa totalité ou l'on en a corrompu la signification. La longue histoire que nous venons de raconter et ce laborieux enfantement de la théologie morale auquel nous avons assisté démontrent combien la théologie répugne à la multiplicité. Elle ressent la division de ses objets comme un déchirement. Et c'est pourquoi la théologie morale ne garde son prix qu'à



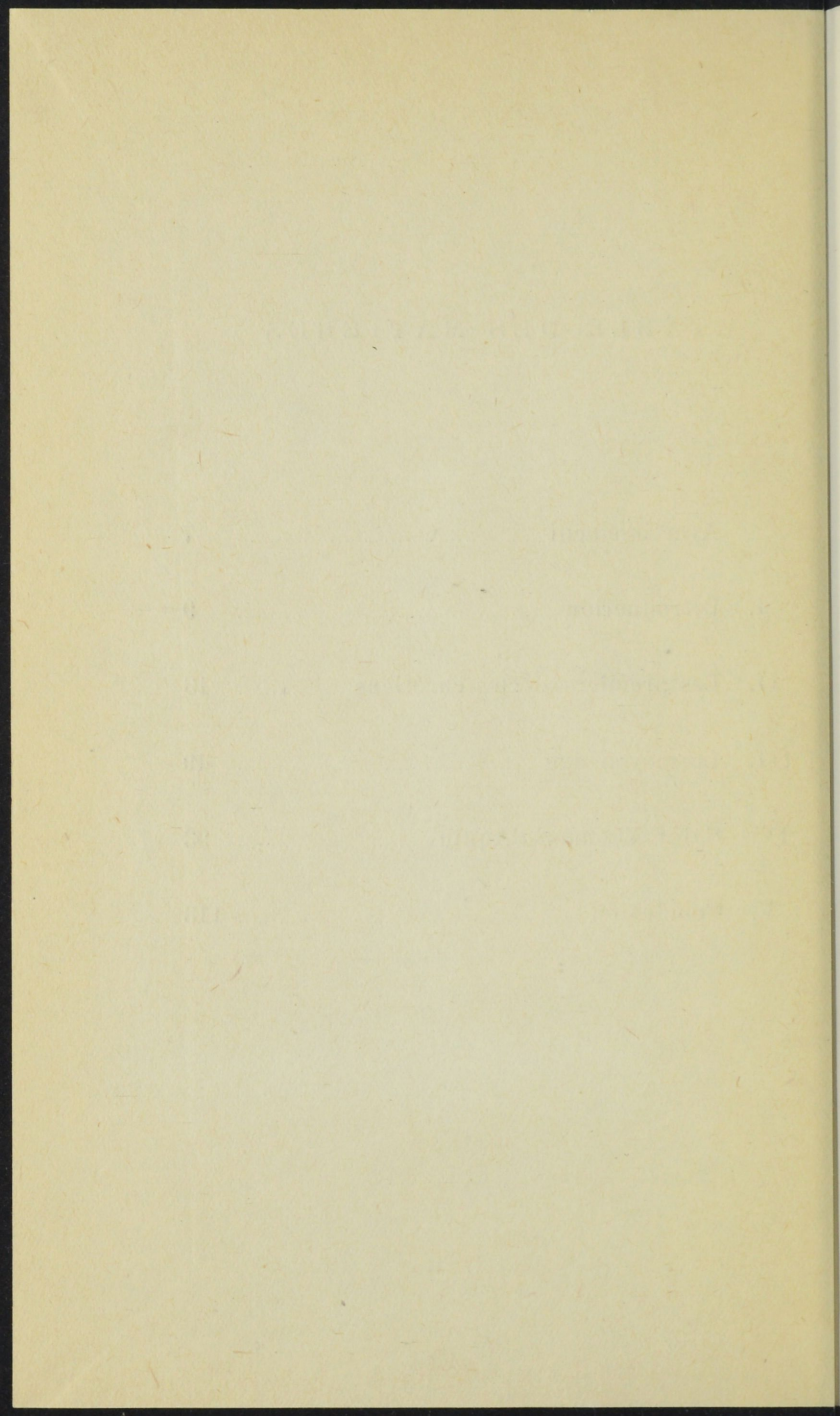
la condition de rester en définitive, comme l'a voulu son glorieux créateur, une science de Dieu.

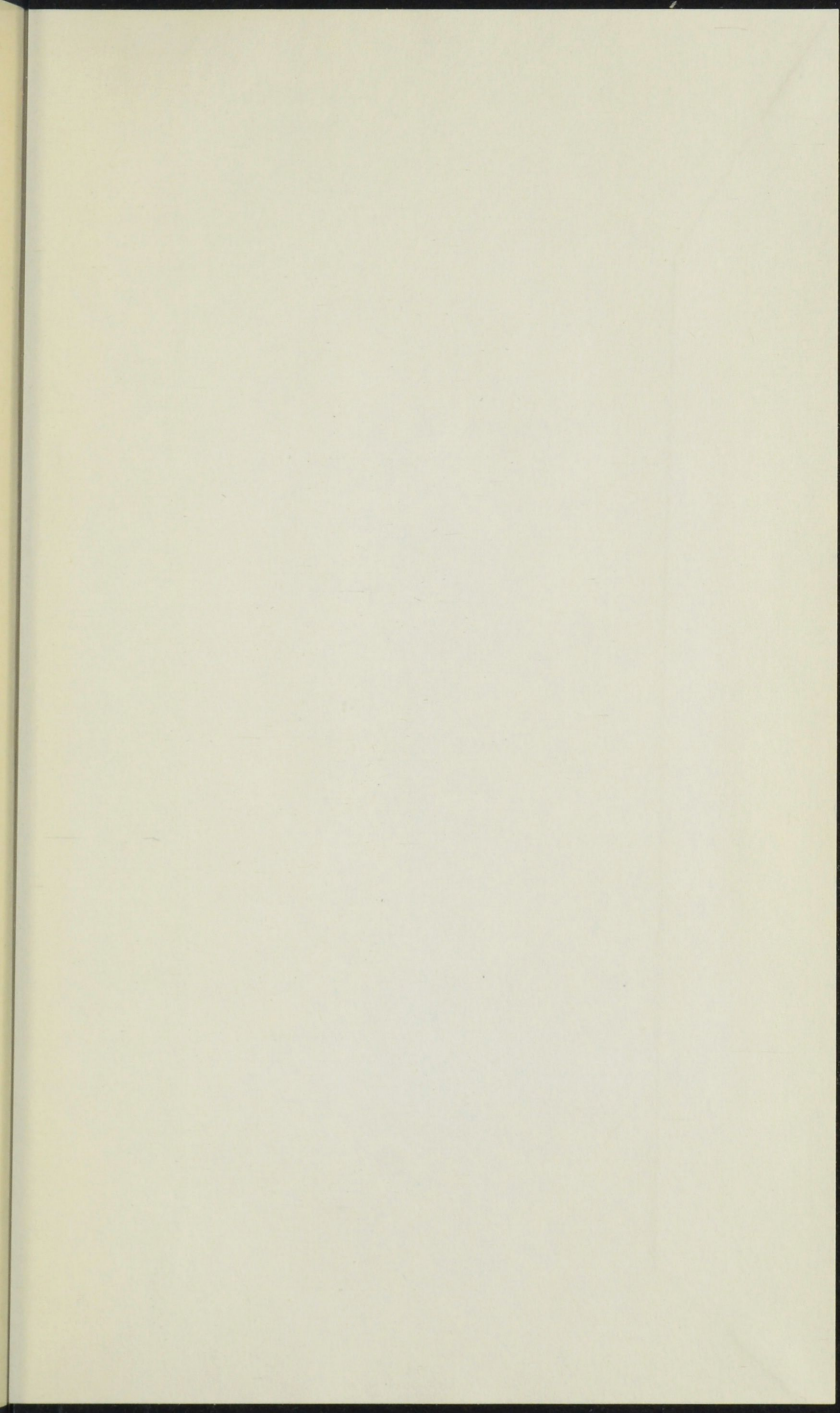


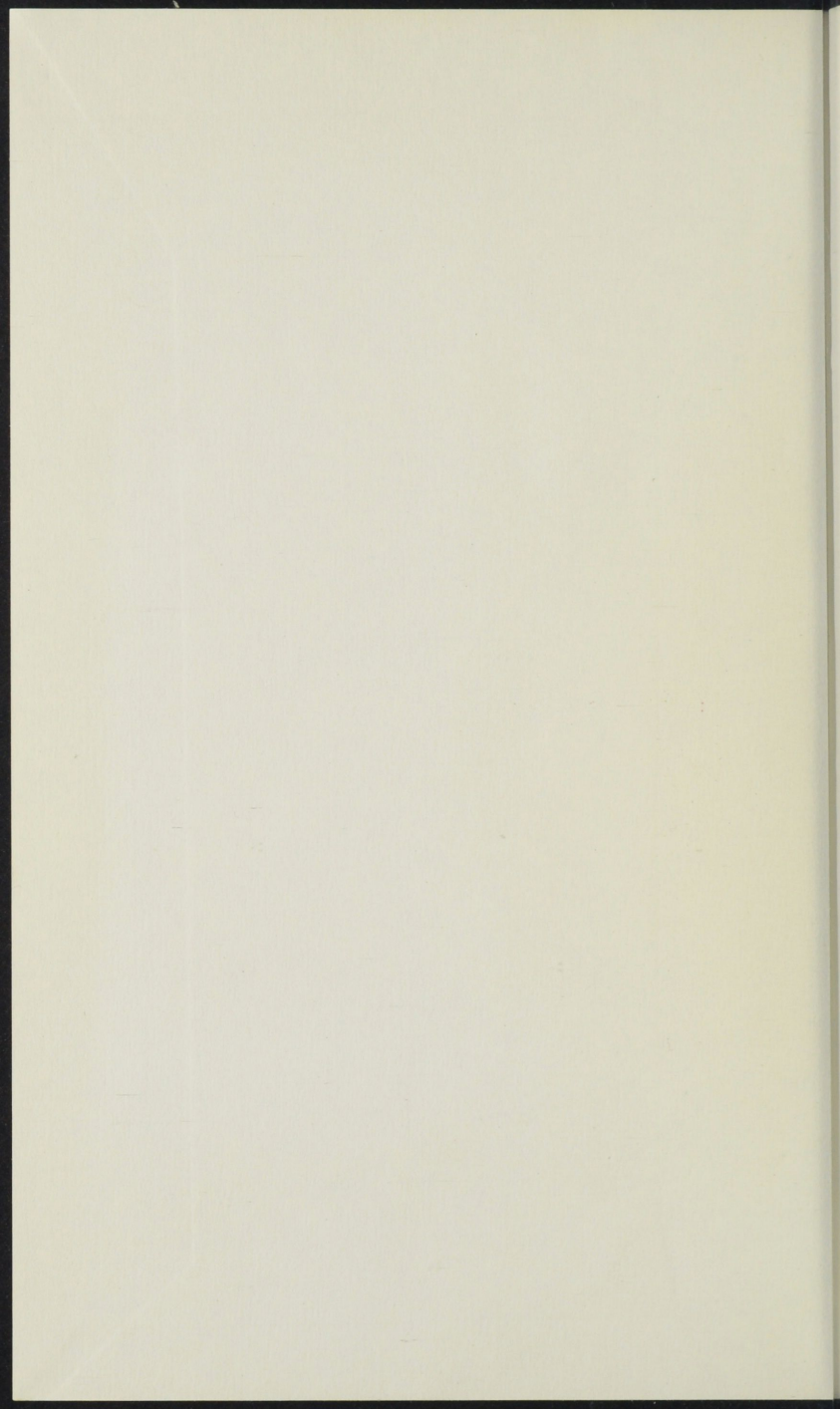
## TABLE DES MATIÈRES

---

Avertissement .....	7
I. Introduction .....	9
II. Les premiers siècles chrétiens .....	13
III. Le moyen âge .....	49
IV. Saint Thomas d'Aquin .....	93
V. Conclusion .....	113







8 1 JAN 1984	359			V.5	189
28 DEC 84	1275				159-2
10 JAN. 1984	11	DEPOT SHS			Demar
10 AOUT 1983	253				
	Couture, Denture,				

**DATE DE RETOUR**

Veuillez rapporter ce volume avant ou à la dernière date ci-dessous indiquée.

10 AOUT 1983	DEPOT SHS		
14 OCT 1986			
14 OCT 1986			
11 OCT. 1996			

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 02313 8742