

STUDIA COLLEGII MAXIMI
IMMACULATAE CONCEPTIONIS

FASCICULE I

LE PRÉCEPTÉ DE L'AUMÔNE

CHEZ

SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR LE

R. P. LÉON BOUVIER, S. J.



MONTREAL

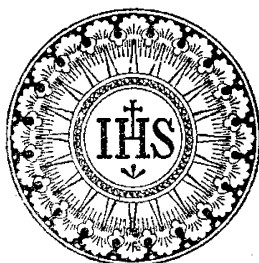
DIRECTION
1855, RUE RACHEL EST

ADMINISTRATION
4260, RUE DE BORDEAUX

—
1935

STUDIA COLLEGII MAXIMI IMMACULATAE CONCEPTIONIS

PUBLICATION DIRIGÉE PAR LES PÈRES
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS À MONTRÉAL



MONTRÉAL

DIRECTION
1855, RUE RACHEL EST

ADMINISTRATION
4260, RUE DE BORDEAUX

—
1935

IMPRIMI POTEST
ADÉLARD DUGRÉ, S. J.
Praep. Prov. Can. Inf.

NIHIL OBSTAT
LOUIS C. DE LÉRY, S. J.
Censor dioecesanus

Marianopoli, 4^a octobris 1935

IMPRIMATUR
† EM.-A. DESCHAMPS, V. G.
Év. de Thennesis
Aux. de Montréal

Montréal, 8 octobre 1935

SOCIETATIS · IESU

PRAEPOSITO · GENERALI

REVERENDISSIMO · PATRI · WLODIMIRO · LEDÓCHOWSKI

ATQUE

CANADENSIS · UTRIVSQUE · PROVINCLAE

PRAEPOSITIS · RECTORIBUS · SUPERIORIBUS · FRATRIBUS

ANNO · L

A · FUNDATIONE · FELICITER · VERTENTE

COLLEGII · MAXIMI · IMMACULATAE · CONCEPTIONIS

SACRUM

Introduction

I

De nos jours l'histoire des dogmes est à l'honneur dans la théologie catholique. Et c'est à bon droit, puisqu'elle possède l'immense avantage de mettre en pleine lumière la marche lente et laborieuse des données de la Révélation qui vont se développant et s'enrichissant au cours des siècles, parce que, grâce aux déclarations du magistère infaillible et aux recherches ininterrompues des grands Docteurs, elles puisent dans la vie même de l'Église une vie sans cesse renouvelée.

Pourquoi l'histoire des vérités morales ne jouirait-elle pas des mêmes faveurs ? Ces vérités sont nécessairement plus en contact avec la vie quotidienne du chrétien et par là prêtent occasion à des précisions nouvelles, et, si l'on n'y prend garde, à des déviations dangereuses. Faire leur histoire serait nous montrer l'intense labeur des générations passées pour conserver intact et enrichir par les données de l'expérience le dépôt sacré de la Révélation. Les formules cristallisées de nos manuels, qui sont le résultat de ce travail incessant, prendraient un relief insoupçonné. L'apologétique y puiserait un nouvel argument: l'Église sans se contredire sait s'adapter, par exemple dans la question épineuse de l'usure.

Il y a là une mine à exploiter, mais en quelques-unes de ses parties accessible seulement à un petit nombre de privilégiés. On trouve, en effet, dans toutes les bonnes bibliothèques les éditions des Pères et des grands scolastiques postérieurs à saint Thomas; mais des trésors de la période précédente jusqu'à Pierre Lombard, à part quelques noms illustres, nous ne possédons que des manuscrits précieusement conservés et qui ne livrent leurs secrets qu'aux

initiés à la paléographie. Heureusement il y a déjà à la portée du public quelques pages de haut intérêt, grâce à la nouvelle revue des Pères Bénédictins: Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain; et il y aura bientôt pour les chercheurs des sources plus abondantes dans les éditions des Sommes théologiques des XII^e et XIII^e siècles, que le Spicilegium Sacrum Lovaniense et la Bibliothèque thomiste ont compris dans leur vaste programme d'étude. En attendant, des travailleurs de grand style ont déjà fouillé le terrain et ont fourni à l'histoire des vérités morales des monographies de premier ordre¹, où, avec toute la rigueur scientifique désirable, est examinée la pensée de quelque théologien célèbre sur un point particulier de doctrine et comparée ensuite avec les devanciers ou les successeurs immédiats.

II

La doctrine de l'aumône n'offrirait-elle pas une matière intéressante de recherches? Par sa nature et son rôle l'aumône a été mêlée dès les premiers âges à la vie de tous les jours, et si elle n'a pas su éviter certains écarts qui ont nécessité l'intervention du magistère suprême, son histoire n'en fournirait par là qu'un exemple plus probant d'évolution dirigée et soutenue par la tradition.

La voie est déjà frayée aux laborieux. Les dictionnaires de théologie en ont rapidement esquissé le tracé, surtout pour la période patristique. Récemment, en 1927, le P. R. Brouillard, S. J.,

1. Ainsi Dom Lottin, O. S. B., v. g.: *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931; les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge: *Rev. sc. ph. et th.*, t. XVIII (1929), p. 369 sq.; la connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin: *Rech. th. anc. et med.*, t. II (1930), p. 21 sq.; les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin: *Ibid.*, t. I, p. 41 sq., etc.

en a dessiné quelques jalons plus importants ¹; en 1930, le P. Spicq, O. P., a étudié les relations de l'aumône avec la vertu de justice chez quelques grands prédécesseurs de saint Thomas et chez le Docteur Angélique lui-même ²; enfin en 1932, le P. Goreux, S. J., en deux articles, a marqué la position nette de saint Thomas et les fléchissements progressifs qu'elle a subis dans l'exégèse des commentateurs les plus en vue des XV^e et XVI^e siècles ³.

Nous nous proposons d'exploiter un petit coin de ce champ immense: la doctrine de l'aumône chez le Docteur Angélique. Ce sera notre humble contribution au travail des chercheurs; ce sera fixer, nous l'espérons, une halte sûre à ceux qui s'intéressent à l'histoire des vérités morales, au devenir des textes. Toutefois le point captivant pour le moraliste étant surtout la détermination du précepte et les principes qui la régissent, c'est sur ce seul terrain que nous travaillerons.

III

Des deux méthodes qui s'offrent à nous pour cette enquête, la méthode systématique et la méthode historique ⁴, nous suivrons de préférence la première, c'est-à-dire que nous ferons l'analyse des textes en leur teneur intégrale, puis nous les comparerons entre eux selon leur ordre chronologique ⁵, tenant compte des progrès réalisés

1. *Nouv. Rev. Théol.*, t. LIV (1927), p. 5-36.

2. *Mélanges Mandonnet*, Paris (1930), t. I, p. 245-264.

3. *Nouv. Rev. Théol.*, t. LIX (1932), p. 117-131, 240-254.

4. Voir Martin Grabmann, *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. Freiburg, 1928, p. 107 sq.

5. Nous en prenons habituellement les données chez Mgr Grabmann en cet excellent ouvrage où il a utilisé tous les travaux parus jusqu'à date et les recherches de ces toutes dernières années: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1931.

par saint Thomas au cours de sa carrière. Ne serait-il pas, en effet, injurieux pour ce grand Docteur de croire que durant les vingt années de réflexion et de prières qui séparèrent ses premiers écrits de ses derniers, il n'ait pas comme tout esprit humain modifié, même à son insu, telle synthèse, ou au contraire raffermi telle théorie estompée jadis ¹ ?

Dès lors la Somme théologique sera d'une importance capitale, puisqu'elle nous livre la pensée définitive du Maître. Mais comme elle n'est qu'un résumé pour les débutants ², si elle projette de la lumière sur les textes antérieurs, les « doublets », elle n'en supprime pas toute l'utilité; on y trouvera souvent le fond commun sur lequel il faut lire les diverses retouches d'une doctrine qui se précise.

De plus, et c'est un point des plus importants, nous rappellerons souvent la doctrine des prédécesseurs immédiats les plus marquants; autrement telle formule risquerait d'être interprétée à faux, si on néglige de la remettre dans le cadre théologique de l'époque. D'autre part, nous ferons des commentateurs un usage des plus prudents, car « à moins d'être atteints d'un psittacisme inintelligent, ils ont sans nul doute ajouté quelque chose au texte du maître: un commentateur, si fidèle soit-il, nécessairement précise, synthétise, affine ou corrige ³ ».

1. Voir J. de Guibert, S. J.: *Les Doublets de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1926, p. 9-17.

2. « Quia catholicae veritatis doctor non solum provecos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire... propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tractare secundum quod congruit ad *eruditionem incipientium* » (*Summa Theol.*, prologus).

3. Dom Lottin, O. S. B., *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges, 1931, p. 3.

Cette méthode nous fournira la position totale de saint Thomas et non quelques propositions éparses que chacun peut alléguer pour le besoin de sa cause, quand il expose le précepte de l'aumône. Et par là notre enquête ne manquera pas d'une certaine actualité, car l'harmonie de cette doctrine et sa parfaite cohésion permettront de juger le bien-fondé de thèses contemporaines assez étranges sur la propriété, le superflu, le devoir de l'aumône: théories que plus d'un veut justifier par l'enseignement intégral et sans fard du Docteur Angélique¹.

1. Nous faisons allusion à une certaine école qui publie la revue *Die Neue Ordnung*, fondée à Vienne en 1924, de tendance moins nuancée que le *Schönere Zukunft*, aujourd'hui disparu, école que le R. P. Vermeersch a appelée l'école réformiste ou révisionniste: *Dossiers de l'Action Populaire*, 1930, p. 923.

Bibliographie

I. — DOCUMENTATION GÉNÉRALE

- A. C. d'Arcy, S. J. *Thomas Aquinas*. London, 1930.
- A. Bacic, O. P. *Introductio compendiosa in opera S. Thomae*.
Romae, 1925.
- E. de Bruyne *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la
vision du monde*. Paris, 1928.
- P. Castagnoli « Regesta Thomistica. Saggio di Chronologia
della vita e scritti di S. Tommaso », *Divus
Thomas*. Piacenza, XXX, 1927, p. 704-724;
XXXI, 1928, p. 110-125, 249-268; XXXII,
1929, p. 57-68, 444-458.
- J. de Ghellinck, S. J. *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*. Paris,
1914.
- E. Gilson *Le Thomisme. Introduction au système de saint
Thomas d'Aquin*. Paris, 1927.
- Martin Grabmann *Einführung in die « Summa Theologiae » des hl.
Thomas von Aquin*. Freiburg, 1928.
- » » *Die Geschichte der Scolastischen Methode*. Frei-
burg, 1909.
- » » *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem
Ausgang der Väterzeit*. Freiburg, 1933.
- » » *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine
Persönlichkeit und Gedankenwelt*. München, 1925.
- » » *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine
literarhistorische Untersuchung und Einführung*.
Münster, 1931.
- J. de Guibert, S. J. *Les Doublets de saint Thomas d'Aquin*. Paris,
1926.
- P. Mandonnet, O. P.
et J. Destrez, O. P. *Bibliographie Thomiste*. Le Saulchoir, 1921.
- A. D. Sertillanges, O. P. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1922.
- M. Wittmann *Die Ethik des hl. Thomas in ihrem systema-
tischen Aufbau und in ihren geschichtlichen, be-
sonders in den antiken Quellen erforscht*. Mün-
chen, 1933.

II. — DOCUMENTATION AUXILIAIRE

- Th. Bésiade, O. P. « La justice générale d'après saint Thomas », *Mélanges thomistes* (Bibliothèque thomiste, III). Le Saulchoir, 1923, p. 327-340.
- Charles Bodin. *Le Partage des ressources terrestres entre les peuples*. Semaines sociales de France, 1928, Compte rendu, p. 455 sq. Paris, Gabalda.
- F. Cavallera, S. J. « Sur quelques textes de saint Thomas concernant la propriété individuelle », *Bulletin de Litt. eccl.*, t. XXXII (1931), p. 37-48.
- Jean Daniélou, S. J. « La propriété privée et sa fonction », *Études*, t. 217 (1933), p. 165-181.
- J. Th. Delos, O. P. *Renseignements techniques*. Appendice II, Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Justice, t. I, trad. M.-S. Gillet, O. P. Paris, 1932.
- A. J. Faidherbe, O. P. « Le droit de la justice distributive. Définitions authentiques et déformations chez les théologiens thomistes », *Rev. sc. phil. et théol.*, t. XXII (1933), p. 47-70.
- M. S. Gillet, O. P. *Conscience chrétienne et Justice sociale*. Paris, 1922.
- » » » « Justice et charité », *Rev. sc. ph. et th.*, t. XVIII (1929), p. 1-22.
- » » » « Le problème social et la justice sociale », *Rev. de phil.*, t. XXXIII (1926), p. 156-188, 267-277.
- » » » *Responsabilité en matière de placements des capitaux*, Semaines sociales de France, 1921, Compte rendu, p. 333 sq. Paris, Gabalda.
- Martin Grabmann. *Das Naturrecht der scolastik von Gratian bis Thomas von Aquin*. Archiv für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie. Band XVI, 1922.
- Alexander Horvath, O. P. . . . *Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquin*. Graz, 1929.
- L. Lachance, O. P. *Le Concept de droit selon Aristote et saint Thomas*. Montréal, 1933.
- Giorgio La Pira. « Il concetto di legge secondo san Tommaso », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. XXII (1930), p. 208-217.

- M. J. Laversin, O. P. « Droit naturel et droit positif d'après saint Thomas », *Revue Thomiste*, 1933, p. 3-50 et p. 177-217.
- Dom Odon Lottin, O.S.B. *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges, 1931.
- » » » » *Loi morale naturelle et loi positive d'après saint Thomas d'Aquin*. Louvain, 1920.
- C. Martyniak *Le Fondement objectif du droit d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1931.
- A. Michel *La question sociale et les principes théologiques. Justice légale et charité*. Paris, 1921.
- O. Von Nell-Breuning, S. J. *Die soziale Enzyklika*. Köln, 1932.
- N. Noguer, S. J. « *Propietario o administrador y usufructuario?* », *Razon y Fe*, t. LVIII, p. 308-327.
- F. Olgiati *La Riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia*. Milano, 1933.
- J. Perez Garcia, O. P. *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud Divum Thomam Aquinatem*. Abulae, 1924.
- Georges Renard *Propriété privée et propriété humaine*. Appendice II. La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique. Paris, 1930.
- » » « La pensée chrétienne sur la propriété et les inégalités sociales qui s'ensuivent », *Vie intellectuelle*, 1930, p. 243, sq.
- P. Rohner, O. P. « *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* », *Divus Thomas*, t. VIII (1930), p. 60-81. Freiburg.
- B. Roland-Gosselin *La Doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1928.
- Fr. Schaub *Die catholische Caritas und ihre Gegner*, M. Gladbach, 1909.
- Otto Schilling « *Die Eigentumslehre des hl. Thomas von Aquin, und Leos XIII* », *Xenia Thomistica*, t. I, p. 461-474.
- » » *Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*. München, 1930.
- A. Schmitt, S. J. « *Eigentum und Soziale Pflichten* », *Theol. Prakt. Quartalschrift*, p. 255 sq., 1929.

- C. Spicq, O. P. « Notes de lexicographie philosophique médiévale. *Dominium, possessio, proprietas*, chez saint Thomas d'Aquin et chez les juristes romains », *Rev. sc. ph. et th.*, t. XVIII (1929), p. 269-290.
- » » » « La notion analogique du dominium et le droit de propriété », *Rev. sc. ph. et th.*, t. XX (1931), p. 52-76.
- » » » « Notes de lexicographie philosophique médiévale. *Potestas procurandi et dispensandi* », *Rev. sc. ph. et th.*, t. XXIII (1934), p. 82-93.
- A. Vermeersch, S. J. « Crise sociale et théories réformistes », *Dossiers de l'Action Populaire*, 1930, p. 921-942 et p. 1021-1030.
- » » » *Principes de morale sociale*. Paris-Bruxelles, 1921.
- » » » *Quaestiones de Justitia*. Bruges, 1901.
- » » » *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis ac vitiiis contrariis*. Bruges, 1912.
- P. L. Watt, S. J. *The Right of Private Property. Moral Principles and Practice*. Summer School of Catholic Studies held at Cambridge. London-New-York, 1932.

III. — LITTÉRATURE DU SUJET

- Ch. Antoine. L'« aumône », *Dict. Apol. de la Foi cath.*, t. I, col. 319-328.
- A. Beugnet. L'« aumône », *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 2561-2571.
- René Brouillard, S. J. « La doctrine catholique de l'aumône », *Nouv. Rev. Théol.*, t. LIV (1927), p. 5-36.
- Card. Cajetanus. *De praecepto eleemosynae ad mentem sancti Thomae* (Opusc. omnia, Lugduni, 1587, t. II, Tr. V).
- Ch. Calippe. « La destination et l'usage des biens naturels d'après saint Thomas d'Aquin », *Annales de Philosophie Chrétienne*, vol. 155 (4^e série), t. V, p. 151-187.
- Cathrein, S. J. « Ueberfluss und Almosen », *Theol. Prakt. Quartalschrift*, p. 674 sq., 1929.

- C. T. Dimont.....« Charity, Almsgiving (Christian) », *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 382-386.
- P. Dubruel, S. J.....*Les Enseignements de l'Eglise sur l'usage des richesses*, Semaines sociales de France, 1921, Compte rendu, p. 317 sq.
- Paul Goreux, S. J.....*L'aumône et le régime des biens*. I. La doctrine de saint Thomas d'Aquin. II. L'interprétation de saint Thomas d'Aquin dans la tradition. *Nouv. Rev. Théol.*, t. LIX (1932), p. 117-131 et p. 240-254.
- Bruno Lipinski.....*Divi Thomae de usu divitiarum doctrina*. Duo priora capita operis. Fribourg, 1910.
- Joseph de Lisle.....*Traité dogmatique et historique touchant l'obligation de faire l'aumône*. Neuchâteau, 1736.
- H. D. Noble, O. P.....« L'aumône », *La Vie spirituelle*, p. 283-295, 1928.
- N. Noguer, S. J.....« La propiedad de lo superfluo », *Razon y Fe*, t. LVII (1920), p. 1-23.
- » » »« La propiedad privada y la necesidad extrema », *Razon y Fe*, t. LVII (1920), p. 127-154.
- James David O'Neill.....« Alms and Almsgiving », *Catholic Encyclopedia*, vol. I, p. 328-340.
- C. Spicq, O. P.....« L'aumône: obligation de justice ou de charité », *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 245-264. Paris, 1930.
- Joseph Zamanski.....*L'aumône et l'assistance sociale*, Semaines sociales de France, Compte rendu, Paris, 1928, p. 268 sq.

PREMIÈRE PARTIE

Le précepte de l'aumône et ses déterminations essentielles

PROLEGOMENON

Étudiant le précepte de l'aumône chez saint Thomas, nous ne l'envisagerons pas sous tous ses aspects et ses modalités diverses; pour ne pas trop étendre le débat sur des points secondaires et faciles, nous nous en tiendrons aux déterminations essentielles, à celles qui le constituent véritablement.

Et d'abord, c'est *l'acte* obligatoire que nous analysons dans ses déterminations fondamentales; et à bon droit. En effet, tout précepte implique dans sa notion même une relation à une fin, une chose qui doit être faite à cause d'une fin à atteindre:

Praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem... (1^a 2^{ae}, 99, 1).

Or, pour l'homme la fin dernière où il doit nécessairement tendre, c'est Dieu. Mais elle dépasse infiniment les capacités de son action naturelle, de son mouvement naturel vers lui; aussi Dieu a-t-il élevé la créature raisonnable à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire l'a placée dans une relation nouvelle vis-à-vis de lui. Pour couvrir l'abîme qui sépare le fini de l'infini, il fallait une communication initiale de la divinité, une seconde génération, car avant d'agir il faut être; et comme toute génération se ter-

mine à une essence, c'est à l'âme humaine, et non à ses facultés, que s'est unie cette réalité d'ordre divin, la grâce sanctifiante, ou habituelle. Par cette union accidentelle, la nature humaine est transformée et participe vraiment, bien que d'une manière analogue, à la nature même de Dieu, *consortes divinae naturae*. Mais elle n'a encore toutefois que la capacité de produire des actes surnaturels et salutaires, un principe éloigné de mouvement et d'action; aussi Dieu a-t-il été aussi libéral dans la constitution de cette seconde nature que dans la première, et il a ajouté des principes prochains d'action: les vertus infuses, théologiques et morales. Malgré tout, rien n'est encore actualisé, tout demeure à l'état dynamique. Pour que l'acte soit produit, il faudra un secours divin spécial, la grâce actuelle, concours nécessaire du premier moteur dans l'ordre nouveau, et cela sans préjudice de la valeur réelle de chacun des éléments présupposés.

Et pourtant, en dépit de tout cet organisme merveilleux, aucun acte ne sera posé, si la volonté libre de l'homme ne coopère à ce magnifique effort; aucun acte ne se produira, obligatoire ou conseillé, si l'homme ne veut pas. C'est donc bien dans *l'acte* lui-même que réside notre coopération, et c'est donc lui, et non la *potentia* ou *l'habitus operativus bonus* infus ou acquis qui en est le principe prochain, que vise le précepte:

Praecepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus.
Et ideo diversitas praeceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus (2^a 2^{ae}, 31, 4, ad I^{um})¹.

D'ailleurs ne juge-t-on pas d'un précepte et de son point précis d'application d'après la sanction? Or, aucune loi divine ou humaine ne considère comme *praecepti transgressor, qui debitum ho-*

1. Voir aussi: 1^a 2^{ae}, 100, 2; q. 107, 1, ad 2; Expositio in Evangelium Matthaei, c. V, n^o 2.

norem impendit parentibus, quamvis non habeat habitum pietatis (1^a 2^{ae}, 100, 9).

C'est donc bien par l'acte lui-même qu'il faut commencer notre étude pour en scruter les déterminations fondamentales. N'est-ce pas là l'objet propre de la théologie morale qui, d'après les données de la foi, dirige l'accomplissement de nos actions humaines pour les conformer avant tout aux préceptes? Ce sera notre première partie.

Toutefois, comme les *habitus virtutum* sont les *fontes actuum*, leur étude pourra nous éclairer davantage sur l'acte lui-même et ses déterminations; et s'il reste quelque doute sur la position assez singulière de saint Thomas dans l'indication des sources d'obligation du précepte, c'est à ces *fontes* qu'il faudra recourir pour avoir une solution nette et définitive de sa pensée sur l'au-même. Aussi dans une seconde partie nous nous demanderons à quelle vertu il faut rattacher cet acte obligatoire ¹.

1. Ce procédé se justifie par la nature même de ce travail de recherche sur un point précis de doctrine, et par là même suit la route inverse des principaux manuels de théologie morale actuels, qui eux, ayant à codifier le résultat des travaux, groupent sous chaque vertu premièrement expliquée les différents actes obligatoires ou conseillés et leurs modalités; mais la partie principale reste quand même l'acte à poser, objet de mérite ou de châtement. On peut voir comment le P. Vermeersch a mis ce point bien en lumière en intitulant son second tome *De virtutum exercitatione*: « *Ut suus honor maneat virtutibus, et tamen theologiae morali suum proprium obiectum in hoc tomo vindicemus, eum appellavimus « De virtutum exercitatione »: exercitatio virtutum simul et actus dicit, et relationem actuum ad varias virtutes exprimit* » (Theol. mor. principia-responsa-consilia, t. II, p. XVII, 2^e éd., 1928).

Le précepte de l'aumône

I. — Définition et précisions

Cet acte qu'atteint le précepte, c'est l'aumône, *eleemosyna*.

Le terme employé ne doit pas donner le change, car à cause de l'étroite liaison qui existe entre l'*habitus*, l'acte et son objet, le langage emploie le même mot. Quand nous disons « aumône » nous voulons signifier l'acte lui-même, et non pas la chose donnée; et la définition sera à entendre dans ce sens (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 2). Quelle est-elle?

Quidam definiētes eleemosynam dicunt quod eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum... (2^a 2^{ae}, 32, 1).

Saint Thomas avoue qu'elle n'est pas de lui, bien qu'il l'ait légèrement retouchée. De fait, Albert le Grand, son maître, n'avait-il pas écrit:

Consuevit autem diffiniri eleemosyna a Magistris sic: Eleemosyna est opus in quo datur indigenti ex compassione propter Deum... Et est diffinitio quae invenitur in scriptis doctorum Magistrorum, qui praecesserunt nos in scientia ista ¹.

Nous sommes en présence d'une tradition, d'une définition « magistrale » que l'on se transmet ². Le saint Docteur l'accepte

1. Comm. in IV Sent., d. 15, a. 15 (*Beati Alberti Magni opera omnia*, Vivès, 1894, t. IXXX, p. 492).

2. Voici celle de Guillaume d'Auxerre, qui est plutôt une description: « *eleemosyna potest sic describi: eleemosyna est indigenti propter Deum rei necessarie erogatio* ». (*Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilis-*

volontiers et en justifie chacun des éléments, voire même le choix du mot dans sa valeur étymologique:

Respondeo dicendum... quod eleemosyna nomen graecum est, eleemosyni, munus quod inopi datur; et dicitur ab ἔλεος, quod est miseratio, seu misericordia, quae miseram alienam suam facit. Unde sicut homo miseriam a se expellit quantum potest, ita misericors miseriam alienam expellit ei subveniendo: quae quidem subventio fit per hoc quod ei sua bona communicat; unde ipsa communicatio bonorum propriorum ad miserum, nomen eleemosynae accepit... Ipsa enim miseria aliena, quae est misericordiae principium, tangitur in hoc quod dicit, *indigenti*; misericordia autem, quae ex miseria aliena nascitur in nobis, tangitur in hoc quod dicit, *ex compassione*; sed misericordiae effectus in relevando alienam miseriam quasi suam, tangitur in hoc quod dicitur, *opus in quo aliquid datur*: hoc enim est essentielle ipsi eleemosynae; sed intentio directa in Deum, quae dat ei rationem merendi, tangitur in hoc quod dicitur, *propter Deum* (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1).

Ce n'est pas une belle définition par les causes, comme en donnera saint Thomas pour la vertu, mais celle-ci a le grand avantage de présenter l'aumône dans sa forme parfaite, laquelle suppose la perfection de la vertu qui l'a produite, l'influx de la charité. Le saint Docteur parle ici en théologien, pour qui il n'y a pas de vertu *simpliciter vera* sans la charité, puisque la vertu *simpliciter vera* est celle qui ordonne à la fin dernière, premier principe de l'ordre moral (2^a 2^{ae}, 23, 7), tout comme la vraie

simo doctore magistro Guillermo Altissiodorensi, edita Parisiis, Philippe Pigouchet, 1500, in III lib. Tr. 7, c. VII., fol. 162).

Et dans la Somme dite d'Alexandre de Halès: « *Et diffinitur sic a Magistris. Eleemosyna est opus sive largitio rei necessariae, facta indigenti propter Deum, et ex compassione* » (*Alexandri de Alès, Angli, Doct. irrefragabilis ordinis Minorum Summae theologiae IV^a Pars, q. 29, membr. I, Venetiis, 1575*).

On sait que cette dernière partie (IV^a Pars) n'est pas de cet auteur (voir M. Grabmann, *Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, p. 63, parag. 4, Herder, 1933). Les éditeurs de Quaracchi n'ont pas encore publié l'édition critique de cette IV^e partie.

science *simpliciter* est celle qui est en conformité parfaite avec les premiers principes de l'ordre spéculatif (2^a 2^{ae}, 182). Et dès lors la vertu morale qui produira l'acte d'aumône pourra également le faire sans la charité, mais tout en restant un acte de vertu véritable, l'aumône ne sera pas un acte de vertu *simpliciter vera*. Et il a bien marqué lui-même dans sa définition la partie essentielle et la partie complémentaire, l'acte d'aumône fait par une vertu morale spécifiquement distincte des autres, sans être nécessairement informée par la charité:

... quamvis esse propter Deum non det speciem eleemosynae quantum ad esse suum primum, tamen dat sibi ultimum complementum, secundum quod est misericordia; et ideo ultimo in definitione ipsius ponitur (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, ad. 5).

En étudiant la définition donnée, on remarque tout de suite qu'il y aura au moins comme présupposé nécessaire à tout acte d'aumône, comme essentiel à sa notion un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*, quelqu'un qui donne et quelqu'un qui reçoit, un *dans* et un *accipiens* lesquels sont distincts, au moins formellement, car rigoureusement parlant on ne se fait pas l'aumône à soi-même, sinon en jouant le rôle d'une autre personne (2^a 2^{ae}, 32, 9, ad 3).

De plus, la chose donnée, l'objet, est très général: *aliquid*. Il comprend tout ce qu'on peut ou doit donner pour soulager l'indigent. Comme ses nécessités sont ou bien *ex parte animae* ou bien *ex parte corporis*, il y aura deux grands genres d'aumônes, les aumônes spirituelles et les aumônes corporelles, et dans chaque genre sept espèces différentes que saint Thomas se plaît à justifier d'après les données traditionnelles mises en vers: *Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo; consule, castiga, solare, remitte,*

fer, ora (2^a 2^{ae}, 32, 2). Toutes ces nécessités peuvent d'ailleurs s'appeler d'un seul nom, la pauvreté, et tout don qui les soulage aumône, par cette habitude toute naturelle de désigner l'action par son objet.

Toutefois, le problème le plus étudié de l'aumône spirituelle sera celui de la correction fraternelle, et dans l'aumône corporelle, celui de la subvention par un don en nature. Pour circonscrire le débat nous nous attacherons à cette dernière uniquement, sans négliger les lumières que nous fournira la comparaison avec les premières. Par ailleurs, saint Thomas lui-même, tout en laissant au terme d'aumône corporelle sa pleine compréhension, insiste peu sur certaines espèces, qui ne présentent guère de difficultés, comme visiter les infirmes, ensevelir les morts. Il parle le plus souvent d'un don en nature, de quelque chose de tangible, témoin les cas de conscience qu'il se pose: peut-on faire l'aumône *de iniuste acquisitis*, ou la faire quand on n'a pas le domaine de ses biens, ou aucun bien; on ne voit pas en effet ce qui empêcherait un moine, un mineur ou une épouse ou un domestique d'ensevelir un mort, ou de visiter un malade.

Il ne faut pas trop restreindre non plus le don en nature à un don en argent, bien que l'argent, d'après Aristote, contienne virtuellement tout ce qui est nécessaire à la vie (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 5). C'est la manière habituelle de soulager le prochain indigent, mais ce n'est pas la seule.

Cette définition de l'acte d'aumône bien comprise ne nous amène-t-elle pas à faire une constatation? Elle manifeste une relation entre un don et une misère, un don *ordonné* à soulager une indigence; mais n'est-ce pas déjà une rectitude, une bonté? Et donc cet acte qui comporte dans sa notion même une rectitude se rattache certainement à quelque vertu, puisque celle-ci est un

habitus operativus bonus. Cet élément suffit, bien qu'il ne soit que partiel et incomplet:

... cum virtus sit habitus quo dirigimur ad bene operandum, oportet quod omnis actus quod de se rectitudinem importat, ad aliquam virtutem reducatur, quamvis in sui ratione non exprimat omne illud quod ad perfectionem virtutis requiritur... Cum ergo eleemosyna, secundum quod dictum est, importet quandam rectitudinem, quia significat dationem ordinatam ad subventionem miseriae, quod ipsum nomen declarat... patet quod eleemosyna de se dicit virtutis actum, quamvis non exprimat omnes conditiones quae ad actum virtutis requiruntur (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3).

Cette rectitude nous indique déjà dans quel sens comprendre le mot *compassione* mis dans la définition et qui voulait indiquer le principe de l'acte, l'*habitus operativus*. A proprement parler, la compassion est une passion, un mouvement de l'appétit sensitif, mais le terme peut être employé aussi pour un mouvement de l'appétit intellectuel *secundum quod alicui displicet malum alterius* (2^a 2^{ae}, 30, 3), l'acte de volonté *quo alicui displicet miseria aliena* (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 4). Et cet acte-là peut être réglé par la raison, et, par une conséquence inévitable, régler lui-même le mouvement de l'appétit inférieur, de la compassion strictement dite. C'est ainsi que l'acte d'aumône est un acte vertueux.

Sans nous attarder pour le moment à la vertu spéciale à laquelle se rattache cet acte, nous voyons qu'il est nécessairement et doit être un acte de vertu par sa seule définition bien comprise. Il est une actuation d'un de ces *habitus operativi boni* que saint Thomas a rigoureusement définis par leurs causes: *habitus bonus mentis quo recte vivitur* (1^a 2^{ae}, 55, 3). Et comme le motif de l'aumône prend naissance dans une passion qu'il faut gouverner et régler d'après la droite raison, cet acte se ramènera certainement à une vertu morale, puisque gouverner l'appétit sensitif est une partie de son rôle, vertu que le haut moyen âge, à la

suite de Simon de Tournai¹, avait appelée « politique » pour la distinguer de la vertu « catholique »; acte de vertu au sens précis du mot, où se réalise la *perfecta ratio virtutis*, le *usum operis boni* (1^a 2^{ae}, 61, 1); et dès lors soumis aux exigences spéciales qu'implique la dénomination de vertu morale, d'être un *medium rationis*; soustrait cependant *de se* et pouvant se poser sans l'influx de la charité, puisque l'*habitus bonus* dont il est l'actuation a pour but, pour objet, un bien qui ne dépasse pas ses capacités naturelles; mais la plupart du temps concrètement posé par une vertu morale infuse, concomitante de la charité. Si donc cet acte de vertu devient l'objet d'un précepte, il devra garder ces caractéristiques.

II. — Le précepte

Or il est l'objet d'un précepte, il est *obligatoire*.

A) Le jeune bachelier sententiaire en avait tiré une première preuve générale du seul *fait qu'il est acte de vertu*:

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum eleemosyna sit actus virtutis, oportet quod aliquo modo cadat sub praecepto, quia praecepta legislatoris ad virtutem ducere intendunt, ut dicitur 2 Ethic (cap. 1) (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, s. 4).

De fait à l'endroit cité le Stagirite avait apporté ce principe comme preuve secondaire que, à l'encontre de ce que la nature nous octroie, les vertus s'acquièrent par la répétition des actes². Le principe est excellent, et le Maître le développera plus tard en montrant que le premier effet de toute loi est de *facere homines bonos* (1^a 2^{ae}, 92, 1); mais il ne peut venir ici que *aliquo*

1. Voir texte de Paris B. N. lat. 14,886 f. 33rb-34ra, manuscrit du XIII^e siècle, reproduit par Dom Lottin dans *Rev. sc. ph. th.*, 1929, p. 390-391.

2. *Aristoteles Ethica Nicomachea* (edidervnt Fr. Svsemihl—O. Apelt, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXII. B, 1103a, 31 sq.).

modo comme preuve d'obligation parce qu'on dira presque immédiatement que l'intention du législateur ne tombe pas sous le précepte (1^a 2^{ae}, 100, 9, ad 2). Aussi n'est-ce là qu'une indication à suivre. Il faut aller plus outre et voir si *de facto* le Législateur divin a imposé cet acte, et comment; ce sera par là même préciser cet *aliquo modo*.

B) Une première précision s'offre à propos du jeûne:

... praeceptum legis naturae non est nisi de eo quod est necessarium ad salutem; et ideo quod sub tali praecepto cadit, non est satisfactorium, sed ad satisfactionem exigitur; et sic est de elemosyna, secundum quod cadit sub praecepto (in IV Sent., d. 15, q. 3, a. 1, sol. 5, ad 2).

Bien que dit incidemment, c'est clair: l'aumône est l'objet d'un précepte de la loi naturelle. De fait la loi naturelle écrite au cœur de tout homme est la première manifestation et promulgation de la volonté divine, dont l'existence est déjà prouvée par la nature matérielle. Mais qu'on remarque immédiatement que saint Thomas n'a pas dit simplement, *sub lege naturae*; c'eût été insuffisant pour marquer *de se* l'obligation. En effet, si on considère la loi naturelle *en tant que loi*, on ne voit pas en quoi cet acte d'aumône serait obligatoire. Pour saint Thomas le mot loi a un sens primitif beaucoup plus large, plus général. Ce concept est intimement et essentiellement lié au concept de raison: *ordinatio rationis*; avant d'être un lien, c'est d'abord une norme: *regula et mensura*, une direction adaptée à une fin, en un mot un principe d'ordre¹. Ce concept primitif et pur sera ensuite com-

1. Voir 1^a 2^{ae}, 17, 1: *imperare*, qui caractérise bien l'obligation, est essentiellement un acte de raison, parce que *ordinare ad aliquid agendum* est proprement un acte de raison.

« La loi, qui a pour cause finale le Bien commun de la société où elle s'applique, pour cause efficiente la raison de ceux qui gèrent ce bien

paré aux différentes lois, éternelle, humaine, naturelle, positive; mais toutes ces notions sont dérivées de la première et en conservent la caractéristique essentielle. La loi éternelle, ce sera le principe suprême de l'ordre universel, la raison suprême du mouvement des créatures, l'archétype de toute loi, la forme qui imprime à tous les êtres leur orientation vers leurs fins naturelles. La loi naturelle est une participation de cette loi et par là l'ordre moral est intégré dans l'ordre universel; et elle gardera ce caractère primordial d'être un principe d'ordre. Tous les êtres créés sont de par leur nature doués de principes qui non seulement produisent des actions naturelles, mais encore ordonnent ces actions à la fin qui leur convient; chez les êtres doués de raison, ces principes ou formes d'action (faculté appétitive et cognitive) reçoivent leur détermination propre de la connaissance de leur fin et des moyens en rapport avec elle (IV Sent., d. 33, q. 1, a. 1). Ils ont pour s'orienter une lumière propre, qui dirige la volonté, lumière rationnelle, qu'on appelle la loi naturelle, ou le droit naturel:

... quaedam sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum... et hae leges jus naturale dicuntur (III Sent., d. 37, q. 1, a. 3).

La loi naturelle est donc la lumière de la raison naturelle, le principe de l'inclination de la faculté appétitive et non celle-ci; aussi avant même d'envisager la loi éternelle, « saint Thomas trouve-t-il dans la loi naturelle ainsi comprise un principe suffisant d'explication dans la tendance interne de l'être à conquérir

commun, est formellement une *Ratio*, l'« idée » de l'acte à accomplir » (J. Th. Delos, O. P., dans *Renseignements techniques* en Appendice à la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin. La Justice, tome premier 2^a 2^{ae}, questions 57-62, trad. fr. par M. S. Gillet, O. P., Éd. de la Revue des Jeunes, p. 229-230).

sa propre destinée ¹ ». Tout être créé ne tend-il pas à se parfaire et selon sa nature, en atteignant sa fin naturelle, qui préexiste dans l'être à la manière d'une idée, d'une forme à réaliser, et non de quelque chose d'imposé par le dehors :

Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem (1^a 2^{ae}, 94, 3).

Ainsi chez l'homme, c'est dans ce principe interne de direction, sa raison, qu'on devra trouver la norme de son activité, « la loi de son devenir » ; et quand il s'agit de direction première, c'est là qu'il puisera ses premières directives et sous forme de jugements normatifs, primordiaux dans l'ordre moral (1^a 2^{ae}, 91, 2, ad 2^{um}, sub finem) ².

Ceci posé, si l'on considère maintenant les actes de vertu, dont l'acte d'aumône est une espèce, on verra que *les actes de toute vertu* tombent sous la loi naturelle. En effet, les jugements primordiaux de celle-ci se rapportent aux fins dernières que l'homme doit poursuivre, et « cette fin dernière considérée *in abstracto* est le règne de la raison en nous ». Mais n'est-ce pas là le but de toute vertu ? Et n'est-il pas atteint dans notre activité morale par les actes délibérés qui en sont les moyens, et qui dès lors doivent être conformes à cette raison même ? Cette raison qui s'attache à la

1. Dom Lottin, O. S. B., *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bayaert, Bruges, 2^e ed., p. 70.

2. Sur la pensée de saint Thomas en ce point, voir Dom Lottin, O.S.B., ouvrage cité, p. 68-73 et *Annales de l'Inst. Sup. de Louvain*, t. VI (1924), p. 332 sq.; P. Elter, S. J., dans *Gregorianum*, t. VIII (1927), p. 337 sq.; P. Cathrein, dans *Gregorianum*, t. XII (1931), p. 447-465. Voir par contre la discussion serrée du P. Lehu, O. P., *La raison, règle de moralité, d'après S. Thomas*, Paris, Gabalda, 1930.

fin même est la raison naturelle; l'autre qui s'attache aux moyens est la raison prudentielle (in III Sent., d. 33, q. 2, a. 3; a. 4, sol. 4). Ainsi l'aumône à quelque vertu qu'elle appartienne tombe de ce chef sous la loi naturelle. D'ailleurs, *tous les actes* de vertu y tombent aussi, non pas en tant que tel acte bien concret *in sua specie*, posé par la raison prudentielle dans les circonstances concrètes données, mais formellement, parce que vertueux, parce que agir *secundum rationem naturalem* est précisément le rôle de la vertu, inclination naturelle à bien agir (1^a 2^{ae}, 94, 3).

C'est clair: un acte est vertueux en dernière analyse grâce à sa conformité avec la raison, forme de l'homme; et dès lors qu'on veut faire un acte vertueux, la raison naturelle exige qu'on le fasse en conformité avec elle; et tout acte mauvais est par là même *contra legem naturae*. Dans l'aumône comme dans le jeûne, il y aura une partie qui tombera sous la loi naturelle (in IV Sent., d. 15, q. 3, a. 1, sol. 4). Il reste donc que l'acte d'aumône doit être posé en conformité avec celle-ci, pour être simplement vertueux, pour être *moraliter bonus*. Mais *doit-il être posé, est-il commandé?*

Saint Thomas en marque l'obligation en ajoutant au mot *lex naturae* le terme révélateur: *cadit sub praecepto legis naturae*¹. Et de fait *praeceptum importat applicationem legis ad ea quae lege regulantur* (1^a 2^{ae}, 90, 2, ad 1). D'où viendra cette *applicatio legis?* Ici, c'est la doctrine des conseils évangéliques, mise plus

1. Saint Thomas le fait régulièrement, même pour la loi positive: v. g. 1^a 2^{ae}, 92, 1 et 2; q. 96, 2, ad 2; q. 96, 3, ad 2; q. 99, a. 1; q. 100, a. 9; 2^a 2^{ae}, 122, 1, ad 1. Il distingue *lex* et *praeceptum*: 2^a 2^{ae}, 196, 8, ad 2^{um}: « *Non omnia quae continentur in lege traduntur per modum praecepti* ». Et pour la loi naturelle: v. g. IV Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 2: « *Unde patet quod illa quae lex naturalis dictat, quasi ex primis principiis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancita sunt* ».

tard en lumière à propos des querelles avec Gérard d'Abbeville (*De perfectione vitae spiritualis*, 1269), qui fournira un point de partage excellent; et l'ordre surnaturel, où saint Thomas s'est placé, lui permet de faire ce départ précieux, plus délicat à établir pour un pur philosophe: la nécessité de la fin dernière surnaturelle: *Praeceptum legis naturae non est nisi de eo quod est necessarium ad salutem* (in IV Sent., d. 15, q. 3, a. 1, sol. 5, ad 2). Ce qui se trouve dans cette relation de moyen nécessaire à fin nécessaire est imposé, est obligatoire (1^a 2^{ae}, 99, 1). Et l'aumône est donc précisément imposée par le précepte de la loi naturelle, parce qu'intimement liée au salut par la volonté du Législateur suprême.

C) Voilà une première indication de l'obligation; mais le jugement naturel de l'homme n'est pas sans incertitude et il est bien exposé à des déviations fâcheuses à cause de la violence des passions; grâce à la libéralité du Législateur nous avons mieux: une institution positive divine:

... eleemosynarum largitio ad necessitatem proximi sublevandam
divinitus instituta est... (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 6, sol. 3, ad 1).

C'est dire que Dieu a fait connaître positivement la relation nécessaire de l'aumône au salut. En fait, on peut lire au *Deut.*, XV, 11: « *Ego praecipio tibi, ut aperiās manum fratri tuo egeno et pauperi, qui tecum versatur in terra* ». Mais saint Thomas n'en parle pas ici ¹; il ramène le précepte divin au Décalogue, en montrant qu'il est contenu dans le 4^e commandement:

Reducitur autem ad hoc praeceptum: Honora parentes; honor enim ille, secundum Augustinum, ad reverentiam et subventionem in necessariis pertinet; et nomine parentum omnis proximus intelligitur (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4).

1. Il s'en servira quelque temps plus tard dans son *Expositio in Evangelium Matthaei* (1256-1259), c. V, 8.

D) Le bachelier sententiaire subissait l'influence visible de son maître ¹. Dans la Somme, la présentation de l'institution positive est plus dégagée et plus personnelle. On garde l'interprétation d'Augustin, que l'on fixe d'un seul mot: *pietas*, et l'on compare le texte de saint Paul (*I Tim.*, IV, 8) à la promesse du Décalogue: *ut sis longaeuus super terram* (*Exod.*, XX, 12). Mais changement important: ce n'est plus là le fond de la preuve scripturaire; ce n'est plus qu'une objection et la dernière. Preuve évidente d'une doctrine plus mûrie par la réflexion et l'étude.

Ici l'obligation de l'aumône est établie par une argumentation des plus serrées, où se succèdent des syllogismes courts et nets:

Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur: secundum illud *I Joan.* III: Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto (2^a 2^{ae}, 32, 5).

Résumé magnifique et conclusion rigoureuse de la doctrine exposée dans les questions précédentes. L'amour du prochain est obligatoire au même titre que l'amour de Dieu: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum* (*I Joan.*, IV, 21; 2^a 2^{ae}, 25, 1). Mais *diligere*, c'est d'abord l'acte de volonté par lequel nous voulons du bien à quelqu'un, c'est à proprement

1. Albert le Grand avait dit: *Sed contra est quod 1. Cum dicitur, Honora patrem tuum et matrem tuam, dicit Augustinus, quod nomine parentum intelligitur hic generaliter proximus: et per honorem intelliguntur tria, scilicet reverentia, et subventio corporalis, et subventio spiritualis. Sed eleemosyna est subventio proximi corporalis, vel spiritualis: ergo reducitur ad illud praeceptum...* (in IV Sent., d. 15, a. 16, apud Vivès, 1894, t. IXXX, p. 495).

parler la bienveillance à laquelle s'ajoute l'*unio affectus*, l'amitié (q. 27, 2). Et comme la volonté *est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit*, faire du bien, acte de bienfaisance, suivra comme une conséquence naturelle (q. 31, 1), lequel englobe au premier chef le soulagement de la misère d'autrui, que l'on considère comme sienne, soit *secundum unionem affectus*, soit *secundum unionem realem* (q. 30, 2).

Ainsi, qu'on le remarque bien: tout est clairement rattaché à la fin dernière surnaturelle que l'homme doit atteindre par les actes d'un *habitus* infus, qui tend à la fin dernière *sub ratione finis ultimi* (q. 26, 1, ad 1); et dès lors son acte est obligatoire comme la fin dernière elle-même; c'est pourquoi aimer Dieu est de précepte, et sont de précepte tous les actes de vertu qui sont des moyens nécessaires pour conserver cette charité (2^a 2^{ae}, 44, 1); et par l'analyse rigoureuse on a montré que la charité envers le prochain est un moyen nécessaire, puisque inclus dans l'amour de Dieu lui-même; et enfin par l'analyse de ce moyen lui-même on y découvre l'acte de l'aumône comme contenu à titre de moyen nécessaire. Il sera donc obligatoire parce qu'exigé par la fin dernière surnaturelle, le salut, qui est *ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem* (2^a 2^{ae}, 44, 1). Nous rejoignons ainsi le grand principe énoncé en passant au livre des Sentences pour juger de l'obligation des actes de vertus tombant sous la loi naturelle; principe qui domine toute la doctrine thomiste des préceptes et des conseils et qui trouvera sa magistrale synthèse dans l'art. 3 de la q. 184.

S'il fallait un *confirmatur* à cette preuve solide de l'obligation, il n'y aurait qu'à le chercher dans la sanction du Législateur, selon le principe établi: *illud proprie cadit sub praecepto legis pro quo poena legis infligitur* (1^a 2^{ae}, 100, 9). Or, Dieu punit d'une peine

éternelle l'omission de cet acte d'aumône; ce qui serait impossible, s'il était seulement de conseil:

Sed contra, nullus punitur poena aeterna pro omissione alicuius quod non cadit sub praecepto. Sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum; ut patet Matth., XXV. Ergo dare eleemosynam est in praecepto.

Voilà donc les deux seuls textes scripturaires qu'utilise saint Thomas pour prouver l'institution positive de l'aumône¹, alors qu'il y en avait quantité d'autres qui auraient pu fournir des arguments solides, et où le mot « aumône » est lui-même explicitement employé; mais par fidélité à la méthode scolastique, il ne prend que quelques textes féconds qui fournissent un point de départ à des déductions rationnelles.

1. Le fameux texte: *Quod superest, date eleemosynam* (Lc. XI, 41) vient ici pour prouver l'obligation de donner le superflu; nous ne l'étudierons donc qu'au chapitre suivant.

Les déterminations essentielles du précepte en leurs preuves directes

L'aumône étant acte de vertu, il est clair que s'il devient obligatoire, il ne perd pas par là ce caractère générique; l'obligation qui s'y ajoute ne change pas sa nature d'acte humain, bon, et nécessairement bon, puisque procédant d'un *habitus bonus*. Or, un acte est vertueux quand il est selon la droite raison, qui juge de chaque acte à poser *in specie*, d'après l'objet spécifique de celui-ci. Il faudra donc savoir ce que demande la droite raison dans l'acte bien spécifiquement délimité que nous avons analysé, l'aumône:

Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit (2^a 2^{ae}, 32, 5).

D'autant plus que cet acte tombe sous un précepte affirmatif, qui, selon les données traditionnelles de l'École, n'oblige que dans certaines conditions:

Praecepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent: obligant autem pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis (q. 3, 2).

La droite raison imposera donc des limites, des déterminations à l'exercice de cet acte commandé; c'est ici le nœud de la question étudiée dans cette première partie, et tout l'intérêt de la doctrine de saint Thomas.

Toutefois, toutes les circonstances de l'acte vertueux ne tombent pas sous le précepte, toutes les déterminations possibles ne

sont pas atteintes par l'obligation, car l'acte à poser étant déjà spécifiquement déterminé, la *recta ratio* doit juger des moyens à prendre pour le réaliser, selon les intentions du Législateur. Cette intention est double (1^a 2^{ae}, 100, 9); le *id de quo intendit ferre praeceptum*, et le *id ad quod intendit per praeceptum inducere*, la vertu avec son caractère de stabilité et de fermeté, la *finis praecepti*; celle-ci ne tombe pas sous le précepte, mais la première seule. Or, dans l'aumône, qu'a voulu le Législateur? Nous avons déjà vu la réponse plus haut: *ad necessitatem proximi sublevandam*, et cela se fait par cet acte déjà étudié, bien spécifique: *opus quo datur aliquid indigenti ex compassione*; il faut que je *veuille* soulager cette misère pour que ce soit vraiment un acte qui procède de la compassion vertu, et non passion.

Voilà l'essentiel des déterminations à chercher selon la droite raison, et cela à la manière de principes généraux, de jugements, parce que *de singularibus non est iudicium*; à chacun de voir l'application au cas concret, selon la prudence.

Quelles sont les normes générales qu'indique la droite raison? Suivons la pensée de saint Thomas, étape par étape.

§ 1. — EXAMEN DES TEXTES

I. — Premier texte

A) Jeune professeur à Paris, saint Thomas prend dans son Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, des positions nettes (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4). Le précepte de l'aumône étant affirmatif, puisque rattaché au 4^e commandement du Décalogue, n'oblige que dans certaines circonstances données. Pour les déterminer, on part d'un grand principe: la destination naturelle des richesses aux nécessités de la vie actuelle; ordre na-

turel des choses sur lequel doit se calquer l'ordre moral. En effet, il faut respecter cet ordre naturel; s'en écarter par excès ou par défaut est s'écarter de la vertu, de la droite raison:

Cum autem usus divitiarum sit ordinatus ad subveniendum necessitatibus praesentis vitae, quae quidem subventio debet esse ordinata; patet quod qui divitiis non utitur ad subveniendum praesentis vitae necessitatibus, vel inordinate utitur, a virtute recedit.

Ceci est plutôt négatif; qui fournira les indications nécessaires pour que cet ordre naturel soit positivement conservé; comment savoir que l'on emploie la richesse selon sa destination véritable? Deux choses à considérer: les personnes et leurs nécessités:

Ordo autem subventionis talis debet attendi quantum ad duo. Primo ex parte eorum quibus subvenitur, ut primo sibi, postea sibi conjunctis subveniat, et deinde extraneis. Secundo ex parte necessitatis talis debet esse ordo, ut prius absolutae necessitati subveniatur quam alicui necessitati conditionatae, quae est cum quis indiget aliquo ad sui status decentem conservationem.

Voilà des indications claires, voici l'application au précepte:

et ideo praeceptum legis ad hoc obligat, ut illud quod superest alicui post subventionem sibi factam et sibi conjunctis (puta familiae, quam gubernare debet) respectu utriusque necessitatis, in eleemosynas expendat ad subveniendum aliis respectu utriusque dictarum necessitatum; sicut etiam natura illud quod sibi de alimento superfluit ab actu nutritivae, in quo attenditur quasi necessitas absoluta, et actu augmentativae, in quo attenditur quasi necessitas conditionata, praeparat ad conservationem speciei, generativae virtuti subministrans. Et similiter praeceptum legis obligat, quod etiam necessitati extraneorum absolutae primo subveniatur quam necessitati propriae vel propinquorum conditionatae.

Position nette et logique: les richesses servent aux nécessités de la vie, et ce rôle de moyen est à juger d'après les fins, c'est-à-dire les différentes nécessités, qui se réduisent à deux: conserver

sa vie, *esse et vivere*, conserver son rang social; la première est absolue, et on pourra l'appeler le *necessarium vitae*; la seconde est conditionnée, c'est le *necessarium ad honeste vivendum, vel decenter secundum statum*. Ce qui reste après cette ordination du moyen à ces deux fins, sera le *superflu*, qui lui-même sera double: le superflu du nécessaire absolu, le *superfluum vitae*; le superflu du nécessaire conditionné, le *superfluum status*. Mais cette notion de nécessaire implique un être vivant raisonnable qui utilise le moyen; et ces êtres sont dans une certaine hiérarchie: soi, les siens: première catégorie; les étrangers: deuxième catégorie. Donc deux ordres, celui des nécessités ou des fins diverses, et celui des personnes qui en sont l'objet. Et ces deux ordres ne sont pas complètement distincts, ils chevauchent l'un sur l'autre. En effet, si on ne considère que les personnes, les étrangers seront les derniers avec leurs nécessités quelles qu'elles soient; si, au contraire, on envisage uniquement les nécessités, cet ordre des personnes pourra être interverti.

Mais lequel doit prédominer? Puisqu'il s'agit d'aumône à faire, et donc de donner quelque chose à quelqu'un, et à quelqu'un bien distinct de soi, c'est-à-dire les étrangers, et que par ailleurs le précepte se rattache au 4^e commandement, à la piété, le *premier ordre sera celui des personnes à secourir*, ordre naturel pour ainsi dire, à l'instar de la nature elle-même qui, avec sa richesse, les aliments, pourvoit d'abord à ses nécessités absolues et conditionnées, puis donne le reste aux autres, en préparant le *semen* pour la propagation de l'espèce. Le deuxième ordre, celui des nécessités, est secondaire: il intervient pour corriger et aussi compléter le premier au besoin, mais à titre d'exception. Qu'on remarque, en effet, où il s'intègre; c'est au *superfluum vitae*, ou plus exactement *avant* le *superfluum status*. Or, celui-ci répond dans

le premier ordre à une nécessité conditionnée ¹; la condition est remplie quand intervient la nécessité absolue d'un étranger, le second ordre. Si, au contraire, n'intervient aucune semblable nécessité, il n'y a aucune raison de modifier le premier ordre, celui des personnes.

On voit donc que ces deux ordres ne sont pas *complètement* distincts, indépendants l'un de l'autre; mais qu'il y a entre eux une subordination réelle, le premier rôle étant attribué à l'ordre des personnes à secourir, qui est l'ordre normal, naturel. Mais tous les deux par ailleurs dépendent du grand principe de la destination des biens terrestres. Dans le premier l'*ordo subventionis* considère directement la nécessité des personnes, et laisse dans l'ombre la distinction des nécessités; dans le second l'*ordo subventionis* envisage directement et immédiatement les nécessités elles-mêmes dans leur hiérarchie propre, et rejette au second plan les personnes à secourir. Ce dernier ordre toutefois est le point d'application le plus immédiat du principe général, puisque les biens du monde sont *primo et per se* pour les nécessités de la vie humaine et sociale considérées en elles-mêmes. Et l'on pourra dire que pour saint Thomas à l'intérieur de l'ordre de la piété (nécessité des personnes), qui est la considération principale dans le devoir de l'aumône, joue le grand principe de la destination naturelle des biens (nécessité en elle-même).

Du chevauchement bien compris de ces deux ordres inadéquatement distincts, on déduit sans peine qu'il est de précepte: 1. de donner le superflu d'état à la nécessité conditionnée des étrangers, 2. de donner le *superfluum vitae* à la nécessité absolue

1. Le mot *conditionata* s'opposant à *absoluta* suggère cette explication rigoureuse du texte dans sa signification logique; d'ailleurs à l'*ad I^{um}* on ne parlera que de la *necessitas prima et secunda*.

des étrangers. Le reste sera de conseil et surrogatoire, comme l'expliquera la réponse à la première objection.

B) Et maintenant saint Thomas peut ramasser le tout en deux règles directrices :

Et ideo dicitur communiter, *quod dare eleemosynam de superfluo, cadit sub praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; dare autem de eo quod est necessarium necessitate secunda, non autem de eo quod est necessarium necessitate prima, quia hoc esset contra ordinem caritatis.*

La dernière partie de cette conclusion énonce une restriction, une précision manifeste; cette *necessitas prima* étant synonyme de *necessitas absoluta*, comme le prouve l'*ad 1^{um}*.

LA PREMIÈRE PARTIE INDIQUE LES DEUX SOURCES DU PRÉCEPTÉ DE L'AUMONE :

le fait d'avoir du superflu (c'est-à-dire d'état, comme l'exige le contexte);

la nécessité extrême, ou absolue (à soulager avec le *superfluum vitae*, comme l'indique la remarque finale).

D'après l'énoncé des principes dont ils ne sont que les conclusions lapidaires, on voit que ces deux sources d'obligation sont *distinctes*, sans l'être complètement comme les deux ordres dont elles procèdent; ce SONT LES DEUX DÉTERMINATIONS ESSENTIELLES DU PRÉCEPTÉ. Il ne faut donc pas les entendre en les faisant converger comme deux conditions à vérifier *simultanément*, et desquelles résulte la détermination de l'obligation, de sorte que l'on ne serait obligé à l'aumône que quand d'une part on a du superflu d'état, *et* que d'autre part il y a une nécessité absolue à secourir; ce qui impliquerait deux conclusions fausses et contraires aux principes donnés: premièrement, on ne serait pas obligé de donner le *superfluum vitae* à la nécessité extrême, mais seulement le superflu d'état; et deuxième-

ment, quand il n'y aurait pas de nécessité extrême, on ne serait pas tenu à faire l'aumône, même si on a du superflu d'état.

Cette première constatation nous permet de conclure que dans la pensée de saint Thomas, l'obligation vient de deux sources différentes, bien qu'incomplètement distinctes l'une de l'autre: quand on a du superflu d'état, on est obligé de faire l'aumône, c'est l'indication de la droite raison qui s'exerce sur l'usage des richesses; quand il y a extrême nécessité, on est également obligé et de donner même son *superfluum vitae*. D'ailleurs la construction grammaticale de la phrase indique suffisamment qu'il s'agit d'une *disjonction*, et non d'une conjonction.

Cette position nous est peu familière; nous sommes habitués à une autre manière de procéder dans la détermination de l'obligation. Aussi est-il bien important de vérifier si elle est exacte, si les explications ultérieures viennent confirmer cette interprétation première.

C) Or, l'objection quatrième a posé une question spécieuse: puisqu'il y a précepte, il faut marquer un temps où il y a péché grave, et par ailleurs ceci semble impossible, puisqu'on peut toujours se dire que les autres pourvoiront aux indigences. Le saint Docteur répond que ce temps se peut indiquer:

Ad quartum dicendum, quod tempus ad quod obligat praeceptum de eleemosynis faciendis, accipitur ex parte accipientis, et ex parte dantis. Ex parte autem accipientis, quando apparent signa probabilia extremae necessitatis futurae, nisi ei subveniatur... Ex parte autem dantis, quando habet homo multa quibus non indiget neque ad sustentationem vitae sui et suorum, neque ad decentem status sui conservationem; *etsi pauperes extremae necessitatis non compareant.*

Si la construction du début peut faire illusion: *accipitur ex parte... et ex parte*, et prêter à une interprétation de simultanéité, d'où résulte le temps de l'obligation, le reste de l'explication est trop clair et rentre dans le cadre de la position tenue au cours

de l'article; et surtout la remarque de la fin exclut tout doute: même s'il n'y a pas extrême nécessité, le seul fait d'avoir *multa quibus non indiget...* oblige; ce sont donc là deux sources d'obligation différentes, mais expliquées ici avec plus de détails que dans l'article, comme c'est l'habitude du Maître¹. Au reste, la solution des objections chez lui ne change pas la doctrine, mais l'éclaire et la complète, en la prenant sous un angle nouveau.

D'ailleurs l'article 4 reprend la doctrine entière de l'obligation, mais sous un aspect différent: *Utrum de necessario sit danda eleemosyna*. C'est indiquer par là les limites naturelles qu'impose au précepte la conservation de la vie humaine et de la condition sociale existante; ce sont des fins à atteindre préexistantes au devoir de l'aumône. Comme elles sont nécessaires toutes deux, selon leur importance, on déclarera nécessaire le moyen qui permettra de les atteindre. Et après avoir bien expliqué ces notions des différents nécessaires, on peut donner quatre principes très clairs:

Illud ergo sine quo non potest esse vel vivere aliquis, vel ipse, vel illi quorum curam habet, non debet in eleemosynas expendi...

Similiter etiam illud quo subtracto non potest servari decencia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere, nisi de facile resarciri possit, aut nisi aliquis statum mutare vellet; quia nullus debet indecenter in aliquo statu manere; vel nisi necessitas alia praeponderet, vel alicujus personae specialis in necessitate ultima existentis, vel Ecclesiae, vel Reipublicae...

Illud autem quo posito vel subtracto nihilominus decencia status manet, potest in eleemosynam dari; et hoc est consilium, non praeceptum.

Illud autem quod *necessarium reputatur ad aliquid quod est ultra decenciam status, debet in eleemosynam dispensari*; et hoc cadit sub praecepto.

1. Pour ne pas distraire de l'étude attentive des points principaux, nous remettons à plus tard (chapitre II, § 3) l'analyse plus détaillée de ces deux sources.

Ce *necessarium ad aliquid ultra decentiam status*, c'est le superflu d'état, puisque ce qui est nécessaire pour un degré supérieur est superflu pour un rang inférieur. On voit que l'obligation venant du superflu d'état est bien mise en évidence, comme sortant tout naturellement de la nature même de ces moyens nécessaires, la richesse sous ses différents emplois selon les exigences humaines et sociales; celle venant de l'extrême nécessité d'un tiers se place incidemment comme *exception* à cet ordre primordial, et s'intègre au *superfluum vitae*. C'est donc exactement la position de l'article de base déjà étudié; la manière de présenter seule a varié; celui-là parlait plutôt de la notion de superflu, celui-ci de la notion de nécessaire, deux notions corrélatives qui font mieux voir la doctrine, mais ne la changent pas: les deux sources de l'obligation restent bien inadéquatement distinctes. Ce que confirme immédiatement une solution de l'article 5:

Ad quartam quaestionem dicendum, quod monachus, si habet dispensationem rerum monasterii, *potest et debet facere elemosynam de superfluis Capituli*. Si autem non habet dispensationem, tunc in monasterio existens non debet dare sine licentia, *nisi in extrema necessitate...* (sol. 4).

Voilà l'enseignement clair et certain du bachelier sententiaire.

II. — Deuxième texte

Admis à la licence au début de 1256, puis passé maître en théologie, saint Thomas abandonne l'explication littérale de la Bible, et aborde l'explication doctrinale, commentant alternativement Isaïe et saint Matthieu. Or, il y a dans ce dernier un passage où nous trouvons incidemment quelques mots sur le précepte de l'aumône. En effet, au chapitre V, l'Évangéliste nous présente l'enseignement de la Loi nouvelle, en exposant d'abord les béati-

tudes, puis l'*impletio novae legis: Dico autem vobis...* (v. 20), laissant pour le c. VI l'*impletionis recta intentio*. La doctrine de l'*impletio* comprend deux parties:

Circa primum duo facit. Primo monet ad impletionis perfectionem, explanando praecepta; secundo addendo consilia...

Or, parmi ces *monitiones* se trouve un texte où il s'agit manifestement des œuvres de bienfaisance: *Qui petit a te, da ei: et volenti mutare a te, ne avertaris* (v. 42). Quelle est donc l'explication de ce précepte ou de ce conseil?

Saint Thomas note d'abord que *hic ponitur perfectio in beneficentiae exhibitione*; ce qui se fait de deux manières: en donnant aux indigents sans espoir de rémunération, et en prêtant sans usure aux solliciteurs. Puis il explique la première manière qui seule nous intéresse ici: s'appuyant sur la Glose et saint Augustin, il indique les restrictions évidentes: donner ce qui peut être donné *honeste*, c'est-à-dire qui ne nous est pas nécessaire, et *juste*, c'est-à-dire ce qui nous appartient. Puis, d'une façon positive, il y a un triple don qu'on doit faire: *de corde compassionem, de ore consolationem, de manu temporalem substantiam*. Ceci posé, voici la question principale, doctrinale:

Quaeritur autem hic an ad hoc teneantur omnes, et semper. Responsio. Datum potest esse temporale, vel spirituale. Si temporale, vel est de obsequio in opere; et sic tenetur quilibet ad indigentem... Vel est de rebus; et tunc vel est de superfluis, vel de necessariis. Ad *superflua tenentur clerici*. Unde Ambrosius: *De necessariis autem, vel superfluis, in casu tenetur quilibet, scilicet posito in extrema necessitate*. Unde Hieronymus... Si autem non sit dives, cum non possit dare temporalia, tenetur ad affectum. Si autem est spirituale, tunc vel est compassio de corde, vel dulcis verbi de ore, vel sapientiae de mente; et obligat tam pauperes quam divites... (*Expositio in Matth. c. V, 8: P. X., p. 65*).

C'est un résumé rapide du devoir de l'aumône. Si l'on entend celle-ci au sens large, aumône temporelle et spirituelle, tout le monde est tenu, mais *disjunctive*, ce qu'avait déjà bien expliqué le bachelier sententiaire (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 4^{um}). Si on l'entend au sens strict, aumône temporelle d'un *don*, les clercs sont obligés de donner leur superflu, et tout homme est obligé de donner son nécessaire ou son superflu au cas d'extrême nécessité (il s'agit visiblement du nécessaire et du superflu d'état). Cette dernière affirmation s'accorde parfaitement avec le premier texte étudié. Il n'est cependant rien dit de l'obligation de donner son superflu en dehors du cas d'extrême nécessité, obligation pour tout homme qui a du superflu, et parce qu'il a du superflu; on ne la mentionne que pour le clerc. Cette omission infirme-t-elle la position nette du Commentaire sur les Sentences? L'affirmer serait prématuré, car il faut noter que nous n'avons pas ici une *expositio* écrite ou dictée par saint Thomas lui-même, mais une *lectura* reportée par un auditeur de choix¹; sans compter que le premier éditeur dominicain, Bartholomaeus Spina, se plaint dans une lettre des sources manuscrites qu'il a sous la main². Il n'est donc pas impossible que le résumé ait altéré quelque peu la doctrine en laissant tomber une affirmation importante. De toute façon, l'examen successif des autres passages, où saint Thomas traitera *ex professo* du précepte de l'aumône, nous dira s'il faut voir ici un bloc erratique dans un ensemble harmonieux ou vraiment une orientation nouvelle de la pensée.

1. P. Mandonnet, O. P.: « La chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin », dans *Revue Thomiste*, 1929, p. 238-239.

2. Voir Mgr Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, p. 253.

III. — Troisième texte

Or, voici qu'à la dispute extraordinaire de Noël 1257¹, donc en toute vraisemblance un peu après l'explication du chapitre V de saint Matthieu, puisqu'il a été commencé à la fin de l'été 1256², on pose au jeune maître en théologie un cas de conscience dont la solution précise suppose une doctrine ferme sur l'aumône et son obligation rigoureuse: *Utrum ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet* (Quod. 8, a. 12). Ne s'agit-il pas de vérifier dans un cas concret le temps où urge l'obligation du précepte et l'application du *Qui petit a te, da ei?* Voici la réponse:

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est. Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personae, *quod tenetur* pauperibus erogare; aut videt in paupere petente evidentiâ signa extremae necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et peccat non dando... Si vero non appareant; tunc non tenetur dare pauperi petenti; quia *quavis teneatur dare superfluum* pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere...

On voit la position franche. On prend le cas tel que posé: ce riche a du superflu, mais on précise ce superflu: c'est du superflu d'état. L'expression employée ne le dit pas formellement, puisqu'elle peut s'employer pour le *superfluum vitae*, comme nous l'a expliqué l'article 4 des Sentences; mais le contexte l'exige: il s'agit

1. Nous prenons ici la chronologie du P. Mandonnet (« Saint Thomas, créateur de la dispute quodlibétique », dans *Rev. sc. th. ph.*, 1927, p. 38); le P. Synave, O. P., place ce Quod. VIII à Noël 1256 (*Revue Thomiste* 1926, p. 43-47); le P. Pelster, S. J., entre 1256-1259 (*Gregorianum*, X (1929), p. 71); Mgr Grabmann se contente de transcrire les trois chronologies sans commentaire (ouv. cit., p. 284).

2. Voir Grabmann, ouv. cit., p. 253.

du superflu *quod tenetur dare*; or, ce superflu, d'après l'enseignement de saint Thomas, connu de ses auditeurs, est le superflu d'état. D'ailleurs on ajoute immédiatement un déterminatif qui ne peut s'appliquer qu'à ce superflu: il est déjà obligatoire de le donner aux pauvres. Il ne s'agit plus maintenant que de savoir s'il faut donner à ce pauvre qui demande, et sous peine de péché. Est-ce que *tempus urget*? On répond que tout dépend de l'indigence présente du mendiant. S'il y a extrême nécessité, l'obligation s'impose de donner à celui-ci, *hic et nunc*; autrement faute grave; s'il n'y a pas extrême nécessité, le précepte de l'aumône oblige encore: *quamvis teneatur dare*, mais son accomplissement est laissé à la prudence du riche; le précepte urge, mais non pas *hic et nunc*. N'est-ce pas là l'enseignement déjà exposé: la distinction des deux sources de l'obligation, *inadaequate*, et la prédominance de la première, mais avec des compléments de doctrine importants pour la pratique du précepte, pour le *tempus ad quod obligat praeceptum*? Dans le premier temps, *ex parte dantis* l'existence du superflu oblige, mais laisse libre de remplir l'obligation quand on veut et envers qui on veut, les indigents bien entendu; le deuxième *ex parte accipientis* vient restreindre ce premier temps et le compléter en lui imposant une exécution immédiate, à la manière d'une précision à la règle générale; et cela d'autant plus que nous savons déjà que dans ce cas il faudrait même donner *plus que* ce superflu d'état.

IV. — Texte central

A) Nous voici enfin à la dernière expression de la pensée du Docteur, mûrie par près de vingt années d'enseignement, de réflexion, de lectures. Plus dégagé de l'influence de ses maîtres et par là plus personnel, modifiera-t-il sa position initiale au sujet

de l'aumône, comme il l'a fait sur quelques points ¹? Que nous livre la Somme? Il y a d'abord un changement de cadre: c'est à la vertu théologique de charité qu'il faut aller chercher la doctrine de l'aumône et non plus au traité de la Pénitence. Première modification qui en amène une autre: l'existence du précepte est prouvée par l'existence du précepte de la charité affective et effective envers le prochain. Mais ceci ne préjuge pas grand'chose, car quelle que soit la manière de prouver l'existence de l'obligation, ses déterminations relèveront toujours de la droite raison. C'est ici qu'on pourra juger des transformations, s'il y en a. Or, que dit la droite raison?

Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut *id quod est* in eleemosynas *erogandum sit ei superfluum*; secundum illud Luc. XI: Quod superest date eleemosynam. Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individui; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit: quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod persona dignitatem importat), et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur. Sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat: alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, *non omnis necessitas* obligat ad praeceptum, sed *illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest*. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit: Pasce fame morientem. Si non paveris, occidisti.

1. Le P. J. de Guibert, S. J. (*Les Doublets de saint Thomas d'Aquin*) en a signalé quelques-uns: la foi qui discerne, le salut des infidèles, les dons du Saint-Esprit, les préceptes et conseils en matière de charité.

Si on veut bien se reporter au IV^e Livre des Sentences, à l'exposition primitive des déterminations, on verra immédiatement que le dessin général n'a pas varié: exigence de la droite raison, puis deux ordres de déterminations que l'on explique, et qui devront conduire à une conclusion lapidaire. Toutefois on découvre de suite un changement important: le principe général de l'usage des biens matériels pour les nécessités de la vie a disparu, et l'on ne reste plus qu'en présence d'un principe très ample sur l'accomplissement d'un précepte à la manière ordinaire des actes de vertu; on se réserve donc de justifier chacune des parties en l'étudiant.

1) Et d'abord, que dit la droite raison *ex parte dantis*? Il faut du superflu. Pourquoi? On donne comme preuve le fameux texte de saint Luc! Il était déjà apparu pour la première fois en cette matière à la dispute extraordinaire de Noël 1257 (Quod. 8, a. 12), mais apporté par l'adversaire; on n'en avait pas soufflé mot dans la réponse, en disant que *patet responsio ad objecta*. Mais le Maître lui avait donné l'hospitalité et l'avait accepté comme argument au *De Malo* (q. 13, a. 2, ad 4^{um}). Ici il le reprend *ex professo* dans l'exposé des principes: c'est la parole révélée qui indique cette détermination; c'est le sens même des mots employés par le Christ. Évidemment, cette exégèse n'est pas la seule¹ et il le sait, puisque dans sa *Catena aurea in Lucam*

1. Avant et après lui, les mots *πλὴν τὰ ἐνόντα* ont reçu des interprétations diverses. On peut en voir la recension dans J. Knabenbauer, S. J., *Commentarius in quatuor S. Evangelia, III, Evangelium secundum Lucam*, dans le *Cursus Sacrae Scripturae S. J.* (Paris, Lethielleux, 1896, p. 374). Les *recentiores* y voient plutôt une affirmation occasionnelle du précepte général de l'aumône, entendant le *πλὴν τὰ ἐνόντα* « ce qu'il y a dans les plats et les calices », v. g. J.-M. Lagrange, O. P. *Évangile selon saint Luc* (Paris, Lecoffre, 1921, p. 343), qui donne cette exégèse comme « l'opinion commune ». Voir

(vers 1266) il avait déjà recueilli les diverses interprétations des Pères: Bède, Théophylacte, Ambroise, Augustin. Visiblement il accepte ici la première de celles proposées par Bède:

BEDA (capit. 51 in Lucam). Dicit autem, Quod superest, scilicet necessario victui et vestimento. Neque enim ita facienda jubetur eleemosyna ut teipsum consumas inopia; sed ut tui cura corporis expleta, inopem quantum vales sustentas. Vel ita intelligendum: Quod superest, idest quod tam multo scelere praeoccupatis solum remedium restat, date eleemosynam... (n. 11).

Son maître, Albert le Grand, ne l'avait-il pas lui aussi enseignée ¹?

Mais on le voit, si c'est là une détermination de la droite raison, ce ne peut être qu'une détermination de cette droite raison, éclairée et dirigée par la révélation, qui confirme et consacre ses directives naturelles. Aussi immédiatement saint Thomas donne-t-il, en expliquant la notion de superflu dans un raccourci un peu trop touffu, les indications de la droite raison qui ordonne l'emploi de ce qu'on a aux nécessités de soi et des siens: ce sont des fins qui s'imposent, *oportet quod*; quand on a satisfait à ce devoir, le reste va aux autres, à leurs nécessités. C'est l'ordre naturel dans l'usage des biens: *Sicut et natura...* conformité de l'ordre moral à l'ordre des choses. N'est-ce pas retomber en plein dans la position des Sentences, malgré la prédominance accordée au texte scripturaire? Celui-ci ne change pas la doctrine, il la consacre et l'élève. Remarquons toutefois que la

aussi G. Brants, O. F. M., *Christus leer over de hoeveelheid der aalmoes* (Eph. Theol. Lovan, 1929, p. 463-469). Il est curieux de voir Léon XIII reprendre le sens adopté par saint Thomas (Encycl. *Rerum novarum*: A. S. S., t. XXIII, p. 651-652).

1. *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae* (X-XXIV) (Vivès, Parisiis, 1895, t. XXIII, p. 189).

comparaison tirée de la nature a perdu un membre, la *virtus augmentativa*, qui était le nécessaire conditionné de la vie corporelle; et qu'aussi l'exégèse adoptée ne parle que du superflu au nécessaire *victui et vestimento*. Aussi dans le texte il n'est pas dit qu'il s'agisse du superflu d'état, si nous nous en tenons rigoureusement aux données de l'article 4 des Sentences, où les mots « individu » et « personne » peuvent s'entendre aussi bien du nécessaire *vitae* que du nécessaire *status*: *Utroque autem dictorum modorum potest aliquid esse alicui necessarium...* Mais nous saurons dans un instant à l'*ad 3^{um}* qu'il est question évidemment du superflu d'état.

On voit donc jusqu'ici que le changement est purement superficiel. Cette première détermination vient de ce que dicte la droite raison sur l'usage des biens matériels pour qu'ils atteignent leur destination naturelle; et disons sans détour leur destination providentielle, puisque saint Thomas le dira immédiatement dans l'*ad 2^{um}*, en rattachant l'existence des biens temporels à une institution divine.

2) Si l'on passe maintenant à la seconde détermination, *ex parte recipientis*, on trouve comme première indication la nécessité d'une indigence quelconque; autrement il n'y a pas lieu de faire l'aumône. Petite phrase qui a subi de multiples interprétations. Pourtant, à la bien considérer, n'exprime-t-elle pas tout simplement une exigence fondamentale de l'acte de vertu étudié pour que ce soit vraiment un acte d'aumône, c'est-à-dire de miséricorde et non de libéralité ou de justice? C'est l'objet qui spécifie un acte de vertu, même s'il n'est pas obligatoire. On veut donc rappeler une condition *sine qua non*, un présupposé impérieux (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, ad. 4) qu'on serait peut-être porté à oublier, et qu'on rappelle aux débutants à qui s'adresse la Somme. Ce

n'est pas là une détermination de la droite raison pour l'accomplissement vertueux du précepte, mais la sphère nécessaire de son exercice, c'est-à-dire les limites de l'objet formel qui spécifie un acte. Pour la première détermination *ex parte dantis*, saint Thomas a procédé à peu près de la même manière, bien que moins explicitement. Il n'a pas dit: *requiritur ut ille habeat aliquid dandum*, mais il a mis bien en évidence la condition préalable: *considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum...* C'est dire: à supposer qu'on ait quelque chose à donner, il faut que cela soit de son superflu; et c'est là que commence la vraie détermination de la droite raison d'après les exigences sociales et individuelles. De même pour la seconde détermination *ex parte accipientis*, la vraie indication de la droite raison est immédiatement ajoutée et elle s'appuie sur une donnée de bon sens: l'impossibilité pour un seul de subvenir à toute nécessité quelle qu'elle soit. Voyez la construction même de la phrase: *Sed cum non possit... non omnis necessitas obligat*. La droite raison s'exerce à discerner les espèces de nécessités qui pourront obliger, puisque sans ce discernement on s'accule à une impossibilité, à quelque chose de déraisonnable. N'avait-on pas dit de même au Quod. 8, a. 12, qu'on n'est pas obligé sous peine de faute mortelle à donner à tous ceux qui demandent, parce que dans ce cas tous seraient damnés? Ensuite on avait cherché à indiquer dans quelles circonstances concrètes l'obligation s'imposait.

Il faut avouer que cette manière de procéder est nouvelle, et que la perspective est changée; on ne rattache plus cette seconde détermination à la première aussi intimement qu'on l'avait fait aux Sentences; elles paraissent donc toutes deux encore plus distinctes l'une de l'autre.

B) Voyons quelle sera la conclusion lapidaire à retenir comme l'énoncé d'une thèse. Pour en mieux juger rappelons celle des Sentences, puis plaçons en regard celle de la Somme:

Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate...

Et ideo dicitur communiter, quod dare eleemosynam de superfluo, cadit sub praecepto: et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate...

On ne peut nier que c'est exactement la même construction grammaticale, qui indiquerait à quiconque sait le latin, même s'il ignore de quoi il s'agit, que ce sont là deux membres de phrase à entendre *disjunctive*, et non *copulative*; deux choses distinctes qui sont commandées: *praeceptum est ut fiat hoc et fiat illud*¹. En somme, *deux sources d'obligation*: le fait d'avoir du superflu, le fait qu'il y ait une extrême nécessité; autrement dit: *ratione superfluitatis* et *ratione extremae necessitatis*.

Si maintenant on jette un regard sur l'ensemble de cet exposé, il ressort que la manière de procéder de la Somme n'a pas la rigueur logique et la force cohérente de celle des Sentences, et que se vérifie assez bien ce qu'on a sagement remarqué sur l'évolution de la pensée théologique de saint Thomas:

A comparer *les loca parallela* des Sentences et de la Somme, on a sans doute souvent l'impression d'une pensée d'abord un peu touffue et qui est devenue parfaitement nette en arrivant à force de réflexion et de maturation à se former pleinement. Mais d'autres fois aussi on sent une théorie, très nette et très précise au début, qui maintenant devient plus indécise, avec quelque chose d'hésitant².

1. *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani cardinalis*. Tract. V: De praecepto eleemosynae ad mentem S. Thomae in sex capitula divisus (Lugduni, 1587, t. II, p. 151).

2. J. de Guibert, S. J.: *Les Doublets de saint Thomas d'Aquin*, p. 15.

Mais par ailleurs la théorie reste substantiellement la même avec ses deux sources d'obligation distinctes, basées sur les deux grandes déterminations à entendre *disjunctive*; et cela d'autant plus qu'elles apparaissent ici presque sans relation l'une à l'autre, le principe fondamental de la destination des biens terrestres (appelée providentielle), pour les nécessités de la vie, la sienne et celle des autres, n'étant formellement indiqué que dans la solution à une difficulté, et restant implicite dans l'exposé général.

Les autres explications fournies à la question 32 confirment bien cette affirmation. En effet, la troisième objection, qui est exactement celle des Sentences, mais beaucoup plus serrée puisqu'on y ajoute une sérieuse raison venant du superflu, force saint Thomas à indiquer de nouveau le temps où urge le précepte:

Ad tertium dicendum quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat, ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter aestimari potest.

C'est bien là d'une part le superflu d'état, et d'autre part l'extrême nécessité; dans l'expression *evidens et urgens necessitas*, le mot *evidens* rappelle le *signa evidentia* du Quod. 8, a 12, et le mot *urgens* le *sustentari non potest* de l'article étudié.

C) Mais il n'a pas encore été dit s'il fallait donner son *superfluum vitae* ou nécessaire d'état au cas de l'extrême nécessité, comme l'avait fait l'article de fond des Sentences; dernier point à vérifier. Nous aurons sans doute la réponse dans l'article suivant (a. 6) où l'on se demande si l'on doit faire l'aumône de son nécessaire; parallèle de l'article 4 des Sentences. C'est comparer les exigences du précepte et celles du nécessaire dont la notion même marque une limite naturelle à ne pas dépasser; c'est ce

qu'indiquent et font ressortir les trois objections présentées: ce serait un désordre à la charité, ce serait prodigalité et incurie! Conflit apparent qu'il faut régler en précisant les notions. On répond que le nécessaire n'est pas fatalement intangible et qu'il suffit de s'entendre sur la notion de nécessaire qui a deux sens différents, chaque sens prêtant à une ou plusieurs exceptions:

Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere. — Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur: quia pro talis personae liberatione seipsum et suos *laudabiliter* periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praefendum.

Alio modo dicitur aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus: sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo dare eleemosynam bonum est: et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum *autem* esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia: nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. — Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. — Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. *In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis* id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

Il faut dire que ce texte est difficile à cause même de la question posée, de l'allure générale de la réponse qui entrecroise les notions et les règles pratiques, et surtout à cause de ses *laudabilitèr*. De là plusieurs auteurs postérieurs, comme Gerson ¹, I. B. Trovamala, O. F. M. (de Rosellis) ², Panormitanus (card. Nic. de Tudeschis) ³, et surtout saint Antonin ⁴ ont cru que saint Thomas enseignait qu'il n'était que de conseil de donner le *superfluum vitae* dans le cas d'extrême nécessité, et non de précepte comme il l'avait soutenu dans les Sentences; et qu'ainsi il se serait rétracté; ce qui les amenait à conclure qu'il fallait entendre les deux *radices praecepti* du texte précédent (a. 5) dans le sens d'une convergence parfaite. C'est contre cette interprétation que Cajetan écrivit en 1496 son opuscule *De praecepto eleemosynae ad mentem sancti Thomae*, opuscule précieux à bien des points de vue, mais qui nous paraît visiblement trop préoccupé de tout justifier ⁵.

De fait, il y a difficulté surtout dans l'exégèse de ces *laudabilitèr*, qui désorientent le lecteur. Si on les entend au sens de conseillé, le premier est faux au moins en général; et le second qui nous intéresse avant tout, semble jeter à bas tout ce qui a été enseigné précédemment; et pourtant ce sens paraît solliciter

1. *Ioannis Gersonis opera omnia*, Regulae morales, c. LXXXII (Antwerpiae, 1706, t. III, p. 92).

2. *Summa Rosella*, verbo « elemosina » (Venetiis, 1495, p. 143-144).

3. *Abbatis Panormitani Commentaria in secundam secundi Decretalium libri partem*, De iureiurando, c. « si vero » (Venetiis, 1578).

4. *Sancti Antonini Archiepiscopi Florentini, O. P.*, Summa theologia, Pars II, Tit. I, c. XXIV, de inhumanitate (Veronae, 1740, col. 336).

5. *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani cardinalis*, tr. V (Lugduni, 1587, p. 150).

l'intelligence, puisque le *laudabiliter* se rapportant aux trois cas exceptés, explique très bien le *opus perfectionis facit* du premier cas. D'autre part, si on veut les entendre au sens d'obligation, de précepte, ce que semble favoriser le titre de l'article, le premier *laudabiliter* s'opposant à *non debet dari*, indiquerait que l'exception proposée, puisque c'est une exception, tomberait sous le précepte; ce qui en général peut se soutenir. Mais le second, paraissant s'opposer à *non cadit sub praecepto*, voudrait que les trois exceptions, et non pas la dernière seule *cadit sub praecepto*; or, ceci est manifestement faux pour la première¹, très douteux au moins pour la seconde, vrai cependant pour la troisième. Mais quand le mot *laudabiliter* a-t-il voulu signifier une obligation? Si de plus, on tient que *in his casibus* de la fin, à cause de *ut maiori necessitati subveniat*, ne se rapporte qu'à la troisième exception, qui de fait englobe deux cas différents, on manque évidemment à la grammaire, à la construction logique de l'ensemble.

Pour mettre un peu de clarté dans cette confusion au moins apparente, procédons par ordre.

1) Le nœud de la difficulté nous semble naître de la manière même de poser le problème, et surtout du terme employé: *utrum... debeat*. Par comparaison avec l'article 4 des Sentences: *Utrum de necessario sit danda...*, il paraît clair que dans le présent titre il s'agisse de précepte: le précepte oblige-t-il à prendre sur son nécessaire? C'est compléter les explications précédentes en reprenant la doctrine sous un aspect connexe. Le nécessaire d'après sa notion même est intimement lié au précepte de l'aumône, puisque le principe général reposait sur l'usage des biens maté-

1. On peut en avoir l'affirmation catégorique dans II^a II^{ae}, 186, 3, ad 1.

riels ordonnés de par leur nature aux nécessités de la vie. Aussi, quand il s'agira d'autres questions moins intimement liées, saint Thomas dira-t-il, aux Sentences comme ici: *utrum possit fieri eleemosyna de iniuste acquisitis* (a. 7); *utrum ille qui est in potestate alicuius constitutus possit...* (a. 8). Le *debeat* indique donc une obligation (1^a, 2^{ae}, 99, 1); il équivaut à *cadit sub praecepto*. Mais par ailleurs le nécessaire dans sa notion même est une *limite* à ne pas franchir, comme le montrent les objections apportées; c'est un *non licet*, puisque autrement on sort de l'ordre et donc de la vertu, et du précepte qui s'y ajouterait. C'est le point de vue négatif, dirions-nous, qui est au premier plan. Et ainsi à chaque fois que le nécessaire dira: *non licet, non potest*, correspondra nécessairement un *non debet* pour le précepte, ou plus brièvement: *non licet ex parte necessarii rite intellecti = non debet ex parte praecepti*. A cause de l'intime pénétration ou voisinage des deux notions le *non licet = non debet* mais *sub diverso respectu*. De là, pour faire plus rapide, on pourra EMPLOYER LES DEUX EXPRESSIONS L'UNE POUR L'AUTRE, SELON LE POINT DE VUE QUI DOMINERA DANS LA PENSÉE, OU QU'IL IMPORTE DE FAIRE RESSORTIR.

Et de fait, voyez immédiatement les objections: la première: *peccat qui praespostere agit in ordine caritatis... videtur quod peccet si...*; la seconde: *nullum opus vitiosum est faciendum*; la troisième: *... videtur quod... graviter peccat*. Cette limite du nécessaire dépassée entraîne une faute, un péché; donc en somme: *non debet quia non licet ex parte necessarii*. Voyez surtout la conclusion du *Sed contra*, qui est l'énoncé de la thèse soutenue. On s'attend à trouver *debet*, mais on y lit: *Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare*.

Donc *potest, licet*, qui répond évidemment au *licet* du nécessaire. C'est là en définitive que se ramène tout le fond de la question; on consulte le nécessaire dans ses exigences diverses pour savoir dans quel cas il est permis d'y toucher; on pourra dire ensuite si on le doit faire, mais secondairement. Toute la réponse et les explications de saint Thomas vont se ressentir de cette manière de voir: la première question du *licet* décide de l'autre et bien que le titre porte *an debeat*, saint Thomas s'occupera avant tout de démontrer *an liceat*? Disons ici que nous ne voyons pas, malgré toute la bonne volonté possible, l'argument de Cajetan, argument qui place en premier lieu, pour réfuter les erreurs d'interprétation, le titre lui-même:

Ex titulo quidem, quia in hoc articulo discutitur *an liceat* de necessario dare; et *non*, an sit in praecepto vel consilio ¹.

Les éditions que nous avons n'ont pas d'autre leçon que *debeat*, et si on lisait *an liceat* à son époque, comment les adversaires se seraient-ils trompés en étudiant la réponse à un énoncé aussi clair? Il reste vrai cependant, et ce serait peut-être là le sens de Cajetan, que si le titre porte matériellement *debeat*, et indique à première vue obligation ou conseil, tout l'ensemble de l'article se présente comme s'il y avait en fait *liceat*, comme si on répondait avant tout à un *an liceat*; ce que nous venons de démontrer. Que cette explication soit exacte, nous en avons une confirmation immédiate dans l'article 10, où saint Thomas dit que si on considère celui qui donne, il est *laudabile* de donner abondamment de ce qui est *multum secundum proportionem propriae*

1. *Commentarium in Summam D. Thomae*, in 2^{am} 2^{ae}, 32, 6 (in ed. Leon. t. VIII, p. 256).

facultatis, à l'exemple de la veuve dont parle l'Évangile, mais il ajoute immédiatement: *observatis tamen his quae supra dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis*. Ce *supra* c'est l'article 6 même que nous étudions. Et cette remarque prouve bien que l'abondance relative d'une aumône *ex parte dantis* reste soumise à une limite, hors de laquelle ce n'est plus louable, mais fautive: cette limite c'est le nécessaire qui prononce son *non licet!*

2) Une fois ce point de vue bien noté, il est plus facile de comprendre la doctrine sur le nécessaire et ses exceptions. Il faut avant tout, puisque celui-ci est une limite, vérifier ses différents titres, ses différentes exigences selon la fin qu'il doit remplir. De là la distinction de deux nécessaires, et la conclusion à tirer pour chacun.

La première partie de l'article définit le nécessaire absolu de soi et des siens, et c'est le soutien de la vie matérielle qui marque le point à ne pas franchir, intangible; *ex parte necessarii non licet*, et donc *non debet ex parte praecepti*. Il pourrait y avoir cependant une exception à ce *non licet*, un cas où ce serait permis à cause du bien commun qui l'emporte sur le bien particulier; ce qu'on indique par le mot *laudabiliter*, qui signifie *au moins cela*.

La seconde partie étudie l'autre espèce de nécessaire: le nécessaire d'état. Celui-ci a des bornes beaucoup moins fixes, par sa notion même: le rang social qui comprend beaucoup plus d'éléments que la conservation de la vie; on peut ajouter ou enlever sans que la limite soit atteinte. Aussi y a-t-il lieu de distinguer chez lui deux parties. L'une est élastique, flottante et ne lui appartient pas de toute évidence, c'est-à-dire qu'elle n'est pas en contradiction ouverte avec la limite à ne pas franchir; et

dès lors on dira que de celle-là, *de hujusmodi*, il est licite, *bonum est*, de faire l'aumône. Donc pas de *non licet*, et partant la route est libre; le *non debet* de la part du précepte n'existe pas. (On s'empresse cependant de déclarer incidemment que même le *debet* ne s'impose pas: *Non cadit sub praecepto*). Mais ce nécessaire d'état a une autre partie (qu'on remarque bien le *inordinatum autem*, qui indique deux choses à ne pas mêler) et celle-là est rigide; la limite s'impose, le rang social; toute atteinte est un désordre, *inordinatum*. De là un *non licet* intransigeant de la part du nécessaire. Mais lui aussi pourtant peut connaître des exceptions, des cas où c'est permis, où il n'y aurait pas désordre: l'entrée en religion, la facilité de retrouver son rang momentanément délaissé, la nécessité extrême d'un tiers ou une nécessité grave de la République.

Que ce nécessaire d'état comprenne les deux cas que nous avons détaillés, et qui éclairent singulièrement la réponse, on peut s'en convaincre en voyant le passage parallèle de l'article 4 des Sentences, où l'on a distingué aussi deux nécessaires d'une manière générale, et deux parties dans le nécessaire d'état:

Sed talis decentia non consistit in aliquo indivisibili: quia *multis additis* homo non excedit status sui conditionem, *multis* etiam *subtractis* conditio sui status decenter conservatur; sed tantum posset addi, quod esset ultra conditionem status sui; et tantum diminui, quod non servaretur honestas, vel sui status decentia; et hoc quidem sermone determinari non potest...

Hujus necessarii terminus non est in indivisibili constitutus: sed *multis additis*, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et *multis subtractis* adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo dare eleemosynam bonum est; et non cadit sub praecepto, sed sub consilio.

... *illud quo* subtracto non potest servari decentia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere, nisi de facile resarciri possit, aut nisi aliquis statum mutare vellet; quia nullus debet indecenter in aliquo statu manere; vel nisi necessitas alia praeponderet, vel alicujus personae specialis in necessitate ultima existentis, vel Ecclesiae, vel Reipublicae: quia bonum gentis est divinius quam bonum unius. *Illud autem quo* posito vel subtracto nihilominus decentia status manet, potest in eleemosynam dari; et de hoc est consilium, non praeceptum.

Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia: nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda:... aliquis statum mutat... de facili resarciri possunt... extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam magna necessitas reipublicae... In his... laudabiliter...

Peut-il être plus évident que la Somme reprend les explications des Sentences avec ses deux divisions du nécessaire d'état: *Illud quo subtracto* non potest... et *Illud quo posito vel subtracto nihilominus* manet... dont l'un marque la limite infranchissable et l'autre le chemin libre, mais avec beaucoup moins de netteté d'exposition. Et l'ordre est interverti: le premier de la Somme est le second des Sentences, mais de part et d'autre pour celui-là on indique si le précepte l'atteint oui ou non ¹.

1. Cajetan (ouv. cit.) tente d'expliquer ainsi: Saint Thomas, après avoir distingué deux espèces de nécessaires, donne à propos du second (*necessarium personae*) deux règles; la première que *simpliciter et « absolute » considerans* ce nécessaire, il est *bonum et sub consilio tantum*; et puis une deuxième règle: *quasi « adversative » addita est* qu'il est *inordinatum* de donner tant de son nécessaire *personae* que *de residuo* on ne puisse vivre convenablement. Puis les trois exceptions, où le *laudabiliter* s'oppose à *Inordinatum*.

Ce commentaire littéral montre que le *laudabiliter* répond aux objections posées et non au titre pris matériellement; si bien que saint Thomas ne voit pas l'utilité de le faire *ex professo*: *Et per hoc patet de facili responsio ad objecta*.

3) Puisqu'il s'agit de borne à ne pas dépasser généralement, les exceptions signalées indiquent qu'elle peut l'être toutefois; il n'y a pas d'obstacles dans ce cas de la part du nécessaire: *licet*. Et employer le mot *laudabiliter* pour exprimer cette *licéité* est tout à fait légitime, puisque c'est là son sens premier, original chez Saint Thomas¹. En effet, qui dit *licite* rappelle par là même que rien ne s'oppose au *bonum rationis* qui est la fin prochaine de toutes les vertus morales; et c'est la diversité de ces *bona rationis* ou de ces fins prochaines qui marque la différence spécifique des vertus (III Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1). Or, précisément, cette *diversa ratio boni* est appelée par saint Thomas *diversa ratio laudis*:

Respondeo dicendum quod ad omnia opera bona quae specialem *laudis rationem* habent, specialis *virtus* determinatur: hoc enim proprie competit virtuti, ut opus bonum reddat (2^a 2^{ae}, 104, 2).

Et continuant la même terminologie, les passions que gouverne la vertu et qu'elle soumet à la raison, pourront être dites elles aussi *laudabiles*, pour autant qu'on les considère sous ce rapport:

Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit quod non *laudamur* aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint *feri laudabiles* vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinantur (1^a 2^{ae}, 24, 1, ad 3).

Voilà bien une claire équivalence: *laudabile* = *virtuose*². On peut la vérifier par son contraire, puisque vertu s'oppose à

1. Également chez Guillaume d'Auvergne, v. g. Tr. de Virtutibus, c. XVIII (*Guilielmi Alverni opera omnia*, Venetiis, 1591, p. 172).

2. Voir aussi: in III Sent., d. 33, q. 3, a. 4, sol. 4, ad 3; in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 5.

vice; et comme c'était la *diversa ratio boni* qui spécifiait les différentes vertus, ce sera cette *diversa ratio boni quae inordinate appetitur* qui indiquera une *specialis ratio peccati*. Or, ce désordre est *vituperabile*, comme vient de le noter le texte cité, et ainsi ce *vituperabile* devra répondre à un *non laudabile*. Qu'on en juge:

Quod... avarus absteineat ab accipiendis alienis, etsi *in se laudabile* videatur, tamen ex causa propter quam facit, *vituperabile* est, dum ideo non vult ab aliis accipere ne cogatur aliis dare (2^a, 2^{ae}, 119, 3, ad 2) (cf. De Malo, 13, 2, ad 4).

Il est donc permis de conclure que voilà *au moins* ce que contient ce *laudabiliter*; il marque que l'ordre de la raison n'a pas été violé, et donc les cas exceptionnels qu'il qualifie respectent cet ordre; ils ne sont pas *inordinatum quid*, comme le laissait croire le principe général du nécessaire d'état: *Inordinatum autem esset*; en somme ce sont des actes de vertu. Confirmation que ce mot répond directement aux objections posées, qui toutes, on s'en souvient, signalaient un désordre.

4) Mais un acte pour être vertueux, bon, licite, *laudabilis*, n'en est pas pour autant obligatoire: à ne pas oublier. Cette limite, que respecte la droite raison, parce que limite ne peut donner qu'une norme négative; et par conséquent si un *non licet* entraîne fatalement un *non debet*, un *licet* n'équivaut pas à un *debet*. Aussi le terme *laudabiliter*, qui répond en premier lieu et par lui-même à ce *licet*, pourra signifier ultérieurement et secondairement ou un acte conseillé ou un acte obligatoire; mais par lui-même il en prescinde totalement. Il faudra pour en décider consulter la matière traitée et surtout le *contexte immédiat*. Il signifiera conseillé quand il sera opposé clairement et directement à un mot qui marque une obligation, comme *tenetur*, etc. Et saint Thomas l'a fait précisément à propos des œuvres de

miséricorde: *Utrum advocatus teneatur patrocinium praestare causae pauperum*. Qu'on remarque bien le *teneatur*. Le saint Docteur y répondra directement. Après avoir expliqué quelques conditions de l'aumône selon saint Augustin, il pose les principes pour le cas des avocats.

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantam necessitatem patiat quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri. Et in tali casu *tenetur* ei opus misericordiae impendere. — Si autem in promptu appareat quomodo ei aliter subveniri possit, vel per seipsum vel per aliam personam magis coniunctam aut maiorem facultatem habentem, *non tenetur* ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet: quamvis, si subvenerit absque tali necessitate, *laudabiliter faciat* (2^a 2^{ae}, 71, 1).

Est-il besoin de noter en passant la concordance parfaite de ces applications aux devoirs des avocats avec la doctrine générale que nous avons analysée?

Mais dans le texte que nous étudions, nous n'avons pas cette indication qui tranche tout doute. D'abord, pas dans la question à résoudre; puisqu'il s'agit avant tout, malgré le terme trompeur du titre, de la licéité. Les *laudabiliter* répondent directement aux objections et au principe général donné dans chaque partie. Ceci est extrêmement important à noter. Le premier *laudabiliter* se rapporte directement à *de hoc enim eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere*: c'est le principe; voici l'exception *laudabilis: subtrahendo sibi daret...* Le second *laudabiliter* se rattache directement à: *Inordinatum autem esset*. Et la seule déclaration à propos du précepte: *dare est bonum: et non cadit sub praecepto...* a été faite pour cette partie flottante du nécessaire d'état, et avec raison, puisque ici la limite n'ayant pas joué rigoureusement, la question du *licet* est moins intéressante, et on répond de suite à *an debet*.

On peut donc dire, à cause du manque d'opposition *immédiate* entre les *laudabiliter* et les *debet* ou *cadit sub praecepto*, que saint Thomas répond *formellement* à la question étudiée: est-ce vertueux ou non? sans déclarer en plus si ces actes de vertu sont de précepte ou de conseil. Écoutons Cajetan:

... nihil aliud vult dicere nisi quod in illis casibus tribus quos enumerat non inordinate, sed virtuose quis necessarium personae largiretur. Ex hoc autem quod virtuose hoc fieri dicitur non sequitur, ergo non de praecepto: quoniam actus virtutis communis est praecepto et consilio¹.

Le célèbre commentateur se contente de signaler que c'est la manière de son Maître. Il est facile de vérifier. De fait, nous trouvons un exemple excellent à propos de la libéralité. Saint Thomas se demande si c'est une vertu: voilà la question posée. On y répond par le mot que nous connaissons: *Liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum*. Mais il ajoute immédiatement qu'il y a tout de même un cas où ce n'est plus permis.

Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi praecipue subvenire potest. — Et tamen etiam in temporalibus rebus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quod omnino se et suos despiciat (2^a, 2^{ae}, 117, 1).

Voilà la limite où ce n'est plus vertu: *non pertinet ad liberalem*. C'était la question soulevée; on ne va pas plus loin, on n'indique pas si l'exception prévue tombe par ailleurs sous une défense. Voyez l'*ad 2^{um}* surtout:

... ad liberalem non pertinet sic divitias emittere ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exsequatur...

Or, nous savons que c'est une obligation de soutenir sa vie. On a donc répondu formellement à la question, supposant qu'on

1. *Opuscula omnia*, tr. V, c. V.

savait par ailleurs s'il y a obligation ou non. Il n'est pas étonnant de retrouver ici le même procédé.

Du reste, saint Thomas n'aurait pas pu affirmer en bloc que les trois catégories d'exceptions étaient de précepte; elles étaient trop disparates; il aurait fallu le faire pour chacune d'elles en particulier. C'est pourquoi il s'est contenté de les englober sous une désignation générale qui leur convienne à toutes, qu'elles soient conseillées ou obligatoires, et qui en même temps ne préjuge nullement de cette seconde spécification accidentelle. Au lecteur, qui connaît déjà la doctrine du Maître, de juger chaque exception et de voir si elle a déjà été touchée implicitement ou explicitement, si elle a été classée parmi les actes obligatoires.

5) Pour en rester à l'extrême nécessité qui fait l'objet du débat, on doit dire que si l'obligation de donner le nécessaire d'état dans ce cas, n'a pas été indiquée expressément au cours de l'article précédent, il était cependant facile de le conclure des principes énoncés plus haut sur l'ordre de la charité. En effet cet ordre oblige (in III Sent., d. 29; q. 1, a. 1, ad 5^{um}, repris plus tard dans 2^a, 2^{ae}, 44, 8). Or, d'après la charité notre amour doit préférer l'âme du prochain à notre propre corps (2^a, 2^{ae}, 26, 5), et logiquement donc la vie corporelle du prochain (en cause dans l'extrême nécessité) à nos biens extérieurs. Et précisément cette *decentia status* est un bien extérieur; par conséquent nous sommes tenus de prendre sur notre nécessaire d'état pour subvenir à la vie corporelle de celui qui se trouve dans la nécessité extrême.

Il faut tout de même avouer que nous n'avons pas ici la belle clarté des débuts et qu'il eût été plus simple et plus satisfaisant de dire comme jadis (IV Sent., d. 15, q. 2, a. 5, sol. 4): *potest et debet*; et Cajetan, après avoir vanté la profondeur et le génie du Maître: ... *consueverit divinum ejus ingenium quaestionibus respondere sensu*

formali; propter quod universaliter profundae sunt ejus sententiae et occultae minus perspicacibus, est bien forcé de concéder qu'il eût été plus parfait d'être plus complet: licet ad perfectionem doctrinae potuisset post subjungere: et hoc non solum est sec. virtutem, sed...¹

6) Qu'il soit maintenant permis de clore cette enquête forcément longue et de soutenir que, malgré une doctrine qui semble vouloir ici se tenir sur la réserve et compter avec les difficultés et les cas concrets possibles (*Et hoc dico nisi forte...*), la position centrale sur les deux sources d'obligation n'a pas varié:

le fait d'avoir du superflu d'état oblige, ratione superfluitatis.

le fait de l'extrême nécessité oblige, et atteint le nécessaire d'état.

V. — Texte décisif

Si, par hasard, il restait encore quelque doute sur le sens disjonctif de ces deux propositions, on peut déposer toute inquiétude en lisant l'affirmation catégorique que saint Thomas en a faite à propos de l'avarice, quand il résume sa thèse en précisant une réponse ébauchée au *De Malo* (13, a. 2, ad 4^{um}): l'avarice n'est pas toujours péché, mais peut le devenir dans certains cas, auxquels s'applique précisément le texte de saint Basile apporté en objection:

Ad secundum dicendum quod Basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, *vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorem* (2^a, 2^{ae}, 118, 4, ad 2).

Nous y apprenons en même temps par une affirmation explicite de l'objection, et que l'on concède, que ces deux sources d'obligations distinctes sont *sub gravi*.

1. *Opuscula omnia*, tr. V, c. V.

§ 2. — SOLUTION D'UNE OBJECTION

La question semble vidée. Pour être complet, il reste pourtant à étudier un dernier texte, contemporain et peut-être même légèrement postérieur ¹, et qui à première lecture fait plutôt figure d'objection sérieuse.

A la dispute extraordinaire de Pâques 1272 ², on présente le cas de conscience suivant: *Utrum clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluunt, in eleemosynas non largiantur* (Quod. 6, a. 12). Il s'agit donc de l'aumône du superflu, mais dans le cas spécial du clerc. En effet, pour ce dernier il y a à distinguer deux catégories de biens: les biens patrimoniaux et autres licitement acquis, puis les biens ecclésiastiques. Des premiers il a le domaine et l'usage comme le laïc; des seconds il n'est que le dispensateur, selon les intentions de l'Église, qui en est la vraie propriétaire ³. Or, cette intention est indiquée dans les saints canons: une partie

1. C'est au moins la suggestion intéressante du P. de Guibert, S. J.: « Puisque les rédactions si voisines du *Contra retrahentes* et de la Somme, II^a II^{ae}, q. 184 semblent bien postérieures à celle du *Quodlibetum IV*, elles sont donc à fixer après Pâques 1271, et si, comme il semble probable, l'art. 19 du *Quodlibetum V* est un développement de l'ad 5 de la question 189, a. 1, les derniers articles de la II^a II^{ae} auraient été rédigés avant Noël 1271 » (ouv. cité, p. 143).

En tout cas saint Thomas a commencé la rédaction de la III^a Pars, à l'automne de 1272, à Naples; voir Grabmann, *Die Werke*, p. 273.

2. Les trois chronologies en présence au sujet des *Quodlibeta*, celle du P. Mandonnet, celle du P. Synave et du P. Pelster, assez divergentes en certains points, s'accordent toutes les trois pour assigner à Pâques 1272 le Quod. 6. Voir Grabmann, ouv. cit., p. 284.

3. Depuis le Concile de Trente, l'opinion contraire est soutenue par le plus grand nombre des théologiens, si bien qu'en pratique on ne peut obliger le clerc à restitution. Voir v. g. Génicot-Salsmans, *Institutiones Theologiae moralis*, t. II, 1921, n. 476.

de ces biens ecclésiastiques doit aller aux pauvres, une autre peut être employée par le clerc pour son propre usage ou pour le culte (*ad 3^{um}*). Ceci posé, on peut juger de l'usage licite ou illicite du clerc qui administre ces biens temporels; il y aura faute, s'il s'approprie et emploie à son usage personnel ce qui revient principalement aux pauvres; ou encore s'il fait de ceux qui lui reviennent un mauvais usage, soit par avarice ou par prodigalité, tout comme le laïc pour ses biens personnels. Mais ce qui reste après qu'il a pris ce qui lui revient principalement (les prébendes, etc.), voilà son superflu; et ce *reste doit aller aux pauvres*. Comment le déterminer de manière à ne pas s'approprier une chose qui ne lui revient pas? ou, ce qui est la même chose, quand pêche-t-il mortellement en refusant ce superflu aux pauvres? Une règle suprême, la bonne foi du clerc:

Quia horum dispensatio fidei dispensatoris committitur, ut dictum est; si quis bona fide dispensat ecclesiastica bona, inde accipiens quod sibi convenit secundum conditionem status et personae, et aliis largitur secundum quod sibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam si forte aliquid plus in suos usus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in singularibus est eorum judicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri. Unde si non sit multus excessus, potest compati bonam fidem dispensatoris; si vero multus excessus fiat, non potest latere; et ita non potest cum bona fide dispensatoris hoc agi¹. Si autem non conservet bonam fidem in dispensando, *peccat mortaliter*.

Voilà l'indication nette du superflu d'état qu'il est de précepte de donner. La seule difficulté était de savoir déterminer ce surplus. Une large mesure a été indiquée: la bonne foi du clerc, éclairée par la coutume (voir le *Sed contra*) et les exigences de la

1. Le texte de l'édition de Parme que nous suivons porte *agit*; mais il est de toute évidence fautif, par comparaison avec le *non potest* « *latere* » qui précède.

bienséance (*ad 4^{um}*), est certainement incompatible avec un excès notable. Cette limite dépassée, il y a faute mortelle, parce que le *superflu du clerc doit aller aux pauvres*; c'est le *tempus ad quod obligat praeceptum*. On le voit, il n'était pas tant question de savoir s'il y avait précepte de donner son superflu, mais de savoir quand on était dans cette situation qui oblige à l'aumône, non seulement par la seule destination naturelle des biens matériels, mais encore par la volonté positive de l'Église, qui a confié à des mandataires l'administration de ses biens. On voit aussi par là que c'est la manière de procéder habituelle, appliquée à un cas particulier: l'utilisation des biens de ce monde selon les fins indiquées, naturelles ou positives. Le cas du clerc, s'il est un peu spécial, retombe quand même dans la catégorie générale des gens qui ont du superflu. C'est certainement là une source d'obligation, un temps.

Quel sera le rôle de la nécessité alors? *A priori* on peut dire que le clerc se trouve dans la situation du laïc. Cette hypothèse est immédiatement confirmée par les deux premières objections, qui portent sur cette difficulté, et qui prennent la chose en général. Les réponses garderont aussi le même horizon agrandi et nous permettront de voir roborée ou infirmée la position déjà prise vis-à-vis de cette deuxième source d'obligation.

1) Voyons la première objection, et attentivement:

Videtur quod clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluunt in eleemosynas non largiantur. Quia super illud Luc. III, Qui habet duas tunicas, det unam non habenti, dicit Glossa: De duabus tunicis dividendis datur praeceptum; quia si una dividatur, nemo vestitur in dimidia tunica, et nudus remanet qui accipit et qui dedit. Sed per largitionem unius tunicae intelligitur *largitio eorum quae superfluunt ad necessitatem vitae*, ut patet per ea quae in eadem Glossa praemittuntur. Ergo dare superflua est in praecepto. Sed qui transgreditur praeceptum, peccat mortaliter. Ergo ille qui non dat superflua pauperibus, peccat mortaliter.

Il ne s'agit pas ici de n'importe quelle nécessité, mais de la nécessité extrême: vêtir ceux qui sont nus (c'est le *vestire nudum* de l'article 2, q. 32, 2^a 2^{ae}, expliquant le *sustentari non potest* de l'article 5 que nous connaissons). Quelle influence lui permet-on maintenant dans l'obligation ?

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte, illa praecepta quae Dominus tradidit Matth. V, 39, Qui percusserit te in unam maxillam, praebe ei et aliam, et quae ibi sequuntur, sunt intelligenda *secundum praeparationem animi; ut scilicet homo sit paratus hoc facere quando necessitas hoc requirit*. Unde non semper est peccatum mortale quando homo hoc non facit; sed quando videt necessitatem imminere, si non faciat, tunc peccat mortaliter: et eadem ratio est de hoc praecepto, Qui habet duas tunicas, det non habenti, et de omnibus similibus.

Ainsi on concède d'abord d'une manière générale que c'est un précepte qu'indique le *Qui habet duas tunicas: illa praecepta... eadem ratio est de hoc praecepto*. Mais on note immédiatement qu'il faut dans son exécution considérer deux choses: l'acte extérieur, le don lui-même, et l'acte intérieur, tous les deux intimement unis. Et de fait, si *praecepta dantur de actibus virtutum*, ils tombent en tant que tels immédiatement et directement sur l'acte extérieur¹, comme on l'avait déjà signalé: *praeceptum de misericordiae operibus adimplendis* (2^a 2^{ae}, 71, 1, obj. 3), et par voie de causalité nécessaire sur l'acte intérieur, qui en est la source. Ils sont liés l'un à l'autre par les exigences mêmes du précepte, et l'acte intérieur sera donc requis dans la mesure où sera requis l'acte extérieur pour que le précepte soit accompli. Ici toutefois s'impose une distinction selon la différence des préceptes. S'il s'agit de précepte négatif, et qui par conséquent oblige *semper et*

1. « In eleemosyna autem non laudatur datio propter dantem, sed potius propter datum: non enim praecipitur propter opus operans, sed potius propter opus operatum ». (Beati Alberti Magni Comm. in IV Sent., d. 15, a. 15).

pro semper, l'acte extérieur est prohibé aussi étroitement que l'acte intérieur. Mais l'aumône est un précepte positif; et dans ce genre de précepte, l'acte extérieur lui-même n'est pas toujours atteint, mais seulement *secundum debitas circumstantias loci et temporis*; et par conséquent l'acte intérieur suivra ces modalités d'obligation et sera requis dans la mesure où l'acte extérieur le sera. Et ici c'est la nécessité d'autrui qu'on devra considérer. Celui qui serait décidé à ne jamais faire l'aumône, quand la nécessité s'imposera à l'acte extérieur, manquerait de ce chef au précepte positif qui atteint ainsi la volonté du donateur. Cet acte intérieur obligatoire est appelé *praeparatio animi, paratus facere*, que saint Thomas avait déjà expliqué à propos de la bienfaisance en général: *caritas requirit ut homo etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui praeparatione ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset...* (2^a 2^{ae}, 31, 2, ad 1^{um}). Le mot signifie donc ici une disposition *positive* de la volonté qui tombe sous le précepte, l'intention de l'accomplir quand se vérifieront les conditions qu'il suppose.

Or, précisément, quand se vérifieront-elles? quand *l'acte extérieur* sera-t-il imposé lui-même? Quand la nécessité le demandera. Mais on précise immédiatement que ce n'est pas toute nécessité:

Unde non semper peccat mortaliter quotiescumque non dat pauperi qui superfluum habet, sed quando necessitas imminet. Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiae et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

Est-ce que tout ceci n'est pas la répétition, le décalque de la dispute extraordinaire de Noël 1257 (*Quod.* 8, 12)? Il s'agit de part et d'autre de *savoir quand* celui qui a du superflu qu'il *doit donner*, est obligé de donner au pauvre qu'opprime la nécessité; c'est le *tempus necessitatis*. La ressemblance des deux titres

n'est-elle pas frappante? Et les expressions elles-mêmes: *Non semper peccat... quotiescumque... sed quando...* rappellent le *tempus extremae necessitatis* selon que l'on voit ou ne voit pas les signes évidents qui ne peuvent échapper à personne, mais qu'on ne peut indiquer que d'une manière générale. C'est à celui qui a des richesses, au dispensateur de juger des circonstances concrètes selon la prudence. Si elles lui apparaissent telles qu'il ne peut se soustraire à ces signes évidents, il pèche mortellement dans ce cas concret. En dehors de là, il reste tenu de donner de son superflu, mais *prout sibi visum fuerit opportunum*.

Donc, dans cette première réponse rien de contraire à l'enseignement tenu jusqu'à date; bien plus, on y trouve la confirmation d'un point important: il faut donner dans le cas d'extrême nécessité non seulement de son superflu d'état, mais de son *superfluum vitae*. C'est là, en effet, le sens de l'objection, et on n'y contredit point; on se contente de préciser le temps où cela sera obligatoire.

2) Mais voici la seconde objection plus spécieuse, où la nécessité plus ou moins grande semble jouer un rôle:

Praeterea, praeceptum plus obligat quam consilium. Sed dare omnia quae quis possidet, est consilium; et tamen ad hoc homo obligatur in casu extremae necessitatis. Ergo etiam extra casum extremae necessitatis tenetur aliquis superflua dare pauperibus, cum hoc sit in praecepto; et ita qui non largitur, peccat mortaliter.

Nous sommes, on le voit, dans la délicate question des relations étroites entre les conseils et les préceptes. Avant de lire la réponse de saint Thomas il faut rappeler brièvement les principaux points de sa doctrine sur ce sujet ¹.

1. La forme dernière et parfaite se trouve dans la II^a II^{ae}, 184, 3; mais la doctrine était déjà apparue en vive lumière au moment de la querelle avec Gérard d'Abbeville, dans les deux opuscules: *De Perfectione vitae spiritualis* (1269), et le *Contra retrahentes homines a religionis ingressu*, c. VI (1270);

a) Nous avons déjà noté que c'est la fin dernière obligatoire surnaturelle qui distingue précepte et conseil. En effet, la vertu infuse de charité qui tend à cette fin dernière surnaturelle, et *sub ratione finis ultimi*, est le centre et la fin dernière subordonnée obligatoire de tous les actes de vertu qui forment la vie du chrétien: *Finis autem vitae christianae est caritas ad quam sunt omnia ordinanda* (*Contra retr.* c. VI). Mais cet *omnia* comprend bien des choses, c'est-à-dire des moyens à utiliser, puisque ordre implique fatalement un ensemble de moyens à une fin. Il y a moyens et moyens, qu'il faut juger selon leur rapport à la fin, pour leur donner la mesure convenable, *mensura, secundum quod congruit fini* (*ibidem*). Les uns sont nécessaires pour garder cette charité, ce sont les préceptes; les autres sont utiles, pour que cette fin soit obtenue *facilius, et securius, et perfectius*, ce sont les conseils. Ainsi conseils et préceptes sont ordonnés tous au grand précepte de l'amour de Dieu et du prochain, mais d'une manière différente, qui leur donne leur espèce propre.

A cet ordre primordial constitué par la charité, où préceptes et conseils sont des moyens à fin obligatoire, s'ajoute une autre relation des moyens entre eux: vis-à-vis des préceptes qui sont tous commandés par le grand précepte de la charité à conserver, les conseils jouent un rôle, ils sont des instruments: *via quaedam et instrumenta*. On peut donc dire que les *conseils sont ordonnés aux préceptes*. Mais dans quel sens? Évidemment pas dans le sens d'un lien nécessaire entre les deux, d'où naîtrait l'obligation de pratiquer les conseils pour pouvoir observer les préceptes; la distinction fondamentale des deux disparaîtrait. Non, les conseils

effleurée encore dans le *Quod.* 3, a. 13 (Pâques 1270) et abordée directement de nouveau dans les deux disputes extraordinaires de Pâques et Noël 1271 (*Quod.* 4, a. 24; *Quod.* 5, a. 19).

sont vis-à-vis des préceptes dans la relation de moyens utiles: *per consilia facilius et expeditius ad perfectam praeceptorum observantiam pervenitur* (Quod. IV, a. 24, ad 3^{um}).

Ceci toutefois est à bien entendre, et il y a lieu ici de distinguer entre l'acte intérieur de vertu et l'acte extérieur, tous deux atteints par le précepte. S'il s'agit de l'acte intérieur, cette ordonnance, cette relation de *medium utile ad finem* est exacte. En effet, la fin de tout précepte n'est-elle pas l'amour de Dieu et du prochain; mais dans notre état de nature corrompue et entraînée par les passions et les biens extérieurs qui attirent, le moyen est bien de se dégager de cette emprise, et d'avoir la *puritas mentis*; et c'est là le but de tous les actes intérieurs de vertu, surtout des vertus morales, cet empire de la droite raison qui oriente vers le bien proposé et obligatoire. Ainsi cette rectitude fondamentale obligatoire pour l'accomplissement de tout précepte est facilitée grandement par la pratique des conseils. Voilà une *ordonnance positive*. Si, d'autre part, on considère l'acte extérieur du précepte, on ne peut plus dire que le conseil est un moyen utile, qu'il est dans la relation de moyen à fin: *non sicut ad finem* (Quod. IV, a. 24, c.), car alors, le moyen serait supérieur à la fin, puisque les œuvres extérieures des conseils sont *majora* par rapport aux œuvres extérieures obligatoires; on ne garde pas la virginité pour éviter l'adultère! Toutefois l'acte conseillé sert d'une certaine manière même à l'acte extérieur du précepte: il assure plus de fermeté et de sûreté dans l'observance *per modum removens prohibens*. Ce n'est plus ici qu'une *ordonnance négative*.

De cette subordination des conseils aux préceptes bien comprise on voit dans quel sens les conseils sont vis-à-vis des préceptes une *praeparatio animi*: s'il s'agit de l'acte intérieur, c'est une préparation positive; mais pour l'acte extérieur, ce n'est plus qu'une préparation négative. Puisque le conseil n'est pour le précepte

que moyen utile, il est clair que cette préparation positive (l'autre étant nécessairement exclue) reste conseillée; il n'y aurait qu'un cas par hypothèse où elle pourrait devenir obligatoire: l'acte extérieur de vertu ordinairement conseillé parce que non nécessaire à la charité, devient obligatoire lui-même en vertu de quelques circonstances exceptionnelles, et par là l'acte intérieur comme nous l'avons vu plus haut à propos de la première objection. Or, cette hypothèse peut se vérifier et saint Thomas nous en avait avertis (in IV Sent., q. 19, c. 2, a. 2, sol. 1, ad 3^{um}) à propos d'un sujet connexe, la correction fraternelle: *consilium nunquam obligat, nisi per hoc quod in praeceptum transit ex aliquo accidenti*. Comme c'est un *per accidens*, le grand précepte de la charité, pas plus que les préceptes de la loi naturelle, ne le comprenait dans ses déterminations ordinaires: *id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere* (2^a 2^{ae}, 154, 2). Alors on pourra dire que les conseils tombent sous le précepte *secundum praeparationem animi*: ce sera exact. Saint Thomas du reste nous avait prévenus (*Quod*. IV, a. 20) que souffrir le martyre pour le Christ était *in praecepto secundum praeparationem animi*.

b) Nous avons maintenant ce qu'il faut pour entendre la réponse de saint Thomas à l'objection 2:

Ad secundum dicendum, quod *illa eadem quae sunt consilia, cadunt sub praecepto secundum animi praeparationem*. Nullum enim consilium est perfectius quam quod homo tradat animam suam pro fratribus suis; et tamen hoc cadit sub praecepto secundum animi praeparationem, secundum illud I Joan. III, 16: Et nos debemus pro fratribus animam ponere. Et similiter dare *omnia* sua pauperibus, cadit sub praecepto secundum animi praeparationem; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si necessitas immineat. *Minor* tamen necessitas requiritur *ad superflua eroganda* quam ad *omnia* exhibenda; tamen hoc totum ratione universali determinari non potest, sed committitur prudentiae, ut dictum est.

Le dessein général est net: l'objection parle d'un cas extraordinaire, où l'on serait obligé de donner même son *necessarium vitae*, comme on serait forcé en certains cas de donner sa vie: ce qui revient au même. Ici donc il est clair que la nécessité joue son rôle, mais un rôle extraordinaire, qui sort des cadres de la nécessité extrême ordinaire; aussi n'est-elle pas prévue par les déterminations du précepte, telles qu'expliquées déjà; d'ailleurs, saint Thomas avait laissé une porte de sortie, un point d'attache pour ce cas hors de l'ordinaire: *necessarium vitae sui et suorum... omnino dari non potest nisi forte...* (2^a 2^{ae}, 32, 6). Mais dans les circonstances normales, où préceptes restent préceptes et conseils conseils, la nécessité extrême ordinaire, qui est *minor* comparée à l'autre, joue le rôle que nous connaissons, ce que note justement Cajetan:

... articulum necessitatis habet latitudinem. Necessitas enim obligans ad necessarium naturae communicandum est non quaecumque extrema necessitas pauperum, sed illa qua quis etiam vitam propriam teneretur discrimini exponere propter illum. Si enim pro fratribus mori aliquando est in praecepto, consequens est quod privare se necessariis vitae adminiculis, committendo se divinae providentiae, in aliquo casu praeceptum sit. Necessitas autem ad superflua obligans naturae communicanda, est minor: sufficit enim ad hoc quod pauper non habeat unde sustentari queat ¹.

Ainsi ce dernier texte, qui paraissait d'abord un accroc, est une confirmation de la doctrine générale, quand on l'applique à un cas spécial, ou plutôt à une situation particulière du donateur; et de plus il la complète par le contraste avec les situations extraordinaires.

1. *Opuscula omnia*, tr. V, c. V.

§ 3. — ANALYSE PARTICULIÈRE DES DÉTERMINATIONS

Si l'on jette à présent un regard d'ensemble sur les preuves que nous avons apportées, on verra que saint Thomas, conjuguant le grand principe de la destination providentielle des biens matériels avec l'ordre de la piété, c'est-à-dire des personnes à qui ces biens sont destinés pour leur usage, a marqué fortement deux sources d'obligation inadéquatement distinctes, et par là aussi précisant davantage, deux temps où urge le précepte: le temps de l'extrême nécessité et le temps du superflu, ayant chacun leurs exigences spéciales: le premier n'admet pas de délai dans l'exécution, le second s'accommode aux directions de la vertu de prudence, mais par lui-même n'oblige jamais *hic et nunc*.

Il ne reste plus pour terminer l'étude de sa pensée qu'à examiner rapidement chacun de ces temps; il suffit de grouper plusieurs des indications déjà notées et de les éclairer par quelques autres.

1) Et d'abord *l'extrême nécessité*. C'est le terme consacré, et il est clair par lui-même: dans la hiérarchie des nombreuses nécessités matérielles qui assiègent l'homme, il y en a une qui domine: celle d'entretenir la vie corporelle pour l'empêcher de mourir, en fournissant les préservatifs de corruption intérieure et extérieure qui sont la nourriture et le vêtement (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 1); ce qu'on peut indiquer d'un mot: le *necessarium vitae*, le *sine quo sustentari non potest* (2^a 2^{ae}, 32, 5). Ce qui est *valde modicum, quia modicis natura contenta est* (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 3^{um}). Cette notion admise, il reste encore bien des circonstances à vérifier pour que le temps urge: d'abord, il est vrai qu'on n'est pas obligé de rechercher ceux qui se trouveraient dans ces conditions; c'est à eux d'exposer leur indigence (*Quod.* 8, a. 12; 2^a 2^{ae}, 71, 1). S'il s'en présente, il faut d'abord que l'extrême nécessité soit *évidente* (*Quod.* 8,

a. 12, 2^a, 2^{ae}, 32, 5, ad 3^{um}; q. 66, 7) ¹, sans attendre toutefois de constater l'*ultima necessitas*, où l'épuisement des forces ne permettra plus à la nature de se reprendre (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 4^{um}). Ensuite, il faut qu'il n'y ait pas moyen d'aider le misérable autrement, *aliter* (2^a 2^{ae}, 66, 7; q. 71, 1), soit qu'il le puisse par lui-même, soit surtout par un autre *qui est in promptu ut ei subveniat* (2^a 2^{ae}, 32, 5, ad 3^{um}; q. 71, 1). Alors le précepte urge, et il y a faute mortelle de ne pas agir; mais ceci est à juger dans chaque cas particulier selon la bonne foi et la prudence (*Quod.* 6, a. 12). Saint Thomas justifie ce luxe de circonstances requises par le principe que *non potest ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri* (2^a 2^{ae}, 32, 5; q. 71, 1).

En dehors de ce cas, que nous appellerons la nécessité extrême ordinaire, saint Thomas n'en connaît pas d'autre catégorie qui obligerait à l'aumône; il ne distingue pas, comme l'avait fait avant lui la Somme dite d'Alexandre de Halès ², en nécessité grave et nécessité ordinaire. Quelques-uns ³, s'appuyant sur l'*urgens necessitas* de la q. 32, a. 5, ad 3^{um}, ont voulu y trouver une nécessité grave qui obligerait à l'aumône. C'était, en effet, une belle réponse à apporter aux auteurs qui ne voyaient l'obligation de donner l'aumône qu'au cas d'extrême nécessité conjugée avec le superflu du riche, que de prétendre que cet *urgens* comprenait aussi la nécessité grave. Mais le contexte est contre

1. Ici, il y a eu dans la doctrine une légère mise au point: on avait dit au IV Sent., d. 15, q. 1, a. 1, sol. 4, ad 4^{um}: *probabilia signa extremae necessitatis futurae*.

2. Summae Theologiae IV Pars, q. 34, memb. 1, resol.

3. V. g. Sylvius (*Francisci Sylvi commentarii in totam secundam secundae S. Th. Aquinatis*, q. 32, a. 6, quaeritur II, Venetiis, 1726) et le commentateur de saint Antonin, l'éditeur dominicain de 1740 (*Sancti Antonini Summa Theologica*, Veronae, 1740, col. 332, note 2).

eux. Ici comme partout ailleurs, saint Thomas distingue deux temps: *ex parte recipientis... ex parte dantis*. Or, dans les autres textes parallèles, au lieu d'*urgens* nous trouvons *extrema*. N'est-ce pas une preuve du sens que doit prendre ici ce mot? D'ailleurs, une question connexe nous éclaire parfaitement, et nous montre que les termes sont pris l'un pour l'autre. Est-il permis de voler en cas d'extrême nécessité, se demande le saint Docteur (2^a 2^{ae}, 66, 7)? Il y répond en distinguant les nécessités. Or, dans le corps de l'article, c'est *urgens necessitas* qui est spécifiée, tandis que la réponse à l'objection parle de l'*extrema necessitas: uti re aliena in casu necessitatis extremae non habet rationem furti*. Si on rejette cette synonymie, il faudrait en conclure qu'il est licite de voler dans le cas de nécessité grave, ce que personne ne s'avisera de penser ¹.

Du reste cette position est parfaitement logique: en dehors de la nécessité extrême, l'obligation subsiste, mais elle vient du superflu, de cette destination providentielle des richesses qui doit trouver son aboutissant normal et naturel.

2) Quant au *superflu d'état* ², théoriquement, c'est ce qui reste après qu'on a satisfait aux exigences sociales de son rang actuel selon la décence (2^a 2^{ae}, 32, 6), en tenant compte des siens comme un bon père de famille dont c'est le devoir (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4). En pratique il est plus difficile de le déterminer, et nous sommes dans une de ces matières où, selon la juste re-

1. *Sylvius* par sa position même ne peut guère éviter cette conclusion, qu'il propose du reste assez timidement (ouv. cité, q. 66, a. 7). *Diana* ne connaît pas ces hésitations. (*R. P. D. Antonini Diana Panormitani coordinati...* t. IV, tr. VII, resol. 51. Venetiis, 1698, p. 233).

2. En rigueur de terme le mot *status* indique pour l'homme servitude ou liberté, soit *in spiritualibus*, soit *in civilibus* (2^a 2^{ae}, 183, 1).

marque d'Aristote¹, c'est la marque d'un homme cultivé de n'exiger que la précision qu'elle comporte. La limite extrême est l'*ultra decentiam* (*ibid.*, a. 4), mais en deçà il y a place pour quantité d'appréciations diverses: il y a des choses qu'on pourra ajouter ou enlever sans qu'on puisse dire qu'elles touchent vraiment la limite ultime (2^a 2^{ae}, 32, 6): qu'on remarque les expressions souvent employées par saint Thomas: *quando habet homo multa quae non indiget...* (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4. ad 4^{um}), *res quas aliqui superabundanter habent...* (2^a 2^{ae}, 66, 7). Le tout est laissé à la prudence et à la discrétion qui juge du cas particulier, *quae docet de omnibus* (in IV Sent., d. 15, q. 1, a. 4. sol. 1). Et précisément cette prudence comprendra une prévoyance raisonnable qui regarde l'avenir (2^a 2^{ae}, 50, 7), qui thésaurise même (q. 101, 2) quand il s'agit d'un chef de famille; mais par ailleurs selon les données *probables* et les contingences ordinaires: *ea quae probabiliter et in pluribus occurrunt* (q. 32, 6, ad 3^{um}). L'excès serait de considérer tous les cas *possibles* de l'avenir, parce qu'alors ce serait tomber dans cette *superflua sollicitudo* qu'a condamnée l'Évangile (*ibidem*). En résumé, le tout est confié à la bonne foi du dispensateur, qui prend pour lui ce qu'il croit en bonne conscience lui revenir et qui donne le reste à ses destinataires naturels (*Quod.* 6, a. 12).

Une fois ces déterminations faites selon le rang social actuel, *secundum praesentem statum*, et non selon un rang social espéré, ce qu'ajoutera plus tard Cajetan², faudra-t-il donner *tout* ce qui reste, *tout le superflu*? Il est dans la logique même de la position adoptée par saint Thomas de répondre par l'affirmative; autre-

1. *Ethica Nicomachea*, A, 1, 1094b, 23-25 (ed. Fr. Svsemihl O. Apelt, Lipsiae, MCMXII).

2. *In Summam D. Thomae*, 2^a 2^{ae}, 32, 5 (Ed. Leon, t. VIII, p. 255).

ment il y aurait une partie des biens dont l'usage ne correspondrait pas à leur destination naturelle, et pour garder la comparaison, la nature ne donne-t-elle pas à la vertu générative *tout* ce qui reste après avoir fourni le nécessaire à la nutrition et l'augmentation? N'avait-il pas dit en solutionnant le cas de conscience proposé à la dispute extraordinaire de Noël 1257 (*Quod.* 8, a. 12):

Quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen teneatur omnibus dare; nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum.

Et si les expressions elles-mêmes employées, *dare eleemosynam de superfluo* (Sentences et Somme), peuvent prêter à quelque hésitation sur la pensée, il y a pour couper court à toutes les interprétations forcées un texte net qu'on trouve, non pas dans la doctrine de l'aumône *ex professo*, mais un peu plus loin à propos des dîmes:

Ad quartum dicendum quod secundae decimae, quae reservantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiae vero decimae, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augmentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi: secundum illud Luc. XI: Quod superest, date eleemosynam... (2^a 2^{ae}, 87, 1, ad 4^{um}).

Ce renvoi au texte central de la q. 32, a. 5, nous en livre maintenant la compréhension totale.

Les déterminations essentielles du précepte en leurs preuves indirectes

Après cet examen attentif de la doctrine complète de saint Thomas sur l'aumône, selon l'ordre chronologique des exposés *ex professo*, il ne semble pas qu'il puisse y avoir de doute sur sa pensée. Mais le tout prend un relief nouveau, si on le compare non seulement avec ce que le saint Docteur a dit ailleurs en des points connexes, mais encore avec l'enseignement théologique de l'époque.

§ 1. — DOCTRINES CONNEXES CHEZ SAINT THOMAS

Ces doctrines connexes sont multiples. Bornons-nous aux plus immédiates. Comme le devoir de l'aumône se rapporte à *l'usage des biens matériels*, de l'argent entendu au sens large (2^a 2^{ae}, 118, 2, ad 2), voyons *a*) d'une part, ce qu'il dit au sujet de cet usage, c'est-à-dire des *vertus qui le régissent et des vices qui le déforment*, et *b*) d'autre part, par contraste le cas de *l'extrême nécessité envisagée en elle-même et mise en présence de biens* qu'on ne veut pas lui céder malgré l'obligation évidente déjà indiquée. Cette considération bipartite rappellera la division bipartite de l'obligation, qu'il ne faut point oublier en toute cette matière délicate.

A) Et d'abord le premier point, qui sera en somme un ample commentaire du principe sèchement énoncé aux Sentences (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4): comment doit se comporter l'homme dans l'usage de l'argent pour rester dans le juste milieu ?

Précisément il y a une vertu chargée de cette besogne; et il faut qu'il y en ait une, parce qu'il ne suffit pas de mettre l'ordre dans l'activité de ses facultés intérieures, mais aussi dans *his quae extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi...* (2^a 2^{ae}, 117, 1). C'est la *libéralité, medietas quaedam circa pecunias* (q. 2). Ce milieu à garder concerne immédiatement les *affectus animi circa pecuniam, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniae, et quod sit emissivus earum cum delectatione vel sine tristitia quando oportet et ubi oportet* (*De Malo*, q. 13, a. 1); c'est la liberté de l'âme vertueuse vis-à-vis des richesses¹. C'est ici la matière prochaine, *propinqua materia* (2^a 2^{ae}, 117, 3, ad 3); l'argent n'est que la matière éloignée, *et per consequens* (q. 118, 3, ad 2). Cette matière détermine l'acte de cette vertu spéciale: *uti pecunia* (q. 117, 3). Mais pour juger de sa bonté morale, il faut une *mensura*, un principe directeur de la raison. Quel sera-t-il ?

In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati... Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura: dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem... (q. 118, a. 1).

Voilà la *mensura debita*: se servir de l'argent selon les nécessités de sa vie et de sa condition sociale, puisque c'est là la fin même de la richesse terrestre. Être prêt à donner et donner de fait à soi et aux siens ce nécessaire est acte de libéralité; de même être prêt à donner aux autres ce qui ne constitue pas ce

1. N'est-ce pas la jolie définition d'Hugues de Saint-Victor dans son *De fructibus carnis et spiritus* (ML., t. CLXXVI, col. 1005): *Liberalitas est per quam liber animus in largitione possessorum nulla tenacitate coarctatur ?*

nécessaire. A cette *debita mensura* s'opposent deux manières d'agir: *plus debito* et *minus debito* (q. 119, 1). La première consiste à aimer et désirer les richesses et y prendre du plaisir au point d'en avoir plus que le nécessaire *ad vitam eius secundum suam conditionem*, ou de ne pas les employer pour ses nécessités personnelles ou celles des siens, et encore moins de ne rien donner de ce qui reste: c'est *l'avarice*. La seconde consiste à ne pas conserver ou acquérir le nécessaire ou encore à donner aux autres en prenant sur ce nécessaire (q. 117, 1, ad 2): c'est la *prodigalité*. Deux vices opposés entre eux et opposés tous deux à la libéralité.

Partout donc domine la notion *d'utile*, qui sert de mesure aux vertus qui régissent l'usage des biens matériels. C'est cette notion, propre aux biens de ce monde (q. 117, 3), qui caractérise l'acte de la libéralité et la distingue de la justice et de la magnificence, vertus qui règlent l'usage de l'argent, mais non pas *in quantum huiusmodi* (*ib.*, ad 1); c'est cette même notion qui permet d'établir que l'avarice est un péché spécial, différent du désordre *circa bonum delectabile* (q. 118, 2); enfin c'est encore elle qui dans la hiérarchie des vertus place la libéralité à un rang très inférieur, les biens matériels venant après les biens d'ordre divin et humain (q. 117, 6).

Mais *convenienter uti pecuniis* n'est-il pas surtout *convenienter dare*? car acquérir et conserver ne sont pas *uti*, au sens actif (q. 117, 4). Nous touchons ici à la doctrine de l'aumône, puisque aumône dit *don* à faire aux autres. Le libéral n'est pas retenu par un amour superflu de ce qu'il a et de ce qui lui reste; il est *prêt à faire aumône, à donner*; disposition intérieure, *affectus animi* réglé *circa pecunias*, qui passera tout naturellement dans l'exécution extérieure selon les diverses obligations qui pourront survenir. Si le précepte de l'aumône s'impose dans un cas concret,

la route est ouverte, il n'y a pas d'obstacle; c'est donc une *praeparatio animi*, qui facilite l'accomplissement du précepte: *aufert impedimentum huius actus* (q. 32, 1, ad 4). Ce premier point de contact n'est pas le seul. Le premier temps de l'obligation n'est-il pas *ex parte dantis*? et ne se détermine-t-il pas d'après la nature même des biens matériels *in quantum huiusmodi*, parce que essentiellement bien utile? le superflu *doit donc être utile, c'est à cause de cela qu'il faut le donner*. De plus, le libéral ne donne pas à tous, autrement *impediretur actus eius: non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit* (q. 117, 4, ad 2). N'est-ce pas là la caractéristique du premier temps: donner à *qui on veut*? Enfin, il y a deux vices opposés à *convenienter dare, uti pecuniis: non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid non convenienter* (*ibid.*). Mais n'est-ce pas là le rappel exact du grand principe initial des Sentences: *qui divitiis non utitur ad subveniendum praesentis vitae necessitatibus, vel inordinate utitur, a virtute recedit*?

Si donc on parcourt la doctrine des vertus spéciales qui dirigent l'homme dans l'usage de l'argent, on y retrouve pour la doctrine de l'aumône d'abord la *praeparatio animi* qui favorise l'acte obligatoire, puis le premier temps *ex parte dantis* et son caractère propre, et enfin unifiant le tout le principe fondamental de l'utilité naturelle et providentielle des biens terrestres, et par là leur ordonnance aux nécessités humaines; si bien que toute la doctrine de l'aumône nous apparaît maintenant comme le prolongement logique et harmonieux de ces notions sur les dons à faire.

B) Supposons maintenant le cas de l'extrême nécessité en face du riche qui se refuse à tout don; quels principes saint Thomas va-t-il apporter pour justifier l'action du pauvre qui s'empare du nécessaire absolu? Il faut chercher la réponse au traité de la justice, une trentaine d'articles plus loin, en un passage fameux

entre tous, qu'il faut citer ici en son entier une fois pour toutes, car nous aurons souvent à nous y reporter dans la suite de ce travail:

Respondeo dicendum quod ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo *res quas aliqui superabundanter habent, ex iure naturali debentur pauperum sustentationi*. Unde Ambrosius dicit, et habetur in Decretis, dist. XLVII: Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, *committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum*, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae (2^a 2^{ae}, 66, 7).

Qui ne voit dans ce passage une magistrale reprise de l'article 5 de la question 32? En effet, le grand principe de la destination providentielle des biens est en pleine lumière, et non plus glissé en réponse à une objection; nous avons les deux temps nettement marqués: le superflu qui oblige par lui-même en tant que superflu: *iure naturali debetur*; l'extrême nécessité et un résumé net de ses conditions d'existence. Il y a même ici, croyons-nous, une plus grande rigueur de déduction pour montrer que *seule* l'extrême nécessité oblige *ratione necessitatis*; en effet, on ne dit plus *non potest* ab aliquo uno, mais *non potest* ex eadem re; on ne considère plus directement l'impossibilité physique du possesseur, mais la nature même de la chose possédée.

Il nous fait plaisir de voir ce texte mettre un dernier sceau à l'explication apportée aux Sentences, développée davantage aux Quodlibeta, et fixée enfin au traité de la charité dans la Somme théologique. Nous aurions pu le placer à son rang chronologique dans l'étude des textes qui a précédé, mais comme il venait le dernier ou à peu près ¹, nous avons préféré le taire jusqu'à maintenant. Il prend ici plus de relief, sans compter qu'il soulève une autre question délicate que nous allons aborder presque immédiatement. Il a donc ici le double mérite de boucler la première partie de cette étude et d'amorcer la seconde.

§ 2. — ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE DE L'ÉPOQUE

Enfin, et nous terminons par là notre première enquête, à ces critères internes de parfaite cohésion peut s'ajouter un critère extrinsèque, l'enseignement théologique de l'époque. Saint Thomas nous y invite lui-même, en nous donnant sa thèse comme la doctrine alors commune dans l'École: *et ideo dicitur communiter...* (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4). Il est relativement facile de vérifier. Bornons-nous aux prédécesseurs immédiats, c'est-à-dire aux théologiens de la fin du XII^e siècle, et de la première moitié du XIII^e, et parmi ceux-ci aux plus illustres; voyons comment ils entendent le précepte de l'aumône.

Vers la fin du XII^e siècle, avec PIERRE LE CHANTRE (1197), on a vraiment, et pour la première fois à notre connaissance, un petit traité de l'aumône assez développé, où l'on voit les premières grandes lignes des traités ordonnés et complets du XIII^e siècle. Dans sa *Summa de sugillatione vitiorum et commen-*

1. Voir la note 1 de la page 53.

datione virtutum, plutôt connue sous le nom de *Verbum abbreviatum*, au chapitre CIV il étudie tour à tour: *quid dandum, et quomodo, et quo ordine, quantum, qualiter et de quo, quibus, quot et qualibus*. Or, pour le *quantum* voici sa position:

Quantum vero dandum sit Dominus per organum Joannis in Luca cap. III ostendens ait: « Qui habet duas tunicas, det unam non habenti, et qui habet escas similiter faciat ». De duabus tunicis et escis similiter dividendis congrue et signanter datur praeceptum (Matth. X); quia si una dividatur, nemo ea vestitur. In dimidia enim tunica, et nudus remanet qui accipit et qui dedit. *Necessaria ergo retine tibi et familiae tuae, quae vero super sunt pauperibus distribue, etiam ex necessitate, pro loco et tempore, alioquin raptor eris*¹...

L'obligation du précepte est nettement marquée: *alioquin raptor eris*; mais son exécution reste vaguement indiquée: *pro loco et tempore*.

Nous aurons plus de précision chez PIERRE DE POITIERS (1205). Au III^e Lib. de ses *Sententiarum libri quinque*, après avoir magnifiquement examiné diverses questions sur l'ordre de la charité, il répond à une objection qui, s'appuyant sur la parabole des talents (Mt. 25), amènerait cette conclusion: *ergo unusquisque tenetur erogare quantumcunque potest pauperibus*; retenta sibi sufficientia ad victum et vestitum:

Ad hoc dicunt quod Deus non largitur illa dona gratuita secundum illas facultates, sed secundum facultatem illarum facultatum, quam facultatem ipse solus novit qui peregre profectus est; et debet unusquisque dare quantum potest, sed non quantumcunque potest, quia potest *reservare in meliores usus, ut si videam aliquem egentem, non adeo tamen quin possit vivere absque beneficio meo, et habitam pecuniam possum reservare ad fabricam ecclesiae resarciendam, et non erogare: vel ad sustentandum patrem aut*

1. ML., t. CCV, c. 286-287.

matrem, vel ad aliquod bonum opus. *Si tamen ita egeat ille ut jam moriatur nisi dedero*, absque mora debeo dare sive perfectus sim sive imperfectus, et etiam si sit meus inimicus¹...

Ici, l'obligation du superflu supposée, on explique le caractère de cette obligation, en indiquant certaines œuvres de charité qu'on peut faire, mais en toute liberté d'application, même en présence d'un pauvre qui sollicite mon aide. On restreint toutefois cette liberté dans le cas de l'extrême nécessité. N'est-ce pas là délimiter les deux temps du précepte et dans l'ordre que nous connaissons bien ?

La même explication revient chez GUILLAUME D'AUXERRE (1231), mais sous une forme encore plus casuistique avec un *quaeritur* qui sonne comme un ultimatum. On veut savoir *quand* il y a faute mortelle de ne pas faire l'aumône, et on pose un cas concret auquel il faut répondre :

Quaeritur quando omittat aliquis si non det eleemosynam. Ponatur quod *hic* sit aliquis pauper cuius paupertas evidens est et aliquis dives qui habet superflua multa, videtur quod in hoc casu iste dives omittat nisi det eleemosynam huic pauperi: quum praeceptum est dare eleemosynam. Ergo dives iste tenetur dare huic pauperi pro loco et tempore, sed modo est tempus et locus cum videat ipsum indigere et habeat multa superflua, ergo omittit si non dat *modo*.

Puis suivent des arguments tirés de l'Évangile, et un autre emprunté à saint Jérôme qui accuse de *rapere aliena* celui qui *ultra necessaria sibi retinet*. Écoutons maintenant la solution :

In duobus casibus omittit aliquis si non det eleemosynam. Primus est cum credit aliquem esse *in extrema necessitate*, tunc autem credit hoc cum dictat ei conscientia quod nisi det huic iste non

1. *Petri Pictaviensis Sententiarum libri quinque*, Lib. III, c. XXIII. (ML., t. CCXI, c. 1108).

habebit unde sustentetur, in hoc casu si non dat *huic* peccat mortaliter. Etiam monachus tenetur in hoc casu dare licet abbas preceperit ei quod nullomodo det, quoniam preceptum abbatis non ligat aliquem contra preceptum Dei. Alius casus est quum videt alium *indigentem valde*: licet non in ultima necessitate, et habet multa superflua *nec proponit melius dispensare*, tenetur dare illi *modo*. Sed tamen haec concedenda: iste dives tenetur dare huic indigenti pro loco et tempore; sed haec est falsa: modo est locus et tempus; sic esset locus et tempus si non proponeret melius dispensare ¹...

Il est difficile d'indiquer plus nettement les deux temps du précepte: l'extrême nécessité et le superflu. Celui-ci toutefois se présente sous une forme nouvelle, par contraste, si l'on veut, en considérant la nécessité non extrême: dans ce cas, le précepte de donner le superflu, qui existe par lui-même, oblige *hic et nunc*, si l'on ne se propose pas de *melius dispensare*. Sinon, *hic et nunc* on peut ne rien donner de ce qu'on est par ailleurs d'une manière générale obligé de donner: *haec concedenda: iste dives tenetur dare... pro loco et tempore*. Si on veut bien relire la dispute extraordinaire de Noël 1257 (Quod. 8, a. 12), on sera frappé de la ressemblance indéniable du cas proposé et de sa solution par saint Thomas.

Avec la *Somme dite d'ALEXANDRE DE HALEËS*, nous trouvons un traité fouillé sur l'aumône et ses divers aspects (26 pages in-folio) et qui reflète les querelles de l'époque au sujet des Ordres mendiants. Cependant, pour avoir la doctrine entière sur l'obligation du précepte, il ne faut pas se contenter de l'article où l'on traite *ex professo* de la nécessité de l'aumône ². On doit

1. *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore Magistro Guillermo Altissiodorensi edita Parisiis, 1500 f. 181^{ra}*. La leçon de cet incunable porte: « *si esset locus et tempus si non proponeret melius dispensare* »; elle est manifestement fautive.

2. *Alexandri de Hales Summa Theologica, IV Pars, q. 34, memb. 1, resol.*

d'abord se rappeler la position prise à propos des préceptes de bienfaisance en général, dont le premier est un *praeceptum erogationis*, en somme l'aumône. On se demande: *Quid praecipitur dari? an de superfluis, vel de necessariis?*

Responsio. Hoc praeceptum intelligitur de omnibus, tam necessariis, quam superfluis: quae honeste et iuste dari possunt: sicut dicit glossa super Matth. V. Honestè dico: quia res potest esse ita necessaria, quod non posset dari ita honeste. Iuste dico: quia res aliena non potest dari iuste: nec *res superflua potest iuste retineri*. Universaliter autem *omnia superflua debent dari*: et universaliter nulla iniuste possessa possunt dari: necessaria vero, quibus carere non possumus, non tenemur dare: quia non potest dari honeste: necessaria vero quibus carere possumus, in casu tenemur dare¹.

Puis vient le *quando tenetur?*

Responsio. Ad primum dicendum, quod in duobus casibus omittit diues, si non dat pauperi indigenti. Primus est, indigenti *posito in extrema necessitate*: et hoc dictat ei conscientia; si non tunc dat, peccat mortaliter: unde Hierony... Secundus casus est, *in ualde indigente, sed non in extrema necessitate*: si enim habet aliquis multa superflua: nec proponit melius dispensare, uel aequè bene; et tunc non dat, peccat mortaliter; et sic intelligitur illud I. Joan. III...

Ad primum ergo, quod obiicitur: dicendum quod haec est uera: iste diues tenetur dare huic indigenti pro loco et tempore; sed haec est falsa: modo est tempus et locus: si proponit melius dare, uel aequè bene; sed esset locus et tempus, si non proponeret melius dare².

Ce texte n'exige aucun commentaire, car il reproduit presque mot à mot celui de Guillaume d'Auxerre. Et si nous passons au traité de l'aumône proprement dit, nous retrouverons la même

1. Ouv. cit., III Pars, q. 59, m. III, a. 1, resol. 2.

2. Ouv. cit., III Pars, q. 59, m. III, a. 1, resp.

position, rappelée d'abord à propos du religieux qui a l'administration de ses biens:

... potest facere eleemosynam et debet: immo omne, quod illius superest necessitatibus, debet in causis piis ac religiosis erogare, domino *omnibus* dicente, Luc. XI. Quod superest, date eleemosynam ¹...

Puis de nouveau la même chose *ex professo* à la question 34, mais cette fois mêlée à la notion de justice déjà indiquée dans le *nec res superflua potest iuste retineri*. Nous aurons bientôt l'occasion d'analyser ce texte intéressant.

Chez SAINT BONAVENTURE, de la même école augustinienne et titulaire de la même chaire de Paris depuis 1250, il y a peu de chose sur l'aumône. A propos du texte des Sentences de P. Lombard, il se demande dans quelle mesure elle est une œuvre de satisfaction pénitentielle. Après avoir indiqué sans les définir le *necessarium secundum naturae arctitudinem* et le *necessarium secundum communem usum vivendi*, il conclut:

... et de tali fit proprie eleemosyna satisfactoria; de superfluo vero non fit, quantum est de rigore iustitiae. — Tamen credo, quod divinae misericordiae benignitas tanta est, quod totum acceptat et quasi pro nihilo salvat nos. Et sic patet responsio ad utramque partem.

Or, précisément, il concède ainsi la première objection en cause:

Illud enim non est satisfactorium, ad quod alias tenetur; sed *quilibet tenetur ad dandum superflua pauperibus*, quantumcumque sit sine peccato, Lucae undecimo: Quod superest date eleemosynam: ergo etc. ².

1. Ouv. cit., IV Pars, q. 32, memb. 4, a. 1, resol.

2. *Sancti Bonaventurae commentaria in IV Lib. Sententiarum*, in *IV^{um} Lib.*, d. 15, p. 2, a. 2, q. 1 (Quaracchi, t. IV, p. 370-371).

En somme on ne trouve ici que l'obligation rigoureuse de donner le superflu, mais rien de plus.

Enfin, avec le maître illustre de saint Thomas, ALBERT LE GRAND, nous avons une position des plus claires, qui a laissé des traces manifestes chez son disciple.

Solutio. Dicendum, quod dare eleemosynam dupliciter consideratur, scilicet ex parte dantis, et accipientis. Ex parte dantis dupliciter, *scilicet ratione superfluum*, et ratione necessariorum. Si ex parte dantis ratione superfluum consideratur, *tunc est praeceptum*; si autem ex parte dantis ratione necessariorum, tunc est consilium...

Similiter ex parte accipientis consideratur dupliciter. Aut enim apparent signa deveniendi in extremum defectum, nisi aliquis det aut non. *Si apparent, tunc praeceptum est dare etiam de necessario.* Dico autem necessarium, ut prius, non sine quo commode non potest manuteneri domus et exerceri officium congruum personae. Si autem non apparent talia signa, tunc est consilium dare¹.

En résumé pour lui, il y a deux sources d'obligation, et concrètement deux cas d'application: *ex parte dantis*, le superflu en tant que superflu; *ex parte accipientis*, les signes évidents d'une nécessité extrême imminente. On voit où son disciple a pris le *signa probabilia extremae necessitatis futurae* (in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 4) qu'il a corrigé plus tard dans la Somme. A part cette mise au point, la doctrine d'Albert est exactement celle que nous avons trouvée en étudiant les textes de saint Thomas, beaucoup moins limpides, avouons-le.

Cette courte enquête dans le milieu théologique de l'époque² montre à l'évidence qu'il y a homogénéité complète entre la doc-

1. Commentarium in IV Lib. Sent., d. 15, a. 16 (Vivès, t. XXIX, p. 496.)

2. A la même période appartient GUILLAUME D'AUVERGNE, « *philosophus et theologus insignis, sagacis plane ingenii et vastae eruditionis, episcopus parisiensis hujus nominis III* (1249), *gemma sacerdotum clerique decus* »

trine de saint Thomas, et celle de ses prédécesseurs immédiats. Plus que simple homogénéité, continuité parfaite: notre Docteur s'approprie et s'assimile les richesses acquises au cours des spéculations scolastiques antérieures. De cet apport de la tradition, il a gardé l'ordre des valeurs. En effet, on a pu remarquer que chez elle il y a une notion qui est toujours au premier plan: l'obligation de donner son superflu, de quelque manière qu'on le prouve, soit par le fait qu'on est administrateur du Maître absent (P. de Poitiers), soit par des textes scripturaires, v. g. celui des deux tunique (Pierre le Chantre) ou celui de Mt. 5: *qui petit a te...* (Alex. de Halès) ou celui de Luc 11: *quod superest* (S. Bonaventure), soit enfin d'une manière nettement philosophique avec un terme de l'École: *ratione superfluum* (Albert le Grand). Ce n'est qu'en cherchant à déterminer davantage, en se posant des cas et des sous-questions, que la notion de nécessité s'est introduite dans la détermination de l'obligation, et donc secondairement.

(Hurter, Nomenclator, t. IV, 204); mais dans ses nombreux ouvrages (*Guillelmi Alverni opera omnia*, Venetiis, 1591) on ne trouve sur l'aumône que quelques notions éparses ici et là, et sans grand intérêt, sauf son étude des rapports entre la miséricorde et la justice au traité *De Virtutibus* (p. 172); v. g. au traité *De Fide* une définition (p. 14), ou encore à la fin du traité *De Extrema Unctione*, la même définition reprise et expliquée: « *omne bonum quod intuitu pietatis aliis feceris eleemosyna intelligitur* » (p. 525). C'est le « *sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio* » de 2^a 2^{ae}, 32, 5, ad 4.

De même GUILLAUME PÉRAULT, O. P., dont la vie nous est à peu près inconnue, mais qui fut célèbre vers 1250 par sa *Summa aurea virtutum ac vitiorum*. On trouve chez lui de splendides exhortations à l'aumône, à laquelle il consacre toute une étude *ex professo* (Guillelmi Peraldi, O. P., *Summae Virtutum ac vitiorum Tomus I*, III^{ae} Partis princ. Tract. V, pars XIV^a, Lugduni, 1668, p. 369 sq.), mais le tout est traité en ascète fort étranger aux préoccupations des moralistes de son temps.

Conclusion de la Première Partie

Pour nous, après l'étude détaillée des textes de saint Thomas dans leur succession chronologique, après le double *confirmatur* de leur parfaite cohérence avec les doctrines connexes et l'apport de la tradition théologique, il ne reste plus le moindre doute sur la pensée du saint Docteur au sujet de l'aumône ¹. Résumons-la donc en ses lignes essentielles.

Par une disposition providentielle les biens terrestres sont ordonnés aux nécessités de la vie humaine. L'homme libre et intelligent doit s'en servir, mais en réglant son activité sur cet ordre ontologique imprescriptible. Là est la vertu humaine. S'il ne se sert pas des richesses selon cet ordre, il est ou avare ou prodigue; le juste milieu est dans la libéralité, *primo et per se* détachement du cœur et conséquemment don aux autres. Le libéral est dans la disposition d'âme requise pour l'accomplissement facile du précepte de l'aumône qui s'impose à lui par la volonté du Législateur suprême. Mais le précepte laisse intactes les limites vertueuses de la libéralité: le nécessaire de soi et des siens et la prévoyance qui l'accompagne. Hors de là il faut donc d'autres précisions, qui vont régler les dons à faire. Elles se trouvent dans la *nature même* des biens qu'on possède: s'ils ne sont plus *utiles* pour nous ou pour les nôtres d'après notre condition sociale

1. De nos jours des voix autorisées expliquent ainsi saint Thomas: v. g. le P. T. Pègues, O. P., dans son *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. X, 1915, p. 666-675; Dom Lottin, O. S. B., dans le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, t. II, n. 89; R. P. Vermeersch, S. J.: « Crise sociale et théories réformistes », dans les *Dossiers de l'Action Populaire*, 1930, p. 937, note 1.

largement comprise, ils doivent être donnés aux autres qui sont dans le besoin (cette notion est requise; autrement à quoi bon le précepte et la vertu qui en surveille l'exécution?). Dans l'application concrète, cette distribution du superflu est *pro arbitrio* pour le temps et le lieu; il n'y a qu'une exception à cette règle générale: l'extrême nécessité qui veut l'exécution *hic et nunc*. Si on demande quand urge le précepte, quand il y a faute grave à ne pas donner, on peut répondre: dans deux cas ou deux temps, d'abord quand on a du superflu, c'est le temps ordinaire (donc faute grave si on est décidé à ne *jamais* rien donner); puis quand il se présente une nécessité extrême, c'est le temps extraordinaire. Ainsi ces deux modalités d'exécution non entièrement distinctes l'une de l'autre reflètent deux sources d'obligation inadéquatement distinctes elles aussi, comme nous l'avons expliqué au chapitre des déterminations essentielles du précepte.

DEUXIÈME PARTIE

A quelle vertu faut-il attribuer l'exécution du précepte ?

PROLEGOMENON

Après avoir nettement établi les deux sources d'obligation, telles que les entend saint Thomas, on éprouve une surprise désagréable, une sorte de gêne intellectuelle. L'aumône n'a-t-elle pas été définie un don à autrui *indigent*, et non pas à autrui ami ou bienfaiteur ? C'était là l'objet formel et le motif de l'acte de volonté à poser pour qu'il y ait acte d'aumône. Puisque la droite raison règle l'exercice de l'acte d'après l'objet ou la fin, il faudrait que ce soit *l'indigence* qui détermine l'obligation, et qu'à ses diverses modalités correspondent des obligations différentes ; ainsi, selon les nécessités d'autrui plus ou moins grandes, ou plus ou moins près de nous, le précepte obligerait plus ou moins strictement. Or, il n'en va pas de même : la seconde détermination remplit la condition, mais la première ? Comment le superflu par lui-même, en tant que superflu, peut-il déterminer une obligation vis-à-vis de l'indigence parce qu'indigence ?

Nous voici dans une réelle difficulté. Ne pourrait-on pas trouver un peu de lumière en considérant à quelle vertu il faut attribuer l'exécution de l'acte obligatoire ? En effet, si le précepte tombe *primo et per se* sur l'acte extérieur, celui-ci suppose un acte intérieur posé sous l'influence réelle d'une vertu quel-

conque: l'aumône étant un *actus bonus* procède d'un *habitus operativus bonus*. Or, cet *habitus* a pour fonction de régler cet acte même d'après une mesure indiquée par la droite raison; mais la mesure, variant avec les diverses vertus, laisse sa trace en l'acte lui-même. Savoir à quelle vertu saint Thomas a rattaché l'acte d'aumône nous fera peut-être comprendre la disparité évidente des deux sources d'obligation qu'il a constamment proposées.

Les données du problème

§ 1. — ACTIVITÉ DES VERTUS DANS L'ACTE D'AUMÔNE

A) L'aumône est *opus quo datur aliquid indigenti*: voilà l'acte extérieur à accomplir et son objet. Cet acte est déjà constitué *in specie naturae*, et il l'est par son objet même, comme une chose matérielle l'est par sa forme (1^a 2^{ae}, 18, 2). Mais comme acte humain, il reçoit sa forme de l'intelligence qui l'appréhende comme conforme à elle-même, et par là il n'est pas indifférent mais bon selon son espèce naturelle; c'est l'exemple même apporté au traité des actes humains (1^a 2^{ae}, 18, 8). Devenant le terme de l'activité volontaire de l'homme qui le pose concrètement, il entre dans le rang des actes individués. Mais ici le rôle principal appartient à la volonté; si la raison a appréhendé et jugé conforme à ses lois l'acte d'aumône, c'est la volonté qui dirige l'activité humaine vers les fins particulières, subordonnées elles-mêmes à la fin suprême. Or, comme tout mouvement reçoit sa spécification du terme où il tend, ce sera de la fin particulière envisagée par la volonté que l'acte extérieur de l'aumône recevra vraiment son espèce morale (1^a 2^{ae}, 54, 2, ad 3; 60, 1, ad 3). Il est donc *tel* acte extérieur moral spécifiquement distinct des autres. Mais s'il est la fin de la volonté, n'en est-il pas aussi l'objet, puisqu'il lui est présenté comme un bien raisonnable à poursuivre, avant d'être un effet, une exécution (1^a 2^{ae}, 20, 1, ad 1)? N'est-il pas acte intérieur d'abord, dans l'ordre d'intention? Or, ici fin de la volonté ou objet de la volonté sont identiques (1^a 2^{ae}, 19, 2, ad 1; 54, 2, ad 3). Comme c'est précisément le point d'application propre de cette formidable puissance de notre âme, c'est aussi par là même le point d'application de la vertu, de l'*habitus ope-*

rativus bonus qui doit faciliter le travail de la volonté. Si donc les objets ou fins de l'activité volontaire sont divers, l'*habitus* sera différent, les vertus seront différentes: autrement dit, tel acte extérieur étant surtout et principalement moral par l'acte intérieur de la volonté (puisqu'il ne devient vraiment moral que par son ordonnance à la fin), c'est cet acte *intérieur* qu'il faut considérer pour découvrir à quelle vertu il appartient, laquelle sera dite *eliciens illum*. Et il ne pourra s'en trouver *qu'une* répondant à tel acte intérieur, à tel objet, à telle fin: en effet, à ce *bonum* tale *apprehensum et ordinatum a ratione*, qui est cette *specialis ratio boni* si souvent rappelée, ne peut correspondre qu'un mouvement *tale* proportionné de la volonté, la *ratio propria*, le motif. Ainsi à chaque acte vertueux pris selon cette considération primordiale, qui comme tout terme de mouvement *per se* le spécifie (1^a 2^{ae}, 1, 3, ad 3), correspond une vertu spéciale: *actus ab illa virtute elicitur quae secum convenit in propria ratione obiecti* (in IV Sent. d. 15, q. 3, a. 1, sol. 3).

Appliquant ce dernier principe à l'aumône, saint Thomas n'a pas hésité. Quel en est le motif d'après l'objet proposé dans sa définition, ce bien appréhendé par la raison ?

Respondeo quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti: ... Unde manifestum est quod dare eleemosynam *proprie est actus misericordiae* (2^a 2^{ae}, 32, 1).

Le mot *elicitus* n'est pas dans le texte, mais dans la réponse à la deuxième objection, si on la comprend bien; on le retrouvera plus tard explicitement (q. 81, 1, ad 1). C'est la position prise dès le début de son enseignement (in IV Sent. d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3), et sur ce point il n'a jamais varié¹. Il n'y a donc pas lieu

1. On verra par les textes cités au § 2 s'il est dans le sens de l'enseignement traditionnel.

de s'arrêter davantage à ce premier acquis: *L'aumône est proprement un acte de miséricorde.*

B) L'activité volontaire est plus complexe; une vertu a sa fin propre, son objet formel, mais elle peut subordonner à cette fin, si celle-ci est supérieure dans l'ordre des valeurs, l'objet ou la fin d'autres vertus (2^a 2^{ae}, 81, 1, ad 1); elle agit alors *per modum imperii* et elle établit un ordre nouveau. Ainsi visiter les malades est un acte de miséricorde, mais il peut être ordonné à la fin propre de la vertu de religion et devenir *imperatus a religione*; de même pour la vertu de justice (q. 32, ad 2). Et si l'on y regarde de près, cet acte impéré revêt une teinte spéciale: *participat quodammodo speciem virtutis quae imperat* (1^a 2^{ae}, 85, 3). L'intérêt du problème n'est pas là; personne ne conteste que je puisse faire l'aumône ou pour satisfaire à mes péchés, ou pour honorer Dieu, ou pour me mortifier, etc.; autant de motifs nouveaux, autant de bontés nouvelles qui augmentent mon mérite et ma gloire future. Tout ceci sans préjudice aucun de l'acte élicité qui ne peut être *qu'un*, parce qu'il ne peut avoir qu'une seule fin prochaine qui lui confère son espèce morale: *idem numero actus secundum quod semel egreditur ab agente non ordinatur nisi ad unum finem proximum a quo habet speciem* (1^a 2^{ae}, 1, 3, ad 3). Donnée psychologique nécessaire déjà notée par Guillaume d'Auxerre¹.

Mais cet acte extérieur que je pose, prolongement de l'acte intérieur unique, si je le considère en son espèce naturelle, matériellement pour ainsi dire, ne contient-il pas, tout comme le fait pour le soldat de défendre le camp, *duas rationes speciales ad quas duae speciales virtutes respiciunt* (2^a 2^{ae}, 104, 2, ad 1)? En ac-

1. « Nihil prohibet actum exteriorem esse diversarum virtutum; sed idem actus interior non potest esse diversarum virtutum elicitive »: *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore Magistro Guillermo Altissiodorensi edita Parisiis, 1500, f. 196r.*

complissant le précepte on poserait donc un acte extérieur qui *serait de soi à double portée*, un acte qui par là même relèverait de deux vertus spéciales. N'est-ce pas ce que semblent indiquer les deux sources d'obligation nettement disparates, ce que suggère la comparaison entre l'article 5 de la q. 32 et l'article 7 de la question 66, où les deux mêmes sources se retrouvent, mais provenant d'un point de départ différent: dans un cas, la charité; dans l'autre, la justice? L'acte d'aumône serait à la fois et un soulagement à l'indigent et un dû acquitté, un acte de miséricorde et un acte de justice.

Nulle part, notons-le, saint Thomas n'a tranché la question. Elle est sans conteste très délicate. Il a laissé cependant maints jalons qui permettront de retrouver sa pensée ici très nuancée et chargée de multiples éléments, qu'il n'a peut-être pas suffisamment assimilés. Pour les dégager il faut d'abord voir ce qu'il emprunte à ses prédécesseurs, il faut le replacer dans l'horizon théologique de l'époque. Ne l'avons-nous pas mieux compris dans la première partie de notre étude en le confrontant avec les grands maîtres dont il est le génial héritier?

§ 2. — DOCTRINE DES PRÉDÉCESSEURS

Or, à quelle vertu ceux-ci ont-ils rattaché l'aumône¹? Saint Thomas n'ignorait pas la doctrine extrêmement sévère des Pères, qui considèrent comme un voleur le riche qui n'exerce pas la miséricorde². Elle nous est fidèlement transmise par un grand mo-

1. Nous élargissons un peu l'enquête pour ne pas laisser de côté un enseignement patristique et pré-scolastique qui semble avoir eu une grande influence sur toute la doctrine de l'aumône à l'aurore de la scolastique.

2. On peut voir les plus beaux textes cités et discutés par le P. Vermeersch dans son *Quaestiones de justitia*, pp. 267-277.

raliste de l'époque des compilateurs, à la fois précurseur insigne des scolastiques ¹, *saint PIERRE DAMIEN* (1090). Il a laissé un petit traité de l'aumône, *Ad Mainardum Episcopum Urbinate*, qui condense toute la doctrine patristique et qui a l'avantage de garder le ton didactique. En voici le point central :

Qui ergo divites sunt, dispensatores potius jubentur esse, quam possessores: et non proprii juris debent deputare quod habent, quia non ad hoc bona transitoria perceperunt, ut deliciis affluant, vel in proprios haec usus insumant, sed ut administrationis fungantur officio, dum in commisso permaneant villicatu. Quapropter qui stipem pauperibus erogant, aliena reddunt, non sua distribuunt. Unde et Dominus, eleemosynam praecepturus ait: « Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis (Matth. VI) ». Non enim dicit, misericordiam vestram, sed *justitiam* vestram. Ille quippe facit misericordiam, qui propria tribuit; ille vero justitiam facit, qui *quod alienum est, reddit*. Unde et Psalmista... Ps. CXI...

Cum ergo pauperibus subvenimus, aliena procul dubio reddimus, non nostra praebemus. Verumtamen apud pium judicem misericordes esse discernimur, cum haec ipsa, quae non nostra, sed communia sunt, fideliter dispensamus: et quum juste, quae aliena sunt, reddimus, apud eum qui cordis intima conspicit, misericordiae praemio non caremus...

At contra, qui nunc pauperibus subvenire contemnunt, in tremendae discussionis examine non tam accusantur *avaritiae quam rapinae*: nec suorum tenaces sed alienorum potius convincuntur fuisse *raptores*...

Porro autem dum indigentibus in necessitate succurrimus, veritatem simul et misericordiam adimplemus. Misericordiam scilicet, dum inopibus pie compatimur; veritatem vero, id est justitiam, dum non illis nostra, sed quae sua sunt, ministramus ².

1. Voir Bouquignon, *Theologia moralis fundamentalis*, p. 81, Beyaert-Pustet, 1903.

2. ML. t. 145, c. 207-222.

On sent nettement le compilateur; la position entière n'est pas franche; les éléments s'emboîtent comme ils peuvent. On attribue manifestement le grand rôle à la justice; à cet effet on lui oppose d'abord la miséricorde dans sa définition même, qui est *sua tribuere*; mais on ne veut pas écarter totalement celle-ci. On a recours alors à la bonté de Dieu qui voit le fond des cœurs et qui par condescendance nous accorde le mérite de cette vertu, comme si nous l'avions exercée. Puis à la fin on réinstalle la miséricorde à côté de la justice, en même temps *simul*, puisqu'on en donne une définition qui ne les oppose plus: *pie compati*. Où est la pensée exacte? Il reste quand même que la justice et la miséricorde ont un rôle, mais avec une prédominance marquée pour la justice. Reste aussi une quantité de notions et de termes qui seront utilisés par plus d'un scolastique: *dispensator*, *villicatio*, *aliena reddere*, *pie compati*, etc.

Peu de temps après (1142) on retrouve cette doctrine rigoureuse chez celui qu'on pourrait appeler le premier moraliste, malgré ses erreurs, et dont l'influence en son temps fut immense, PIERRE ABÉLARD. Dans un sermon sur l'aumône *pro sanctionibus de Paraclito* il choisit le texte évangélique le plus adapté à son dessein, la parabole de l'intendant infidèle, dont le Seigneur a loué l'habileté:

Quicumque enim in hac vita possidet aliquid, quasi villicus summi regis est, nec sua sunt quae habet, sed a Domino sibi commissio tanquam procuratori et ministro. Quas quidem res Domini sui ita decet administrare, ut inde necessaria vitae habeat, et quae superfuerint Domino reddat. Inique igitur agit et *fraudulenter*, si ultra necessaria sua quidquam retinet, et non de residuis ipsum Dominum in pauperibus pascit et vestit sicut ipse ait: Amen... Matth. XXV, 40. Divina autem inspirante gratia, tunc apud dominum suum se defamari villicus intelligit, quod non videlicet domini sui fidelis exstiterit dispensator aut procurator, quando peccatis obstinaciae suae, et *avaritiae*, et clamore pauperum, quibus

subvenire, et *sua illis reddere* noluit, se apud Deum graviter accusari recogitat, et eos sibi inimicos fecisse, quos amicos debuit comparasse...

Est enim mammona iniquitatis, est et pecunia aequitatis, *id est justitiae*. Iniquitatis est, quae inique *Domino fraudata*, cum pauperibus debuerit erogari, tot pauperes ut homicida peremit, quos sustentare potuit...

Transferamus fratres, istam mammonam iniquitatis in mammonam aequitatis atque justitiae, de qua scriptum est: *Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in saeculum saeculi* (Psal. CXI, 9). Illa est mammona aequitatis, id est pecunia justitiae, quam *virtus justitiae fideliter dispensat*, sicut illa est iniquitatis quam avaritiae defraudat iniquitas.

Voilà une position claire: comme intendant chacun est tenu en justice *vis-à-vis du Maître* d'être un fidèle administrateur, et donc de donner son *superflu* à Dieu dans la personne des pauvres; sinon, il est injuste envers Dieu et homicide envers les hommes. Tout cela se tient bien, mais voici la suite assez inattendue:

Ne putetis, fratres, cum haec pauperibus impenditis, vos eis vestra dare, sed sua reddere. Quidquid enim supra necessaria vitae retinetis, *ipsorum sunt, et per rapinam sua violenter occupastis*, quibus ablatis eos interficitis. Unde Gregorius in Pastoralis (45): « Ea, inquit, de qua sumpti sunt, cunctis hominibus terra communis est, et idcirco alimenta quoque communiter omnibus profert. » Incasum ergo se innocentes putant, qui commune Dei munus sibi privatim vindicant, qui cum accepta non tribuunt, in proximorum nece grassantur. Nam cum quaelibet necessaria indignantibus (?) ministramus, sua illis reddimus, non nostra largimur. *Justitiae potius debitum solvimus, quam misericordiae opera implemus*. Unde et Veritas cum de misericordia caute exhibenda loqueretur, dixit: *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus* (Matth. VI, 1). Et Psalmista: *Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in saeculum saeculi* (Psal. CXI, 9). Est enim justitia, quae unicuique reddit quod suum est. Cum autem pauperibus *sua restitimus*, maxime est adhibenda discretio, ne scilicet quod alterius est alteri demus, aut cui magis debemus, minus demus¹...

1. ML., t. 178, c. 564-568.

Ici la justice prend nettement le pas sur la miséricorde; bien plus, après avoir défini la justice on en change l'application ou l'objet: ce n'est plus Dieu le propriétaire du superflu, mais directement le pauvre; l'aumône n'est plus qu'une véritable restitution, où ce n'est pas la charité qui dirige l'exécution, mais la discrétion, pour rendre à chacun son dû. Malgré la déviation nette de la pensée, le glissement évident qui transporte de Dieu chez le pauvre le *suum*, il est difficile de mettre plus clairement l'accent sur la justice, et rigoureusement comprise. Toutefois, tout le contexte paraît viser avant tout le cas de l'extrême nécessité: *in proximorum nece*. D'autre part, au milieu du sermon, il y a un superbe passage sur la *charité*, qui est pour Abélard le nom *quasi proprium* de l'aumône.

PIERRE LOMBARD (1160), s'appuyant sur saint Augustin¹, rattache d'abord l'aumône à la miséricorde: *Est enim eleemosyna opus misericordiae, verissimeque dictum est: Miserere animae tuae, placens Deo*². La première aumône à faire, c'est à soi-même: se rendre juste vis-à-vis de Dieu; mais l'autre, celle des biens terrestres, n'est pas exclue: elle doit servir surtout, comme la prière et le jeûne, à la satisfaction des fautes mortelles accusées en confession, et aussi des fautes vénielles avec ou sans la confession³. En résumé, l'aumône est œuvre de miséricorde, mais rattachée à la vertu et au sacrement de pénitence, qui opère en nous la justice ou plus exactement la justification.

Un peu plus tard, tandis que PIERRE LE CHANTRE (1196), reprenant le *raptor* de Pierre Abélard et de saint Pierre Damien, in-

1. Enchiridion, c. LXXVI (ML., t. 40, c. 268).

2. *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, lib. IV, d. XV, c. V (Ed. Quaracchi, 1916, t. II, p. 833).

3. Ouv. cit., lib. IV, d. XVI, c. VI (t. II, p. 844).

sérait l'aumône dans la justice, PIERRE DE POITIERS (1205), au contraire, en avait traité dans un superbe passage sur l'ordre de la charité ¹.

Ces quelques textes nécessaires pour comprendre le point de départ des grands maîtres ne permettent pas par eux-mêmes de conclusions importantes, car il est presque impossible de préciser ce qu'ils entendent par miséricorde, justice ou charité, puisque chez leur auteur on cherche en vain « un critère quelconque de différenciation ² ». C'est l'époque des *auctoritates*, qu'on cite et qu'on veut garder à tout prix, s'efforçant ou non de les concilier ³. Du reste, le problème des vertus et de leurs rapports étant à peine ébauché, il serait contraire à une saine critique de vouloir faire dire à ces théologiens ce à quoi ils n'ont même pas songé.

Mais voilà qu'avec GUILLAUME D'AUXERRE (1231) nous touchons à une période capitale pour le traité des vertus. C'est en effet ce grand maître qui lui a donné « une ampleur et une systématisation inconnues avant lui ⁴ ». Se dégageant des *auctoritates* qui tendaient à identifier toute vertu à la charité, il place résolument le principe de distinction des vertus dans leurs objets propres *primaria propria*, en prenant précisément comme exemple l'aumône: on peut secourir le pauvre ou par la nourriture ou par le vêtement, mais c'est le même mobile qui incline à ces deux actes numériquement différents; ils relèvent donc d'une seule et

1. ML., t. 205, c. 286; ML., t. 211, c. 1108.

2. Dom Lottin, O. S. B., « Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge », dans *Rev. sc. th. ph.*, t. 18 (1929), p. 384.

3. Voir J. de Gellinck, S. J. *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 319, Paris, Gabalda, 1914.

4. Dom Lottin, O. S. B., art. cit., p. 387.

même vertu, qui est *la miséricorde* ¹. Ceci se trouve au livre III, où, après avoir traité de l'Incarnation et de la Rédemption, il expose les moyens que possède l'homme pour s'appliquer les fruits de cette Rédemption et se libérer lui-même, c'est-à-dire les vertus, qu'il distingue en théologiques et politiques. Or, au sujet de ces vertus théologiques, pas un mot sur l'aumône quand il parle de la charité; il range celle-là, au contraire, parmi les vertus cardinales comme une espèce particulière de la justice et la première; viendront ensuite l'obéissance, la religion, l'oraison. Et c'est juste: elle est un dû, *debitum*: *Dicto de illa specie iusticie per quam homo facit quod debet inferioribus, scilicet de elemosina, sequitur de specie iusticie per quam facit homo quod debet superioribus: scilicet de obedientia* ². Mais quel est le sens de ce dû ou de cette justice? Il s'est réservé de l'expliquer au traité suivant, où il enseigne que la justice a deux sens, un sens large et un sens strict: *large dicitur iusticia virtus qua redditur unicuique quod suum est simpliciter et sine reduplicatione... si stricte dicitur iusticia virtus qua redditur unicuique quod suum est: et quia suum est* ³. Dans ce cas, dit la 6^e objection, si l'aumône est œuvre de justice, la justice et la miséricorde sont la même chose, puisque l'aumône est une œuvre de miséricorde? La réponse apporte une position franche et la première, à notre connaissance, qui mette de la clarté et de l'ordre dans le rôle de ces deux vertus par rapport à l'aumône; elle est d'une importance primordiale dans l'histoire de cette doctrine:

Ad sextum dicunt quod dare elemosinam est opus iusticie: et similiter misericordie, nec tamen sequitur quod misericordia sit iusticia: quia aliter est misericordie, aliter iusticie. *Misericordie*

1. *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore Magistro Guillermo Altissiodorensi edita Parisiis, 1500, f. 129^{vb}.*

2. Ouv. cit., f. 182^{ra}.

3. Ouv. cit., f. 195^{rb}.

est per modum elicientis, iusticie per modum imperantis quoniam considerando quod dandum est pauperi: quod suum est: imperat iusticia dare pauperi elemosinam. Misericordia vero voluntatem dandi elicit attendens quoniam est indigenti ¹.

La distinction entre la vertu qui élicite l'acte et la vertu qui l'im-père explique comment l'aumône peut être à la fois œuvre de miséricorde et œuvre de justice: selon la différence des motifs. La première place reste quand même à *la justice*, qui est pour lui *regina motuum per modum imperii*, alors que toute autre vertu *regit motum suum propriis circumstantiis vestiendo* ². On aimerait pourtant à savoir si cet *imperium* doit être entendu de la justice au sens strict ou au sens large? Le texte précité pourrait faire difficulté. Considère-t-on le don à faire « *quia* » *suum est* ou « *quod* » *suum est* sans réduplication? De plus, quelle signification a le *suum*? A la fin du traité, revenant sur les rapports de la justice et de la miséricorde, voici ce qu'il écrit:

Ad tertium dicimus quod iusticia que est una cardinalium dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est ordinatio ad Deum et proximum. ad Deum quidem per modum subiectionis. ad proximum per modum *cuiusdam equalitatis*. In hoc enim est quedam equalitas quod de superabundantia nostra relevamus pauperum indigentiam. sicut apostolus dicit quod conferimus enim temporalia que *equaliter eorum sunt sicut et nostra*. saltem secundum conditionem nature. unde secundum hanc acceptionem non dividitur misericordia a iusticia: sed est species eius. Et sic loquitur Augustinus cum dicit. Iusticia est in subveniendo miseris non describendo iusticiam: sed in specie notificans per exemplum. Alio modo *strictiori* sumitur iusticia secundum quod est ordinatio ad proximum in eis quibus *tenemur ex necessitate*. secundum hunc modum dividuntur misericordia et iusticia ab invicem ³.

1. Ouv. cit., f. 195^{rb}.

2. Ouv. cit., f. 195^{rb}.

3. Ouv. cit., f. 196^{vb}.

Comparant ce texte avec la définition déjà donnée plus haut, on voit: 1° qu'il s'agit dans le cas de l'aumône du superflu de la justice au sens large, par opposition à une autre plus stricte *strictiori modo*, et qu'elle est *ad proximum per modum cuiusdam equalitatis*. C'est de celle-là que parle saint Augustin. Ainsi la miséricorde qui élicite cet acte est une partie subjective de la justice; n'avait-il pas rangé l'aumône, acte de miséricorde, parmi les différentes espèces de justice? 2° que le sens du *suum*, objet de cette justice, est lui-même assez affaibli. Il dit simple égalité, partage équitable des biens, équilibre; nous donnons de notre surabondance pour égaliser, niveler la situation; en cela nous rétablissons un équilibre voulu par la nature, puisque les biens temporels sont *equaliter eorum sicut et nostra, saltem secundum conditionem nature*. Cette dernière incidente est une restriction qui veut rappeler la doctrine de l'auteur sur la propriété privée; celle-ci, selon lui, est nécessaire dans l'état de nature corrompue, mais elle est autant de droit naturel que la communauté des biens, cette dernière *ex beneplacito nature*, l'autre *ex permissione nature*¹. Tout en laissant donc bien intacte et intangible la propriété privée, il tient que le superflu doit aller au pauvre, selon ce bon plaisir de la nature, qui elle ne distingue pas entre le tien et le mien; si donc l'un surabonde, il faut qu'il donne à un autre indigent pour que soit rétabli l'équilibre naturel des biens de ce monde, justice au sens large: *cuiusdam equalitatis*. C'est le cas du superflu. Pour l'extrême nécessité il a aussi sa position nette: *... Verum est tamen quod omnia sint communicanda tempore necessitatis extremæ, quoniam naturalis ratio dicit quod magis diligenda est salus proximi quam ista temporalia*²... On peut dès lors

1. Ouv. cit., f. 169^{vb}.

2. Ouv. cit., f. 169^{vb}.

résumer sa doctrine: au temps du superflu, obligation de justice au sens large; au temps de l'extrême nécessité, obligation de charité naturelle, semble-t-il.

Bien que la détermination du précepte n'intéresse pas GUILLAUME D'AUVERGNE, il a manifestement à peu près les mêmes positions que Guillaume d'Auxerre sur la vertu cardinale de justice, qui est au sens précis: *qua redditur unicuique quod suum est per se, videlicet in quantum suum, seu debitum*¹. Elle se divise en six espèces ou « rameaux » ou parties: obéissance, discipline, équité, etc.; la première étant la vertu des inférieurs, la seconde la vertu des supérieurs, la troisième la vertu des inférieurs entre eux. Au sens large cette justice désigne toutes les vertus, c'est l'observance de toute la loi divine. Tout acte exécuté avec cette intention est par le fait impéré par la justice, mais peut venir d'une *source* ou d'une autre, comme celui qui fait l'aumône sur l'ordre de son maître peut prendre dans la bourse ou dans le coffre. Nous sommes au chapitre XII. Un peu plus loin, au chapitre XVIII, il identifie miséricorde et justice et équité, parce que, dit-il, le contraire de la miséricorde c'est l'iniquité; et parce que, aussi, le droit naturel étant *totum aequitas*, la miséricorde naturelle sera l'équité naturelle, et combien plus la miséricorde surnaturelle *gratuita*? C'est de cette égalité que parle l'Apôtre (*I Cor.*, VII), égalité semblable à un fleuve qui, se répandant en un terrain inégal, remplit les espaces vides et les comble pour tout niveler: *Sic misericordia cum copiosa fuerit, et exuberans vacuitates, et indigentias, inundantia beneficiorum implet, et larga communione omnes indigentes proprio subjecto adaequat*. Toutefois cette identification de la miséricorde et de la justice doit

1. *Summa de virtutibus*, c. XII (Gvilielmi Alverni episcopi parisiensis opera omnia, Venetiis, 1591, p. 157).

simplement s'entendre *subjecto et essentia*, parce que l'une et l'autre vertus diffèrent *ratione seu relatione*. Cette *ratio*, ce peut être les mérites d'autrui: c'est alors œuvre de justice; ce peut être aussi sa misère: c'est alors œuvre de miséricorde. Du reste, n'y a-t-il rien de *plus dû* que de compatir? c'est la loi divine elle-même. Et ce *dû* suggère incidemment la remarque précieuse:

Et si quis diligenter attendat: piae subventiones *non tam dantur miseris, quam etiam redduntur*. Unde et quidam eleemosynarius increpabat pauperes de beneficiis eleemosynariis eidem gratias agentes dicens, tace noli mihi regratiare, quia nihil do, sed reddo tibi tantum quod tuum erat. Hoc autem a nobis similiter dictum est, a multis prudentibus dicitur, quia dispensatio illius est, non iuris diminutio vel derogatio, vel in aliquo lesio, causa vero propter quam dispensatio sit: facit procul dubio, et vt iustum sit, quod indulgetur, alioquin non dispensatio est, sed dissipatio ¹.

De ce tout assez chaotique, il ressort que l'aumône est œuvre de miséricorde; c'est là son « émanation » propre; mais elle est elle-même intimement liée à la justice, parce que d'abord en étant miséricordieux on obéit à la volonté de Dieu supérieur (première espèce de justice); parce que ensuite, en comblant par les aumônes les différences de niveau qui existent entre les hommes, on fait œuvre d'équité, ce qui est la troisième espèce de justice, celle des inférieurs entre eux. Tout ceci à entendre de la justice au sens large. Toutefois en y regardant de près, et on en appelle aux *multi prudentes*, n'y aurait-il pas quelque chose de plus, de la justice au sens strict, qui veut qu'on rende à chacun ce qui lui appartient, et *in quantum suum*? Or, n'est-ce pas le cas du superflu: on rend aux pauvres ce qui leur appartenait; autrement c'est une diminution, une dérogation, une lésion au droit ²?

1. Ouv. cit., p. 172.

2. *Guillaume Pérault*, nous l'avons dit, ne se préoccupe pas de toutes ces précisions d'École; il est pourtant intéressant de noter qu'il a lui aussi placé

La Somme dite d'ALEXANDRE DE HALÈS accuse une orientation nouvelle, nette, originale, qu'on lit au chapitre de la satisfaction pénitentielle:

Responsio. Dicitur potest, quod eleemosyna est potius actus uirtutis quam uirtus. Potest tamen uno modo sumpta dici uirtus, secundum quod est uoluntas habitualis siue habitus uoluntatis subueniendi miseris, siue releuandi indigentiam miserorum; et *continetur sub iustitia*: sicut *species sub genere*, scilicet sub *ista specie quae dicitur liberalitas*. Iusticia enim diuiditur in seueritatem et liberalitatem: ut dogmatizant philosophi: et liberalitas est uirtus beneficiorum erogatrix...

Ad illud, quod quaeritur: quae uirtus est? potest dici, quod est *species liberalitatis*, quae est *species iusticiae*:...

Ad illud quod obiicitur, quod eleemosyna est opus misericordiae, etc. Potest dici, quod de eleemosyna est loqui, dupliciter. Vno modo secundum quod mere datur ex compassione miseriae fraternae propter deum: et sic est opus misericordiae. Alio modo secundum quod datur, non ex compassione miseriae proximi, sed ad interitionem peccati commissi, iniuncta sibi ad ecclesia: et sic est iusticiae. Vel (ut dicunt quidam) *est iusticiae imperatiue, misericordiae elicitiue*¹.

C'est net et tout à fait scolastique dans les termes: l'aumône est par elle-même, *elicitiue*, œuvre de miséricorde, compassion de la misère d'autrui; mais elle est rattachée à la justice par l'intermédiaire de la libéralité. De plus, elle peut être impérée par la justice, en ce sens qu'elle sert à apaiser la justice divine. Étudiant ensuite l'obligation claire du précepte, l'auteur prend une posi-

son magnifique chapitre sur la miséricorde au traité de la justice, mais en tout dernier lieu, après la religion, l'oraison, l'obéissance, la discipline (correction), l'équité, la piété, et la *gratia*. Voir Gvillelmi Peraldi, O. P., *Summae uirtutum ac uitiorum*, Lugduni, 1668, p. 369 sqq.

1. *Alexandri de Ales Summae Theologiae* IV Pars, q. XXIX, memb. 1, res. (Venetiis, 1575, t. IV, p. 453^{rb}).

tion nouvelle en distinguant trois sortes de nécessité, qui toutes trois obligent *ex debito iusticiae*, bien qu'à des titres divers :

Respon. Ad hoc potest dici, quod *debito iusticiae* debet ille, qui abundat bonis fortunae proximo indigenti subuenire sed aliquibus debet subuenire *de rigore* seu *de necessitate* iusticiar ut illis qui sunt in extrema necessitate: aliquibus *de aequitate*, y' p^ote illis qui sunt in euidenti et notabili necessitate: aliquibus *di dispensatione* iusticiae, utpote illis qui communi consuetudine mendicant: nec tamen apparet in eis signum aliquod notabilis sive grauis indigentiae, si praesumatur quod habeant ad pertranseundum tempus illud ¹.

Et il y aura faute mortelle dans le premier cas, si on omet de faire l'aumône: on y est tenu *tentione necessitatis*; c'est un homicide, d'après saint Ambroise. Dans le second cas, c'est une *tentio aequitatis, seu de bono et aequo*; on manque à cette équité en s'abstenant, à moins qu'on ne se réserve de donner de son superflu à d'autres, meilleurs ou proches parents; en somme agir en parfait libéral. Dans le troisième cas, toute raison raisonnable même légère excuse de toute faute, parce que *quae autem dispensatiue fiunt, alliciunt ad simile: nec tamen obligant in quantum huiusmodi*.

On voit nettement qu'il ne s'agit pas de justice *imperatiue*, mais de la vertu de justice dont la libéralité est une partie. Quel est au juste ce *debitum iusticiae*? Il n'y a pas dans cette Somme de traité des différentes vertus; l'auteur a cependant indiqué en passant, à propos du Décalogue, ce qu'il entend par ce terme. Là, en effet, il a voulu marquer la distinction entre un précepte et une vertu, en notant que la « racine » n'est pas la même; pour les vertus c'est *secundum formam boni ut boni*, pour les préceptes c'est *secundum formam boni ut debiti*; ils sont donc de deux ordres différents. Et il continue l'analyse en profondeur: la vo-

1. Ouv. cit., IV Pars, q. XXXIII, memb. 1. resol. (t. IV, p. 462^{vb}).

lonté divine est entièrement libre *quantum ad necessitatem debiti, et quantum ad necessitatem actus*; les êtres irraisonnables sont soumis à la *necessitas debiti et actus* (le *debitum* étant la loi de leur nature, et l'*actus* leur non-liberté); l'être raisonnable, lui, est soumis à la *necessitas debiti sed non actus*; en effet, il est libre, mais il est obligé de se conformer à la volonté divine: *tenetur ex debito*. Ainsi en Dieu, vertu mais non loi; en l'animal, loi mais non vertu; en l'homme, loi et vertu; et chez celui-ci, précisément par là où il est soumis, il a la loi ou le précepte qui lui dicte ce qu'il doit faire ¹.

Ce *debitum* implique donc chez l'auteur un acte *obligatoire en tant qu'obligatoire*; il ne dit vertu à pratiquer qu'indirectement. Mais alors le *iusticiae* qu'il y ajoute? Il suffit de lire la phrase qui suit les explications données ci-dessus et qui les complète: *Et secundum hoc ponitur iusticia generaliter triplex*: il y a la justice entièrement volontaire et non due, celle de Dieu; la justice due et non volontaire, celle de la créature irraisonnable; enfin la justice due et volontaire, celle de l'homme: *et ex illa parte, qua erit iusticia debita, erit lex: ex illa uero parte, qua est iusticia uoluntaria, est uirtus, et loquor de iusticia generali ad legem et uirtutes*. On possède donc maintenant le sens exact de ce *debitum iusticiae*: avant tout une obligation, un dû, qui sera ou très rigoureux, ou *de aequo et bono*, ou de bonne administration, selon l'application qu'en fera la vertu de justice, qui est chargée de diriger l'exécution ².

Étudions davantage ce dû de justice. A quel précepte du Décalogue l'auteur a-t-il rattaché l'aumône? Au septième nous

1. Ouv. cit., III^a Pars, q. XXIX, art. IV, resol. (t. III, p. 107^{rb}, 107^{va}).

2. Ouv. cit., III^a Pars, q. XXIX, art. IV, resol. ad quintum (t. III, p. 107^{va}).

trouvons une question délicate et posée sans broncher: *An diuites pauperibus in necessitate subuenire nolentes, raptores et fures interpretandi sint?* Après avoir énuméré les textes les plus forts d'Ambroise en ce sens, il apporte sa solution: *Quod concedimus!* Il concède tout, avec cependant une restriction pour le superflu d'état des rois et des gouvernants; et il voit dans le refus de l'aumône une double prévarication: une contre le septième commandement et une autre contre le cinquième: *in quantum ex defectu pauper perit*¹. Et cette faute contre le septième s'appelle un *furtum interpretatiuum* qu'il a défini: *omnis illicita rerum possessio*, avec cette remarque d'Augustin: *hoc certe alienum non est, quod iure possidetur: hoc autem iure, quod iuste: et hoc iuste, quod bene. Omne igitur, quod male possidetur, alienum est: male autem possidet, qui male utitur*². Toutes ces explications d'autre part se rapportent manifestement au cas d'extrême nécessité, puisqu'il y voit une offense contre le cinquième commandement, et qu'il répond aux plus vigoureux passages de l'Écriture en les interprétant uniquement dans le cadre de cette nécessité³. Toutefois quand il explique les préceptes de bienfaisance⁴, n'avoue-t-il pas que le *raptor* de saint Jérôme est inexact, si le riche est disposé à *melius dispensare*, condition qui ne se vérifie pour lui qu'en dehors du cas de nécessité extrême?

De cet ensemble très évolué déjà, si on le compare aux prédécesseurs, on peut dégager uniquement ceci: l'aumône a des attaches avec la justice dans les trois nécessités qui peuvent se rencontrer; avec la justice générale, puisque l'aumône est de pré-

1. Ouv. cit., III^a Pars, q. XXXVI, membr. 5, art. II, resol. (t. III, p. 148^{ra}).

2. Ouv. cit., III^a Pars, q. XXXVI, membr. I, resol. (t. III, p. 146^{ra}).

3. Ouv. cit., IV Pars, q. XXXIII, membr. 1, resol. (t. IV, p. 463^{ra}).

4. Ouv. cit., III Pars, q. LIX, art. IV, resp. ad tertium (t. III, p. 239^{va}).

cepte; avec cette justice demandée par le septième commandement, si bien qu'il y aura une espèce de vol à la refuser, très certainement en cas de nécessité extrême, probablement aussi au temps du superflu, si l'on ne se propose pas de mieux en disposer.

SAINT BONAVENTURE, à la suite de P. Lombard, étudie l'aumône au traité de la pénitence. Pour lui, c'est au sens le plus commun une œuvre de miséricorde envers soi ou les autres, selon le texte de l'Écclésiastique, commenté par saint Augustin: *Misere-re animae tuae, placens Deo*; au sens commun, c'est une œuvre de piété envers le prochain soit corporelle soit spirituelle; au sens propre enfin, c'est une œuvre de piété *impensum proximo ad relevandam indigentiam corporalem*¹. Mais la Glose sur le texte de Matthieu, VI, 3, ne dit-elle pas que l'aumône est une partie de la justice?

Respondeo: Dicendum, quod dare eleemosynam indigenti hoc potest esse dupliciter: aut solum quia *considerat indigentiam*, et sic est *pietatis*; aut quia *considerat indigentiam et debitum*, quia sibi impositum, vel quia ipse debet, cum habeat superfluum; et sic est *pars iusticiae*, et sic est in satisfactione, nihilominus tamen pietas ad iusticiam reducitur².

La distinction des motifs indique donc la relation à la vertu en jeu: soit à la piété, qui de fait rejoint la justice, soit à la justice directement si on envisage *et* l'indigence *et* le dû, celui imposé ou par le confesseur ou par le superflu lui-même. Voilà qui est bien touffu et chargé de trop d'éléments divers. Le saint Docteur avait été beaucoup plus clair et plus précis, quand il avait traité des vertus cardinales, où il avait été amené à discuter la définition

1. *Sancti Bonaventurae commentaria in IV Libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in IV Lib., dist. XV, p. II, a. 1, q. 4 (Ed. Quaracchi, t. IV, p. 368).

2. Ouv. cit., ibidem, dub. V (p. 378).

de la justice donnée par P. Lombard et saint Augustin: *Iusticia est in subveniendo miseris*. Il n'admet pas que ce soit là une définition, ni que ces maîtres aient voulu signifier que cet acte d'aumône convenait d'une manière générale à toute justice, mais simplement qu'il lui convenait à son stade le plus parfait, qui est la conformité avec le Christ. Rien n'empêche pourtant qu'on puisse en déduire la notion générale ou plutôt générique de la vertu de justice, qui est *reddens unicuique quod suum est*; la subvention aux pauvres est un cas particulier de ce devoir. Puis revenant sur ce dernier point, il remarque:

Notandum est tamen, quod subvenire miseris potest aliquis dupliciter: aut prout movetur sub ratione debiti, aut prout simpliciter considerat necessitatem proximi, cui compatiendum est. Et *primum est iusticiae, secundum misericordiae*. Verumtamen, sicut dictum est, misericordia continetur sub iusticia cardinali, licet aliquomodo iusticia distinguatur contra misericordiam¹.

Voilà la distinction des motifs très nettement indiquée; si l'on parle de miséricorde au lieu de piété, dans les deux cas toutefois on touche à la justice, soit directement par le motif, soit indirectement par le lien étroit de la miséricorde. Et il a pris soin d'expliquer immédiatement sa position. Il connaît trois sortes de justice: la justice au sens large, vertu générale; c'est la rectitude de l'âme à faire le bien et à éviter le mal; c'est elle qui ordonne l'homme à Dieu et l'homme à son prochain². Elle comprend toutes les vertus cardinales et théologiques³, et tout péché, tout vice lui est opposé⁴. Il y a en deuxième lieu la vertu cardinale de justice

1. Ouv. cit., in III Lib. dist. XXXIII, dub. 1 (t. III, p. 728).

2. Ouv. cit., in III Lib. dist. XXXVII, a. 2, q. 1 (t. III, p. 822).

3. Ouv. cit., in III Lib. dist. XXXIII, art. 1, q. 3, ad 4. (t. III, p. 715).

4. Ouv. cit., in II Lib. dist. XXXV, dub. 2 (t. II, p. 837).

qui est *rectitudo ordinans ad alterum in reddendo ei quod suum est*. Enfin la justice au sens *le plus propre*, qui est la rectitude *in reddendo id quod est poenae*. C'est à la justice au premier sens qu'appartient la justification obtenue par la satisfaction pénitentielle ¹. Quant à la miséricorde, elle se rattache à la justice au second sens, mais se distingue de la justice au troisième sens, qui est le plus propre. Si donc on considère le motif-miséricorde dans l'aumône, on a indirectement un acte de la vertu cardinale de justice; si, au contraire, on envisage le motif-dû, on a un acte de la vertu générale de justice. Nous avons vu, à propos de l'obligation de donner le superflu, que c'était pour lui *de rigore iusticiae* ². Il semble bien que ce soit dans le même sens qu'Alexandre de Halès: une obligation *sub gravi* de la justice générale, sous laquelle pour lui se rangent tous les commandements divins ³, et qui n'admet pas de restriction et d'échappatoire dans l'exécution; et rien de plus. Par ailleurs cette obligation est *personnelle*: on agirait injustement en enlevant aux riches leur superflu, à moins qu'on ne soit par rapport à lui un *dominus* ou un *judex* ⁴. Mais au temps de l'extrême nécessité, on peut l'exiger sans injustice parce qu'il est *suum* ⁵.

De ce rapide exposé on peut conclure que, si saint Bonaventure a rattaché l'aumône par le motif de piété ou miséricorde à la vertu cardinale de justice, ce n'est qu'indirectement; le point central reste pour lui le motif du dû, objet de la justice générale, de cette rectitude de l'homme vertueux qui se soumet au com-

1. Ouv. cit., in IV Lib. dist. XVII, p. I, dub. 4 (t. IV, p. 433).

2. Ouv. cit., in IV Lib. dist. XV, p. II, a. 1, q. 1 (t. IV, p. 371).

3. Ouv. cit., in III Lib. dist. XXXVII, a. 2, q. 1 (t. III, p. 822).

4. Ouv. cit., in II Lib. dist. XI, dub. 2 (t. II, p. 934).

5. Ouv. cit., in II Lib. dist. VII, p. II, a. 2, q. 3, ad 2 (t. II, p. 205).

mandement de Dieu, et qui par là est dit juste. Il y a ici obligation rigoureuse, qu'il n'explique pas; mais, élément tout nouveau à noter, il admet comme *juste l'intervention d'un maître ou d'un juge pour son exécution* et dans le cas d'extrême nécessité l'absence de tout vol chez celui qui prend alors son bien.

Enfin avec ALBERT LE GRAND nous trouvons un traité de l'aumône des plus étudiés, et poussant à fond certain point laissé dans l'ombre avant lui. D'abord l'aumône est un acte de miséricorde, quoi qu'en disent quelques auteurs: *Dicendum quod eleemosyna est actus virtutis, quae est misericordia, ut puto: licet quidam aliter dicant, quorum non possum intelligere rationem.* Il y a pourtant la Glose citée par tous qui le force à s'expliquer davantage:

Dicendum est quod est opus misericordiae: sed sicut nos ante in praecedenti distinctione notavimus, actus qui est unius virtutis per se et proprie, quem vocant antiqui Magistri elicatum, potest esse alterius ut imperantis: et sic potest esse justitiae, vel pietatis. *Justitiae* quidem erit, sicut dans dat de superfluo, considerando quod superflui potius est *dispensator pauperum quam dominus.* Et considerando ex parte pauperis, quod licet sit pauper rebus, tamen habet vicem Christi in accipiendo, qui universorum est Dominus: tunc enim dat ut dispensator pauperi, qui *habet rationem patroni*, in eo quod accipit vice Christi: sicut dicitur Mat. 25. Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis, *Pietatis* autem induit rationem, quando aliquis dat motus ex eo quod pauper est in eadem natura nobiscum vel imagine divina sicut et nos¹...

C'est toujours le motif qui fournit la réponse: justice ou piété *imperative*, selon qu'il s'agit du don lui-même ou du bénéficiaire, du *dans* ou de l'*accipiens*. On arrive à la même conclusion si on

1. *Beati Alberti Magni commentarii in quartum librum sententiarum*, dist. XV, art. 14, sol. (Beati Alberti Magni opera omnia, Vivès, Paris, 1844, t. XXIX, p. 491).

envisage les choses objectivement. L'aumône en effet se rattache à deux préceptes différents, selon que l'on considère l'une ou l'autre source d'obligation, le superflu ou l'indigence évidente. Dans ce dernier cas, c'est au précepte *Honora parentes*; dans le premier, c'est au *Ne furtum facies*¹. Comme il avait soutenu que l'aumône tombait sous un précepte affirmatif, il se doit de s'expliquer dans l'ad 1^{um}: comme tout précepte négatif, ce *ne furtum facies* implique un acte positif et une affirmation comme conséquence: vouloir ne pas voler, et vouloir posséder et recevoir tout ce qui est sien. C'est en ce dernier point que le précepte de l'aumône se ramène à ne pas voler: *quia superfluum non est nostrum, et debemus velle quod pauper accipiat quod suum est*. Voilà certes une obligation de justice qui paraît beaucoup plus accentuée que le *potius est dispensator* de tantôt: le superflu n'est plus au riche, il est le *suum* du pauvre! Mais dans quel sens? tout est là. Faut-il identifier dans la réalité ce que les mots employés semblent identifier? considérer la possession du superflu comme *injuste* au même titre que la possession des biens mal acquis ou usuraires? Voilà ce que pas un auteur jusqu'à date n'a élucidé entièrement: ce qui prête à leur théorie de l'aumône un aspect austère. Albert le Grand, suivant ici la route vaguement tracée par saint Bonaventure, dissipe toute illusion sur le sens de ce *suum* équivoque; mais il faut chercher tout à la fin de son traité, où il se pose l'objection brûlante:

Item. Id quod superest, ex justitia non potest retineri: et tamen inde potest fieri eleemosyna: ergo eleemosyna erit de illo quod habetur, licet juste retineri non possit: et ex hoc sequitur quod de usuris et aliis illicite acquisitis possit fieri eleemosyna: quod multi negant.

1. Ouv. cit., dist. XV, art. 16, sol. (t. XXIX, p. 496).

Écoutons cette réponse qui serait à méditer longuement :

Ad aliud dicendum quod non est simile: quia illud quod *superest*, licet retineri non debeat, tamen suum est et nulli tenetur illud: et ideo hoc dare potest; sed de illicite acquisito quod restituere tenetur, non est hoc modo ¹.

Il est difficile d'être plus catégorique: on ne peut assimiler en rien la possession du superflu à celle d'un bien injustement retenu et qu'on est obligé (*tenetur*) de restituer à son vrai propriétaire: le riche est et reste le seul et vrai propriétaire de son superflu. On voit maintenant ce qu'il faut penser du *superfluum non est nostrum* de tantôt; son sens est beaucoup plus léger qu'on n'avait cru, et il est déchargé de toute atteinte à la propriété légitime; c'est en définitive le *potius est dispensator* du début ². Toutefois pour le cas d'extrême nécessité, le *suum* du pauvre est à entendre sans atténuation ³.

Albert le Grand a libéré davantage l'aumône de ses attaches avec la justice. D'abord rien du côté de la vertu qui élicite l'acte, contrairement à bien d'autres avant lui. Du côté de la vertu qui impère, le tout se réduit à mettre l'accent sur le devoir du riche, dispensateur du superflu, et à écarter résolument toute ressemblance avec un devoir de restitution proprement dite. Ainsi, malgré une terminologie qu'il emprunte aux prédécesseurs et qu'il

1. Ouv. cit., dist. XV, art. 24, sol. (t. XXIX, p. 508).

2. Le P. Spicq, O. P., dans une solide étude où il y a d'excellentes choses (« L'aumône: obligation de justice ou de charité », dans les *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 245-264, Paris, Vrin), laisse de côté cette précision importante d'Albert le Grand, de même qu'il s'est contenté de chercher dans les écrits des prédécesseurs de saint Thomas le mot « justice », sans indiquer le sens que chacun y met. Le procédé ne nous paraît guère susceptible de donner une réponse adéquate à un problème aussi nuancé.

3. *Beati Alberti Magni commentarii in quartum librum sententiarum*, dist. XV, art. 24, sol. (Vivès, 1894, t. XXIX, p. 509).

doit corriger, il accuse nettement un souci constant de dégager l'aumône de la justice entendue dans un sens trop rigide. N'est-il pas permis de voir ici l'influence secrète de la morale aristotélicienne, qu'il connaissait et étudiait avec sympathie¹ et qui lui fournissait des notions précises sur la justice, soit générale ou légale, soit spéciale commutative et distributive? Il les adopte et les commente dans sa Somme Théologique et dans son commentaire sur l'Éthique d'Aristote². Nous disons influence secrète, car il ne semble pas qu'il ait jamais comparé expressément la théorie du superflu avec la justice aristotélicienne.

Après cette assez longue enquête chez les prédécesseurs de saint Thomas, il fera bon d'en détacher maintenant les résultats généraux et de les grouper en un raccourci suggestif:

- 1) on a mis fortement l'accent sur la *dispensatio*, obligation rigoureuse en soi;
- 2) tous (sauf Pierre de Poitiers), sous l'influence évidente d'Augustin et de la Glose, ont rattaché l'aumône à la justice;
- 3) mais il y a très grande diversité dans la manière d'entendre cette vertu;
- 4) toutefois domine la notion de justice générale: observance de la loi de Dieu, le dû à Dieu;

1. On en trouve une trace évidente ici même dans la seconde objection de l'art. 25, de la même distinction (t. XXIX, p. 509), où il introduit la notion de justice économique avec la référence au V Ethicorum. Mgr Martin Grabmann a montré l'influence de la doctrine d'Aristote sur toute l'œuvre d'Albert le Grand: « *Die wissenschaftliche mission Alberts des Grossen und die entstehung des christlichen aristotelismus* », dans *Angelicum*, 1929, p. 325-351.

2. *Beati Alberti Magni Summa Theologica*, II^a Pars, Tr. XVI, q. 109, m. 1 (Vivès, t. XXXIII, p. 264-265); *Beati Alberti Magni Ethicorum libri X*, Lib. V, Tt. 1, c. 3 et 4 (Vivès, t. VII, p. 335 sqq.)

5) ce dû peut se rapporter aussi au prochain, pour qui le superflu du riche est *suum*;

6) quand il y a extrême nécessité, il faut alors entendre ce *suum* strictement: le pauvre peut l'exiger et le prendre;

7) en dehors de ce cas, le superflu n'est pas possédé injustement par le riche, et personne ne peut donc y toucher, sauf le maître ou le juge (sans qu'on précise dans quelles circonstances et pourquoi).

Tel est l'état de la doctrine au moment où saint Thomas entre en scène. Nous ne prétendons pas qu'il ait connu tous ces textes, mais l'enseignement qu'ils contenaient n'a pas pu lui échapper; et d'autant moins que son maître Albert le Grand avait traité la question à fond, comme nous l'avons vu. Quelle position va-t-il adopter ?

§ 3. — LES DONNÉES DE SAINT THOMAS

Distinguons deux périodes, celle du premier enseignement et celle de la pleine maturité.

A) Le jeune bachelier sententiaire, suivant le plan traditionnel de l'École, traite de l'aumône à la satisfaction pénitentielle, avec le jeûne et la prière. Cet acte, qui peut être évidemment ordonné à la satisfaction de ses fautes, est à proprement parler un acte de la vertu de miséricorde; celle-ci est une espèce particulière, une partie subjective de la libéralité, puisqu'elle ajoute au bien envisagé par les *donationes et acceptiones* de celle-ci, une bonté spéciale, qui est le soulagement de la misère (in IV Sent. d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3; *ibid.* ad 3); par ailleurs dire piété serait la même chose, si on parle de la piété-vertu par opposition à la piété-don, car les bonnes gens emploient l'une pour l'autre, nous dit saint

Augustin (*Ibid.* ad 1). Mais alors que répondre au même saint et à la Glose: *Justitia est in subveniendo miseris?*

Ad quartum dicendum, quod subvenire miseris, ut ibidem dictum est, non est actus justitiae ratione sui, sed ratione suae partis, secundum quod liberalitas etiam ad justitiam reducitur sicut pars.

La parenté est lointaine: l'aumône est un acte de justice, en tant qu'elle est partie de la libéralité, laquelle peut elle-même se ramener à la justice. Voilà certes du nouveau. Pour comprendre cette nouvelle filiation, il faut se reporter plus haut à la trente-troisième distinction du Livre III, où il a présenté sa théorie des vertus cardinales, d'une manière plutôt confuse, due à sa visible préoccupation de sauvegarder les classifications traditionnelles, en les adaptant le plus possible aux données de l'éthique d'Aristote; ce qui frappe davantage à propos de la justice. Il divise celle-ci en deux catégories: d'abord la justice générale, qui est ou bien la rectitude de l'âme vis-à-vis d'elle et des autres (et c'est dans ce sens qu'on parle de la justification de l'impie), ou bien tout exercice de vertu en vue du bien commun; puis la justice spéciale qui dit parfaite équation et donc nécessairement trois choses: *ut sit ordinatum ad alterum, ut sit ei debitum, ut reddat tantum quantum debetur*. Partout où cette triple exigence est parfaitement remplie, les vertus en jeu sont dites parties subjectives, telle la justice commutative et la justice distributive; là où un de ces éléments essentiels fait défaut plus ou moins, les vertus en exercice sont appelées parties potentielles plus ou moins *propinquae*. Ainsi la miséricorde est plus éloignée de la justice vraie que la religion, parce qu'elle a pour objet un dû, non pas à cause de l'obligation d'une loi (*necessitate legis*), mais à cause d'une certaine honnêteté. La libéralité est encore plus lointaine: il n'y a aucun dû, mais simplement une relation à autrui, *ad alterum* (in III Sent.

d. 33, q. 3, a. 4, sol. 1). On nous dit pourtant à ce passage du IV Sent. que nous étudions, que la miséricorde est une partie subjective de la libéralité; comment se fait-il alors qu'elle ne participe pas de la même ressemblance atténuée de celle-ci avec la justice? Ou bien on ne prend pas ce mot de miséricorde dans le même sens, ou bien on adopte une position un peu différente. Il est très difficile de trancher la question. Quoi qu'il en soit, nous nous en tenons à cette dernière explication, puisqu'elle est donnée *ex professo* à propos de l'aumône.

Certes, un grand pas vient d'être fait qui éclaire toutes les données des prédécesseurs, qui presque tous avaient fait voisiner justice et miséricorde sans préciser les délimitations respectives, se contentant d'un *reducitur ad* assez nuageux. Partant d'une définition rigoureuse de la justice véritable, vertu spéciale, on sépare nettement les domaines en examinant l'objet de chaque vertu, accordant quand il y a lieu un certain air de famille, mais rien de plus. Pour la miséricorde, qui est l'acte propre de l'aumône, son objet la sépare irrévocablement de la vraie justice où joue le devoir de la restitution; elle a pourtant une certaine ressemblance tout à fait lointaine, le don disant de soi quelque chose *ad alterum*. Rien n'empêche cependant qu'elle soit ordonnée à la justification, à la rectitude de l'âme, ou au bien commun; mais c'est alors parler de justice générale.

Ne dirait-on pas que cette séparation de l'aumône et de la justice commencée par Albert le Grand, s'accentue davantage chez son disciple? Comme son maître, saint Thomas ramène le précepte à l'*Honora parentes*, mais il ne souffle mot du *Ne furtum facies* qui était fortement agencé dans le contexte d'Albert, bien qu'il concède comme lui qu'au cas d'extrême nécessité on puisse prendre le nécessaire, sans qu'il y ait vol proprement dit (in IV

Sent. d. 15, q. 2, a. 1, ad 2). Aucune objection sur les *fures* et les *raptores* si souvent cités avant lui! Indices négatifs qui ont leur valeur. De plus, c'est l'ordre de la charité qu'il explique et applique à l'intérieur du principe de la destination naturelle des biens, puisque cette réduction au quatrième commandement indique une ressemblance comme pour les vertus: l'objet général de la charité, le prochain, et l'objet particulier de la piété: les proches. Il y a même plus, car l'un renferme l'autre. Si cet ordre atteint l'effet extérieur, le don, c'est par voie de conséquence à cause du précepte, mais il est principalement et avant tout dans l'*affectus*, acte propre de la charité (in III Sent. d. 29, q. 1, a. 2, sol.).

Et on nous avertit que l'aumône a une valeur satisfaisante beaucoup plus grande que le jeûne et la prière, parce qu'elle est plus près de la charité, *immediatius se habet ad* (in IV Sent. d. 15, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 2). En effet, sa vraie définition comprend le *propter Deum*; l'acte de miséricorde, contenant comme toutes les vertus l'*amor naturalis*, est informé par l'*amor animalis*, qui le place dans l'ordre surnaturel (in III Sent. d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1^{um}), et devient pour lui le principe prochain du mérite (in III Sent. d. 30, q. 1, a. 5, sol.). Voilà l'enseignement du début, qui met fortement l'accent sur la charité, laissant la justice plutôt à l'arrière-plan.

B) Si l'on passe maintenant à la Somme, il semble que le dernier coup soit donné. La trilogie classique du traité de la Pénitence, aumône, jeûne, prière, est brisée définitivement; le jeûne et la prière ont trouvé logement chez les vertus cardinales, le premier au chapitre de la tempérance, la seconde aux vertus potentielles de la justice, mais l'aumône prend un rang d'honneur parmi les vertus théologiques au traité de la charité. Cette disso-

ciation déjà pressentie n'est pas révélatrice par elle-même, parce que saint Thomas, écrivant ici une Somme, est libéré des entraves d'un commentaire sur les Sentences. Toutefois elle met en éveil, et incite à chercher la raison profonde de ce changement, de cette place nouvelle que le premier il assigne à l'aumône et qui sera définitive pour la théologie scolastique.

Indiquer cette place exacte est en même temps donner la preuve que l'aumône se rattache tout naturellement à la vertu théologique de charité. Celle-ci n'a-t-elle pas pour objet principal Dieu, et pour objet secondaire le prochain? Et son acte, qui est la dilection (incluant nécessairement la bienveillance), s'il est avant tout dans l'*affectus*, doit passer dans l'*effectus*, dans l'acte extérieur. Si l'on regarde la miséricorde, on voit que son objet est la misère d'autrui qu'on veut soulager, parce qu'on la considère comme sienne (q. 30, 3, ad 3) *secundum unionem affectus*. Dès lors la miséricorde est un effet intérieur de la charité, qui se manifeste à l'extérieur par l'aumône; on la groupe donc avec la joie et la paix parmi les effets intérieurs de la dilection (mais à un titre spécial), et l'on range son effet parmi les effets extérieurs de cette dilection, la bienfaisance, dont elle est en somme une partie, et la correction fraternelle, qui est son espèce la plus remarquable. Enfin la preuve de l'obligation sera la reprise par en haut, c'est-à-dire par le commandement divin, de cette connexion psychologique entre la cause intérieure et l'effet extérieur.

Mais la miséricorde n'a pas été assimilée complètement aux autres effets intérieurs de la dilection, parce qu'on lui conserve son titre de vertu spéciale; on ne pourra pas dire que l'aumône est un acte de charité comme la bienfaisance. Il reste *elicitus a misericordia*. Quel sera alors le rôle exact de la charité? Sera-ce l'*imperium* ordinaire que peut exercer toute vertu extérieure, mais

qu'exerce éminemment la charité (q. 23, 8, ad 3) ? Saint Thomas emploie toujours ici la formule: *actus caritatis*, mediante *miseri-cordia*; et ne dit pas: *imperatus a caritate*. Si, d'après sa manière de parler habituelle, c'est exactement la même chose (q. 3, 1, ad 3: *mediantibus aliis virtutibus, imperando*), il l'évite toutefois soigneusement; et, ce qui est significatif, dans l'ad 2^{um} (q. 32, 1) il concède expressément cet *imperium* à la justice, à la religion et à toute autre vertu. C'est que pour lui la charité et l'aumône sont intimement unies comme deux sœurs à cause de la ressemblance de leur objet et de leur motif, qui sont pour ainsi dire dans le prolongement l'un de l'autre¹. Ainsi miséricorde et charité sont devenues inséparables; restait un dernier lien avec la justice par la libéralité, on le tranche à l'ad 3^{um}: cette vertu n'est plus

1. ABÉLARD, dans le sermon que nous avons cité (p. 90) avant d'en venir à son austère doctrine sur la justice, avait magnifiquement décrit le rôle de la charité dans l'aumône; on lit entre autres choses: « *Cum autem charitas in Deum ferreat semper, maxime illa fervere cognoscitur, quae per compassionem fraternam in eleemosynis exhibetur. Unde et per excellentiam quamdam ipsa eleemosynae largitas quasi proprio iam vel speciali nomine charitas vocari consuevit* » (ML., t. CLXXVIII, c. 565).

De même, PIERRE LE CHANTRE: « *Specialis filia, et potissimum signum caritatis et expressius, est misericordia: adeo ut de ea, prae ceteris virtutibus dici possit: Probatio dilectionis, exhibitio est operis* » (ML., t. CCV, c. 278).

GRÉGOIRE DE VALENCE fera plus tard la même remarque, mais d'une manière plus scolastique: « *Quod nihil aliud est, quam actum misericordiae, qui est Eleemosyna, ordine quodam consequi proxime actum caritatis erga eum, qui subest miseriae et defectui opposito illi bono quod ei vult charitas. Propter hanc causam misericordiae actus censetur peculiariter effectus caritatis mediante virtute misericordiae: licet alioqui omnium virtutum aliarum actus possint generali quadam ratione censerique quoque effectus caritatis, quatenus charitas imperat omnibus virtutibus...* » *Gregorii de Valentia commentariorum theologicorum*, Tomus tertius, Disp. III, q. IX, punctum primum (Venetiis, 1608, t. III, c. 635).

qu'une aide extrinsèque pour faciliter le travail de la miséricorde en enlevant les obstacles; elle est reléguée aux portes de l'acte *eliciens*.

S'il n'y avait que ces données dans la Somme, la question serait jugée et notre enquête terminée. Mais malgré cette préférence et cette priorité évidente accordée à la charité, toute trace de parenté avec la justice n'est pas disparue: le premier temps d'obligation est toujours celui du superflu, obligeant par lui-même et indépendamment de toute nécessité *présente*, de toute indigence; et surtout ce même titre est repris et établi à nouveau en plein traité de la justice, et de la justice stricte commutative, à la question du vol avec à l'appui le fameux texte d'Ambroise qu'on fait sien; et enfin, au traité de l'avarice on nous dit que le passage de saint Basile: *Est panis famelici quem tu detines*, est exact et appelle une obligation grave de faire l'aumône *ex debito legali*, lequel dû nous a été présenté comme l'objet propre de la vertu de justice (q. 80, 1). Il y a ici un rappel manifeste des données de la tradition théologique que saint Thomas a voulu garder dans sa nouvelle position; dans quel sens l'a-t-il fait? Voilà ce qu'il nous faut étudier de très près dans les deux chapitres suivants.

Le principe fondamental de la solution : la finalité des biens terrestres et ses applications concrètes

Presque tous les textes de la tradition, qui vont à établir un lien étroit entre l'aumône et la justice, s'appuient explicitement ou non sur la doctrine générale de la destination providentielle des biens terrestres : puisque ces biens sont pour les nécessités de tous sans exception, il y a une malice grave dans le déséquilibre provoqué par les riches qui accaparent ce qui était à partager ; et l'aumône est précisément le contrepoids obligé de la diversité des conditions, l'équation victorieuse qui rétablit l'ordre voulu par Dieu. Or nous savons, la première partie l'a suffisamment montré, que saint Thomas admet cette première donnée traditionnelle, qu'il la met à la base de sa doctrine de l'aumône ; mais encore faut-il voir attentivement comment il fait sien ce principe directeur, quelles en sont les ramifications profondes. Ce point fondamental élucidé, la voie est ouverte à une solution satisfaisante.

§ 1. — L'USAGE GÉNÉRAL DES BIENS TERRESTRES

Il est de souveraine importance de suivre la pensée du Maître selon l'ordre magistral de la Somme, où l'on a l'inappréciable avantage de voir les détails dans l'harmonie de l'ensemble. Faut-il le rappeler encore, ici ce n'est pas le pur philosophe qui parle, mais le théologien utilisant les autres sciences et en particulier la philosophie comme instrument et moyen d'investigation : *tanquam inferioribus et ancillis* (1^a, 1, 5, ad 2). C'est dans ce cadre nettement

buriné, et uniquement dans ce cadre, qu'il faut lire ses solutions aux graves problèmes de morale sociale qui nous occupent.

A) Dans la Prima Pars, où il traite de l'origine des choses, de leur sortie de Dieu, *de iis quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem* (1^a 2^{ae}, prol.), il y a déjà de brèves mais suggestives allusions à la situation de ces choses créées vis-à-vis de Dieu. Tenant de lui leur essence et leur existence, c'est de lui qu'elles relèvent sans conteste; et par là même existe une relation réelle entre elles et leur auteur: c'est la relation réelle transcendante de création, qui est de la part de la créature une relation de subjection, *relatio subiectionis* (q. 13, 7, ad 5). Du côté de Dieu s'est aussi formée une relation réelle, qui n'existait pas avant cet acte de volonté créatrice (*ibid.* ad 6); il est véritablement et réellement le Maître, *Dominus, eo modo dicitur Dominus quo creatura ei subiecta est* (*ibid.* ad 5). C'est le *dominium* divin¹. Et nous étions déjà avertis que ce terme avait ici sa pleine signification: *Manifestum est quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit et quia summum in omnibus obtinet principatum* (in II Sent., d. 44, q. 2, ad 2). En ce sens profond et très strict, cette souveraineté de Dieu qui atteint l'être créé en son fond est imparticipable; Dieu seul est vraiment le Maître: *Tu solus Dominus!*

Mais toutefois, — et nous passons à la 2^a 2^{ae}, qui dessine le retour à Dieu de l'homme et de la création, — ce domaine si

1. Ce terme a ici son sens actif; il indique autorité sur une personne ou puissance sur une chose; il est synonyme de *potestas* qui marque plus clairement la dépendance de cette chose ou de cette personne. Sur le sens de ces mots chez saint Thomas, voir l'étude du P. Spicq, O. P. « Notes de lexicographie philosophique médiévale », dans *Rev. sc. ph. th.*, t. XVIII (1929), p. 269-281.

parfait, cette possession totale Dieu l'exerce pour conduire les êtres créés à leur fin; et dans sa grande libéralité il veut bien associer l'être raisonnable au gouvernement de sa providence. Dès lors, si on considère la fin que Dieu se propose en l'exercice de cette maîtrise suprême, on peut concevoir une *participation* à ce *dominium*:

Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cuiuslibet creaturae, quae totaliter eius subiicitur potestati: homo autem participat quandam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam (q. 103, 3).

De fait quand Iahweh a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, il lui a concédé explicitement la possession de la terre (Gen. I, 26; q. 66, 1), mais il lui a surtout conféré la possession de lui-même par ses facultés spirituelles, sceau distinctif de cette créature, le *dominium* de ses actes (1^a 2^{ae}, q. 17, 5, ad 2; q. 1, 1), qui par là même seront dits spécifiquement humains (1^a 2^{ae}, 6, 3; q. 1, 2). Pour saint Thomas c'est vraiment ici que se trouve le véritable domaine participé, prototype de tous les autres *dominium* qu'on peut découvrir en l'homme à l'égard de l'extérieur (biens ou personnes), et qui en seront des participations plus ou moins parfaites¹: *secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit dominari aliis* (1^a, 96, 2). Et c'est en même temps ce qui explique et justifie toutes ces dominations secondaires et analogiques: l'homme doit assurer la conservation et le développement de son être corporel et

1. Il note lui-même que les biens qu'on possède sont appelés des *facultates* précisément à cause de cette analogie serrée (II Sent., d. 24, q. 1, a 1, ad 2). Sur ce concept analogique du *dominium* dans saint Thomas, voir l'étude du P. Spicq, O. P. « La notion analogique de *dominium* et de droit de propriété », dans *Rev. sc. ph. th.*, t. XX (1931), p. 52-63.

spirituel, et par conséquent il a en lui un titre suffisant de maîtrise sur les moyens d'assurer cet entretien et cette perfection, et dans cette mesure même sur tous les biens extérieurs, personnes non exceptées, qui pourront jouer ce rôle de moyens.

Ces deux souverainetés, celle parfaite de Dieu, principe et source de toute autre, *principale dominium*, et celle de l'homme, imparfaite et participée, impliquent toujours chez le maître un pouvoir, une *potestas*. Mais quel est-il? C'est un « pouvoir d'usage », *potestas utendi: ad dominium pertinet divinae maiestatis, cui daemones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super daemones commissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit* (2^a 2^{ae}, 96, 2 ad 3). En Dieu c'est la conséquence de sa volonté créatrice, qui se doit de mener toute chose à sa fin, c'est-à-dire à lui-même; chez l'homme une conséquence de sa nature raisonnable (1^a 2^{ae}, 11, 2, ad 4; q. 16, ad 2): seul l'être doué d'intelligence peut *se servir* de quelque chose, *uti* au sens strict, qui est un acte de volonté, *ut primi moventis*, et un acte d'intelligence, *ut dirigentis*, et un acte des puissances inférieures, *ut exsequentium* (1^a 2^{ae}, 16, 1); et cela parce que seul il connaît et veut sa fin ou ses fins particulières. C'est l'usage d'une chose ou d'une personne au sens subjectif d'utilisation ¹. Ainsi Dieu et l'homme *se servent* des choses créées, et cette ressemblance d'opération marque encore plus nettement que l'homme a été créé à l'image vivante du Créateur.

1. Le mot *uti* signifie strictement l'ordonnance d'une chose à une fin, soit que l'on considère cette ordonnance en son sujet, l'être intelligent qui applique cette chose à une fin (c'est la signification première), soit que l'on considère cette ordonnance en son objet, la chose elle-même; de là le substantif *usus* aura un sens subjectif, l'utilisation, et un sens objectif, assez employé, l'utilité (1^a 2^{ae}, 16, 3), selon l'un ou l'autre aspect.

L'homme cependant n'oubliera pas que son pouvoir d'usage, tout comme sa souveraineté, est participé et donc limité; il devra le conformer dans son exercice aux fins prévues et voulues par Dieu, le prototype de son être et de ses opérations, le seul *dominus*. Grandeur et servitude de l'être raisonnable!

B) Appliquons maintenant ces lumineux principes à la seule question des biens extérieurs. Ici on ne pourra voir exactement la portée et les limites de ce pouvoir d'usage de l'homme que si l'on comprend et admet d'abord l'ordre établi par Dieu dans la nature des choses, c'est-à-dire la relation qu'il a posée entre la fin et les moyens divers de l'atteindre. Or, dans la nature des choses l'imparfait est pour le parfait, comme le montre le lent travail de la génération (1^a 2^{ae}, 64, 1), et l'homme par sa nature raisonnable se range dans cette dernière catégorie. Il peut donc et il doit considérer les choses à lui inférieures et imparfaites comme *créées pour lui* (2^a 2^{ae}, 66, 1), et se servir des animaux et des plantes pour sa nourriture et son vêtement, et ainsi du reste. A cause de cette perfection de la nature humaine (1^a 96, 1), on peut parler d'un *dominium* « naturel » à l'homme sur le reste de la création: *et propter hoc homo habet naturale rerum dominium* (2^a 2^{ae}, 66, 1, ad 1). C'est le point de vue subjectif, le mot « naturel » se rapportant au sujet de cette maîtrise. Si l'on examine son objet, les êtres qu'elle atteint, il faut distinguer entre la *nature des choses* et leur emploi, *leur usage* (au sens plutôt objectif), la première appartenant exclusivement à la puissance divine, puisque seul il en est le créateur et le conservateur; la seconde tombant sous la maîtrise de l'homme, parce qu'associé à Dieu dans ce travail de retour incessant à lui fin dernière. Ainsi le titre fondamental à la possession des biens extérieurs n'est ni dans l'occupation ou le travail, mais dans l'ordre même établi par Dieu dans

la création et que l'homme a le devoir de respecter, afin d'atteindre lui-même sa fin et de faire parvenir toutes choses à la leur; posséder est avant tout adapter ces biens à leur destination naturelle: *omnia enim quae possidentur, sub ratione utilis cadunt* (q. 62, 5, ad 1) ¹. Par ailleurs cet ordre établi n'a pas été troublé par le péché du premier homme (1^a, 96, 1, ad 2), le plan divin demeure inchangé et l'homme se doit d'en être le fidèle serviteur. Or, les lois de cet ordre divin sont fixées en vue du bien commun de l'univers: c'est à tous que Dieu a concédé une possession naturelle sur les êtres inférieurs, puisque tous ont une même nature raisonnable; tous les hommes ont un titre suffisant à la nourriture, au vêtement, et à une certaine aisance dans la vie, pour qu'elle soit vraiment digne d'un être aussi parfait. Ce titre, qui est un *pouvoir d'usage*, est le fait de tous et de chacun; il est naturel à tous et à chacun comme la souveraineté participée qu'il tient de Dieu. Voilà l'ordre naturel des choses et ses exigences. Celles-ci devront se retrouver sous quelque forme de possession qui pourra se réaliser concrètement. On voit immédiatement toute la différence entre l'article premier de la fameuse question 66 et l'article second: celui-là traite le problème très général de la participation de l'homme au domaine divin imparticipable en son sens profond, participation qui demeure inchangée dans l'état de nature déchue; celui-ci discute, au contraire, une question toute spéciale, la forme de possession concrète: la possession privée ou commune ².

1. Ce qu'on a très justement traduit: « La raison d'être de toute propriété est une utilité. » P. M. S. Gillet, O. P., *Somme théologique*, Ed. de la Revue des Jeunes, « La Justice », t. I, p. 170 (Desclée, 1932).

2. Chez saint Thomas, les mots *dominium*, *possessio*, *proprietas*, ont un sens assez voisin pour qu'on puisse les employer comme synonymes, mais ils gardent chacun une valeur propre. « Le *dominium* a une portée beaucoup plus étendue que les autres termes; il peut s'appliquer à tout pouvoir

§ 2. — L'USAGE APPROPRIÉ DES BIENS MATÉRIELS

Or, en ce dernier point, saint Thomas se prononce sans hésiter pour la possession individuelle, la propriété privée; encore ne faut-il pas ignorer dans quel sens et dans quelles limites. Il se demande s'il est *licite* à l'homme de posséder en propre. Il répond en distinguant deux aspects des choses extérieures qui sont de la compétence de l'homme, *competunt homini*. Or, comme il a été dit à la question précédente que la nature des choses lui échappait et que seul l'usage (*potestas utendi*, ad 1), tombait sous ce domaine participé qui est le sien, il ne peut s'agir ici que d'un double aspect de cet usage, que l'on pourrait appeler *général* puisqu'il prescinde de toute réalisation particulière. Étudions-les séparément et avec soin.

A) Le premier aspect, c'est la *potestas procurandi et dispensandi*. On répond de suite à la question posée: *et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat*. On n'apporte aucune preuve; elle était parfaitement inutile, puisque ce pouvoir (que rappelle le mot même employé, voir art. préc.) découle, dérive de la souveraineté naturelle reconnue à l'homme. Sa compétence en ce point était par trop claire. Mais on veut bien ajouter immédiatement un *confirmatur*: la nécessité de cette manière de posséder: *Et est etiam necessarium*. Il s'agit d'une nécessité morale, comme l'indiquent les trois raisons qu'il apporte, toutes trois

quel qu'il soit. La possession, envisagée au sens actif, désigne un pouvoir encore indéterminé quant à sa réalisation pratique, et qui englobe et la propriété collective et la propriété individuelle; elle est donc une espèce du genre *dominium*, celui de la maîtrise sur les biens matériels. La propriété, enfin, est la mise en acte du droit abstrait de possession, une de ses espèces et réalisations concrètes possibles » (P. Spicq, O. P., « Notes de lexicographie philosophique médiévale », dans *Rev. sc. ph. th.*, t. XVIII (1929), p. 281).

tirées de l'expérience de la vie sociale telle que saint Thomas la connaît, où la vertu ordinaire de l'homme est aux prises avec les choses et les personnes: *sicut accidit, unde videmus*. Il ne s'est pas posé la question comme Guillaume d'Auxerre, à savoir si l'homme qui le premier s'est approprié quelque chose a péché¹; il se place devant la condition sociale présente, celle de son temps, et se demande si un tel état de choses est licite (indépendamment de son origine), s'il n'y a pas faute à s'approprier des biens extérieurs. Il n'en voit aucune, puisque c'est là précisément l'exercice concret d'un pouvoir que seul l'homme possède, en sa qualité d'être raisonnable; *de plus*, il considère cet exercice comme moralement nécessaire en étudiant les réactions habituelles de l'homme ordinaire dans le cas concret de l'exercice en commun de ce même pouvoir². Ainsi pour lui la possession individuelle est légitime et vertueuse, impérieusement exigée d'ailleurs par la vie en société, qui est elle-même naturelle à l'homme. Si toutefois se rencontrait un état de société où les inconvénients signalés n'existeraient plus, grâce au triomphe d'une vertu supérieure à l'ordinaire, ou à cause de la nature de telle ou telle société particulière, il n'y aurait rien de contraire à la possession naturelle à l'homme dans cette possession particulière et concrètement commune, qui est aussi légitime en elle-même que l'autre, puisqu'elle sauvegarde également l'apanage suprême de l'être humain, le *pouvoir d'usage* sur toute chose inférieure à lui, l'*usus*; le tout selon la gloire de

1. *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore Magistro Guillermo Altissiodorensi edita Parisiis 1500, f. 169^{ra}.*

2. C'est mêler les choses que de rattacher au premier membre la preuve du second comme le fait le P. Spicq, O. P. « Notre docteur concède qu'étant donnés la paresse, l'égoïsme des hommes, le pouvoir d'acquisition et de gestion des biens *peut* être personnel, il vaut mieux même qu'il en soit ainsi... » (*Mélanges Mandorret*, t. I, p. 255).

Dieu et la béatitude de l'homme. L'ordre établi par Dieu est sauf, car la possession, en son sens premier et profond, est l'adaptation des choses inférieures à leur fin providentielle par un être intelligent.

Restons-en à la possession individuelle, celle de la société présente. Que faut-il entendre par ce pouvoir: *potestas procurandi et dispensandi*? Sa nature est déterminée par les deux mots qui le qualifient, et il faut les étudier séparément; mais comme il ne peut s'agir ici que d'une explication de ce pouvoir d'usage général qui est le propre de l'homme, les deux termes indiquent de toute évidence une manière concrète d'utilisation des biens extérieurs, une espèce d'activité intelligente. Première donnée qu'il ne faut pas méconnaître sous peine de s'égarer, car nous sommes ici en pleine explication du pouvoir qui légitime la possession individuelle.

1) *Procurandi*; si l'on veut entendre ce mot en notre sens français de « se procurer », comme se rapportant à la seule acquisition d'un bien terrestre, on en restreint indûment le sens véritable. Ce terme est beaucoup plus compréhensif, comme en témoigne son étymologie: *procurare* implique *cura*, *sollicitudo*, *studium*, qui signifient soin, sollicitude, application d'esprit. C'est une donnée courante dans saint Thomas ¹; du reste il n'y a qu'à lire le développement des preuves apportées ici pour la nécessité morale de la possession individuelle. La première nous dit: *quia*

1. Voir par exemple: 1^a 2^{ae}, 108, 3, ad 5: « ... confidat se necessaria vitae per suam sollicitudinem posse procurare... Quarto per hoc quod homo sollicitudinis tempus praeoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam praesentis temporis... »; 2^a 2^{ae}, 55, 6: « Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda »; 2^a 2^{ae}, 166, 1; 2^a 2^{ae}, 185, 4, ad 1; 2^a 2^{ae}, 188, 7; q. 107, 4, ad 3: « ... sollicite procurat... »

magis sollicitus est unusquisque ad procurandum... autrement, c'est le manque de sollicitude, la négligence: *unusquisque laborem fugit, relinquit alteri...* La seconde: *quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae*, nous présente les deux mots en un voisinage saisissant, que renforce encore la conclusion par contraste: *esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret*. De plus, nous avons au Livre II du commentaire sur la Politique d'Aristote, qui contient la substance même de ce passage et que saint Thomas suit manifestement, un parallèle intéressant qui confirme la signification indiquée. On peut lire au chapitre 2: *Procuraciones possessionum sunt divisae, dum unusquisque curat de possessione sua*, et il ajoute: *Unusquisque magis augebit possessionem suam insistens ei sollicitius tanquam propriae*. Il est donc évident qu'il s'agit ici d'un ensemble de soins que prendra à sa guise et selon les directions de la prudence le possesseur de biens extérieurs, d'une utilisation raisonnable et raisonnée qui prévoit et dirige à l'instar de l'activité divine, dont la *cura providentiae* comprend et l'ordonnance des choses à leur fin, et l'exécution de cet ordre, qui est le gouvernement proprement dit (1^a, 22, 1; ad 1). Ainsi cette *potestas procurandi*, c'est la totalité des bons soins, des mesures intelligentes que l'homme peut et doit prendre pour assurer la conservation, le bon rendement et l'augmentation (par de nouvelles acquisitions) de l'objet possédé.

2) *Dispensandi* lui aussi n'est pas employé au hasard. Bien que nous n'ayons pas son parallèle aux commentaires sur la Politique, nous trouvons au traité des Lois une définition bien précise, à propos de la dispense que peut accorder celui qui a charge du bien commun. On nous dit que cette signification est dérivée d'une autre plus générale qui est la signification propre: *Dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis*

ad singula: unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator, in quantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitae (1^a 2^{ae}, 97, 4). Ce que l'on reprendra à propos du vœu: *dispensatio videtur importare commensuratam quandam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quae sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae* (2^a 2^{ae}, 88, 10). Le terme est donc lié au concept de *distribution*, d'adaptation concrète d'un bien formant un tout à des parties diverses de ce tout, et cela avec poids et mesure. Si cette idée s'applique en propre au bien commun de la société que gouverne un chef, elle se dit aussi et en tout premier lieu du bien général de la famille gouvernée par son chef naturel, possesseur de biens auxquels il donne tous ses soins, et dont il fait part aux membres de cette société particulière en tout ce qui est nécessaire au vivre et au bien vivre; on pourra l'appliquer aussi aux biens ecclésiastiques que les clercs ont charge de distribuer aux membres indigents de l'Église, enfin à tout l'ensemble des biens terrestres que les riches doivent distribuer aux pauvres. Tout cela c'est la *dispensatio* au sens formel ou au sens analogique.

On remarque de suite que le mot n'indique pas par lui-même le domaine proprement dit sur la chose qu'on distribue, et de fait saint Thomas les oppose souvent l'un à l'autre¹; aussi faudra-t-il examiner dans chaque cas la situation concrète du distributeur. Il reste que le terme signifie un pouvoir *personnel* de gestion,

1. V. g.: 2^a 2^{ae}, 63, 2, ad 1: « ... praelatus ecclesiasticus non est dominus... sed dispensator; q. 88, 12, ad 2; q. 100, 6: « ... si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui... »; q. 185, 8, ad 3: « ... sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum... », etc., etc.

d'administration si l'on veut, impliquant nécessairement chez celui qui l'exerce, ou chez un autre de qui il dépend, une possession véritable; autrement on procéderait à l'infini. C'est ce lien étroit au domaine véritable qui confère à la *dispensatio* sa note spéciale de distribution *personnelle, indépendante dans son exercice de toute intervention d'autrui du même rang*, le distributeur agissant aux yeux de ses égaux comme s'il était vraiment le propriétaire; et ce mot est par là celui qui rappelle davantage la possession privée, le *dominium*.

Mais dans le texte présent, ce pouvoir est intimement uni au précédent, celui de prendre à sa guise tous les bons soins nécessaires, il en découle spontanément; et puisque celui-là était donné comme l'attribut par excellence du propriétaire individuel, le terme de *dispensatio* revêt son sens fort et plein; il ne s'oppose pas, il s'unit. Il n'est donc pas un pur synonyme de *procurare*, il ajoute l'idée des relations d'un tout à ses parties: à la sollicitude générale, la *cura*, il joint la sollicitude spéciale du chef de famille vis-à-vis des siens; c'est un soin spécial, requis par la société particulière qu'il gouverne: n'est-ce pas ce que comporte tout gouvernement, d'après la célèbre définition thomiste de la loi: ... *ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (1^a 2^{ae}, 90, 4)? Ainsi ce pouvoir doit s'entendre de *l'ensemble des bons soins déjà expliqués, mais chargés de toute la sollicitude d'un bon chef de famille envers les membres de sa petite communauté*¹.

Nous avons maintenant sous les yeux les deux pouvoirs étroitement liés qui, aux yeux de saint Thomas, légitiment la propriété

1. Il est pour le moins vague de traduire cette *potestas dispensandi* comme le fait le P. Cavallera, S. J.: « *Dispensandi*, qui se rapporte lui aussi à ce même bien (que la *potestas procurandi*) désigne le pouvoir qu'a l'homme d'en disposer au mieux de ses intérêts, de l'utiliser de telle ou telle manière, de

personnelle: *Et quantum ad hoc licitum est*, puisqu'ils viennent en droite ligne de la nature de l'homme, dont la libre activité vers sa fin doit s'aider des biens créés. D'autre part, s'il n'a pas cette liberté sur un objet précis, c'est la paresse, la confusion, un ensemble de conditions concrètes où l'être raisonnable ne peut normalement se développer et atteindre sa fin; liberté d'action qui suppose occupation de cet objet précis: *praeoccupans possessionem*; car on ne peut *se servir* d'une chose sans cela: *peccat si ab usu illius rei...* (ad 2).

B) Le second aspect des choses extérieures qui tombe sous la compétence humaine, c'est l'*usage*. Voilà qui, à première lecture, est assez déroutant, puisqu'on veut précisément expliquer deux aspects de l'*usus* dont il est question à l'article premier. Il ne faut pas se laisser tromper par une apparente synonymie. Ce deuxième *usus* est différent du premier; il tire sa signification spéciale du cadre où il est placé. L'article second ne traite plus

l'intégrer comme il jugera bon dans l'ensemble de son patrimoine domestique, sans que personne ait rien à y voir. » (*Bull. de Litt. Eccl.*, t. XXXII (1931), p. 43.)

De même: « Le droit de faire valoir un bien et de gérer soi-même ce faire valoir » (Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, t. I, p. 307); ou encore: « Le pouvoir de procurer et de dispenser s'entend ici du domaine proprement dit, qui donne le droit de disposer à son gré d'une chose pour faire porter à cette chose le plus de fruits possibles. » (P. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. XI (1916), p. 390.)

Le P. Vermeersch, S. J., au contraire donne une définition qui paraît bien contenir en germe tous les éléments que nous avons décrits: « Le droit pour l'homme de disposer pleinement dans son intérêt de la substance et de l'utilité des choses qui lui sont appropriées » (*Dossiers de l'Action Populaire*, 1930, p. 1026).

Si, dans notre analyse, nous nous abstenons d'employer le mot « droit », ce n'est que pour rester plus près de la manière de parler de saint Thomas, qui ne se sert pas du mot *ius* pour désigner un droit *subjectif*.

de la possession en général ni de l'usage en général des biens terrestres, mais de la réalisation concrète de cette possession, la possession personnelle, celle que nous offre la société actuelle. Ce second *usus* doit donc s'entendre de celle-ci; c'est une espèce particulière de l'*usus* général tout comme la possession privée est une espèce de la possession en général. On pourrait appeler ce second usage l'*usage privé* par opposition à l'usage humain, sans vouloir par là les opposer réellement. Ce second usage est dérivé du premier, il en garde le sens fort et plein, l'ordonnance des biens extérieurs aux fins de l'homme, mais il l'actualise en le précisant. En effet, si cette ordonnance dans le concret s'applique d'abord aux fins particulières de la sollicitude paternelle et prudente pour soi et les siens, ce n'est pas une limite; il y a les nécessités des autres à ne pas oublier totalement; c'était déjà une spécification de ce pouvoir d'usage général, mais non exhaustive; autrement elle irait contre la notion même de celui-ci, qui n'exclut personne. Cet usage privé, dont on parle ici, est donc une application concrète du premier à un particulier qui met déjà tous ses soins à gérer son bien pour soi et les siens, mais qui dans cette administration n'oublie pas l'objet propre de ce pouvoir qu'il exerce: l'utilité des biens extérieurs *pour tous*, puisque tous ont comme lui le domaine participé des biens de ce monde et naturellement. Cet usage privé est donc inadéquatement distinct de la *potestas procurandi et dispensandi*; il l'englobe, mais la dépasse¹. Il a plutôt le sens objectif.

1. C'est en conséquence restreindre indûment le sens de cet *usus* que de le traduire uniquement par usufruit, gain, profit, etc., comme si c'était là quelque chose qui échappe à la *potestas procurandi*. Qu'on en juge par ce qui est dit du libéral: « *Ordinat autem ad dandum aliqua secundum*

1) Qu'affirme-t-on de cet usage? *Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum. Unde Apostolus dicit, I ad Tim. ult.: Divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare.* On verra immédiatement la signification nuancée de cette formule célèbre qu'on a interprétée dans tous les sens possibles, en la reportant dans le cadre du Commentaire sur la Politique d'Aristote (L. II, 1, 4), où saint Thomas a expliqué la position nette du Philosophe sur la propriété privée. Selon ce dernier, si l'on ordonne les choses dans les cités comme de son temps, c'est-à-dire en possessions privées réglées par « de belles coutumes et de justes lois », et si, d'autre part, *per rectas leges et consuetudines* on établit que les citoyens se communiqueront de leurs biens, on réalise du coup les avantages de deux systèmes de propriété, celui de la communauté des biens et celui de la propriété individuelle. Mais celle-ci doit rester à la base: *Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes.* Que veut dire ce « certain mode »? Dans quel sens les possessions seront-elles communes? Dans ce sens que *secundum usum*, on se les communiquera pour l'utilité de chacun; soit que cela

convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicite procurat, ut eis liberaliter utatur » (2^a 2^{ae}, 117, 4, ad 3).

Le P. Pègues, O. P., traduit plus justement: « L'usage de la chose s'entend du service que rend une chose pour le bien de celui qui s'en sert, qu'il s'agisse de consommer cette chose ou qu'il s'agisse de l'utiliser en quelque autre manière que ce puisse être pour aider au bien du sujet *hic et nunc* » (*Commentaire français littéral de la Somme Théologique*, t. XI (1916), p. 390).

Cajetan montre bien le sens de cet *usus* particulier en disant que « ... *jus gentium appropriavit quoad* « *usum* », *procuracionem et dispensacionem* (Opus de elem., c. 3).

se fasse spontanément *per voluntatem ab ipsis dominis*, et c'est alors œuvre de la vertu des citoyens, qui se montrent ainsi entre eux libéraux et bienfaisants, réalisant le proverbe *quod ea quae sunt amicorum sunt communia*; soit que cela s'obtienne par décret des cités, comme à Lacédémone, où l'on pouvait se servir de l'esclave d'un autre ou même de son cheval ou de sa voiture, et c'est alors œuvre de justice légale, qui d'ailleurs en son sens général comprend l'exercice de toutes les vertus. La propriété privée demeure donc intacte, mais le pouvoir de la gérer est quelque peu restreint par d'autres obligations vertueuses, la libéralité ou l'amitié naturelle qui porte les hommes à s'entr'aider, ou enfin par des prescriptions du législateur qui peut suppléer aux bonnes volontés. Voilà dans quel sens les biens terrestres appropriés sont communs quant à l'usage.

2) Ailleurs, étudiant la condition sociale faite aux Juifs par l'Ancienne Loi (1^a 2^{ae}, 105, 2), saint Thomas a montré que les préceptes judiciaires de cette Loi répondaient suffisamment aux exigences de la vie en société, non seulement dans l'ordre proprement juridique par l'établissement des juges, des tribunaux, des peines, mais aussi en ce qui regarde cette communication ou communion de biens terrestres, qui est une espèce de cette communion générale qui caractérise la société d'après Cicéron: *coetus multitudinis, iuris consensu, et utilitatis communione sociatus*. Cette communication de biens spontanée et volontaire, selon Aristote, comprend en effet trois choses: *quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur*. Or la loi mosaïque y pourvoit parfaitement. Elle prescrit le partage des possessions (*Num.*, 33, 52); elle veut que *quantum ad aliqua usus rerum esset communis*, en statuant de ramener à son possesseur le bœuf égaré (*Deut.*, 32, 1, 4), de

permettre à tous libre accès dans sa vigne pour y manger des raisins à discrétion (*Deut.*, 23, 24), de laisser sur son champ des glanures pour les indigents (*Lev.*, 19, 9); enfin une *communicationem factam per eos qui sunt rerum domini*, soit purement gratuite comme la dîme spéciale tous les trois ans pour les Lévites, les voyageurs, les pupilles et les veuves (*Deut.*, 14, 28), soit *cum recompensatione utilitatis* par les ventes, les achats, les locations, etc. Partout et toujours donc propriété privée à la base, mais sans exclusion des autres. N'est-ce pas un effet de la dilection naturelle de se communiquer des biens personnels (ad I^{um}) ? Et c'est précisément cet exercice de vertu que veut faire pratiquer la Loi mosaïque :

Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut *facile* sibi invicem *bona sua communicarent* sicut et Apostolus I ad Tim. VI, divitibus mandat facile tribuere et communicare. Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de *suo* accipiat, absque magno sui detrimento...

3) Cette comparaison avec deux passages antérieurs au texte étudié nous fait voir la parfaite identité de la doctrine sur cet usage qui doit être commun : ce sont les mêmes expressions : *quantum ad usum, communicet, ut de facili*; et pour le dernier exemple le même texte de saint Paul. Il est donc légitime de conclure, puisque la propriété privée reste intangible, qu'il ne s'agit en rien d'un communisme *réel* de biens; saint Thomas enseigne tout simplement un *communisme d'usage*¹ en mettant l'accent sur le sens actif de ce mot, l'utilisation que fait un propriétaire dans l'administration prudente et pleine de sollicitude qui le caractérise; il

1. Nous empruntons cette expression à l'excellent travail du P. J. Perez Garcia, O.P., *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud Divum Thomam Aquinatem*, Abulae, 1924, p. 70.

ne doit pas limiter son action à soi et aux siens, mais penser aux autres qui, étant hommes, sont naturellement ses amis; à côté de ses devoirs de propriétaire il y a d'autres devoirs, objet des vertus chrétiennes. Aussi ce communisme d'usage n'atteint-il pas la chose possédée, mais le possesseur lui-même; il est d'ordre moral, et non physique; il a son siège dans la volonté, directrice de toute utilisation intelligente, et il entraînera faute, si dans cette utilisation elle ne sait pas discerner l'existence des autres qui l'entourent: *peccat autem... si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat* (ad 2). C'est à son premier stade une disposition d'âme, de volonté, *debet habere ut*; c'est considérer les biens extérieurs qu'on possède comme susceptibles de dépasser les besoins personnels, en sorte que, quand viendra le moment de s'exécuter selon les exigences ou des vertus spéciales ou d'une législation, on agisse en toute aisance, *ut de facili eas communicet*. Enfin ce communisme d'usage, bien qu'il soit capable de recevoir de l'extérieur de ces déterminations concrètes, accuse en lui-même une parfaite liberté d'exercice quant aux choses à communiquer, aux personnes à qui les communiquer, à la manière de le faire; ce qui a déjà été noté expressément à propos des biens patrimoniaux des clercs: *quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest re sua uti ut vult, et ex hac parte non accidit peccatum* (Quod. VI, a. 12). N'est-ce pas dire son lien intime avec le pouvoir de sollicitude prudente que nous avons étudié comme le plus caractéristique attribut du véritable propriétaire? Voilà le sens plein de ce texte difficile, quand on le lit en son entier, sans s'arrêter à *communes* et sans laisser de côté la suite de la phrase où saint Thomas a expliqué sa pensée, de peur qu'on ne s'y méprenne: *Ut scilicet...*

Ainsi ce second aspect des choses extérieures se présente comme un correctif nécessaire et naturel à la propriété privée ou

plutôt au pouvoir d'utilisation individuelle qui sans cela deviendrait excessif¹. Saint Thomas se refuse à voir dans le rôle du propriétaire une obligation à se replier sur soi et à limiter à cet exercice toute l'activité qu'il doit déployer à l'égard de ses biens. Il se refuse à cette conception romaine du *dominium*, qui n'y voyait que le pouvoir de jouir sans frein à l'exclusion des autres. Il veut, au contraire, que ce soit le pouvoir de disposer de ses biens « pour les communiquer aux autres »², parce qu'il n'oublie pas qu'il est naturel à l'homme de vivre en société, et qu'ainsi son activité de possesseur de biens n'est pas soustraite à cette condition inéluctable, mais qu'elle lui imposera des devoirs³. C'est indiquer la porte de sortie contre l'égoïsme par ailleurs si humain lui aussi; c'est marquer, selon le mot courant, la fonction sociale de la propriété, ou si l'on veut la *functio socialis liberac voluntatis domini proprietatis*⁴.

1. « Et voilà bien le correctif le plus puissant à tous les inconvénients que le droit de propriété et ses applications peut entraîner parmi les hommes » (P. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique*, t. XI, p. 394).

2. La Tour du Pin, *Vers un ordre social chrétien*, p. 225.

3. « So ist es für den hl. Thomas von Aquin eine ausgemachte Sache, dass das Eigentum voll und ganz für seinen Eigentümer da ist, und dass nichtsdestoweniger dieses Sondereigentum eine gewisse Gütergemeinschaft unter den Menschen nich ausschiesst, sondern vielmehr in sich schliesst. Das ist im Grunde dasselbe, was wir in der Sprechweise unserer Tage mit Individualnatur und Sozialnatur bezeichnen. Tomas von Aquin unterschied zwischen der Verwaltung des Güter, die ganz ausschliesslich dem Eigentümer zustelle, und der Nutzung der Güter, an der stets auch andere teilhaben, also individuelle Verwaltung und soziale Nutzung » (P. Von Nell-Breuning, S. J., *Die soziale Enzyklika*, p. 66, Katholische Tat-Verlag).

4. P. Perez Garcia, O. P., op. cit., p. 71. Cette idée est reprise par le Geh. Regierungstvater Heinrich von Merr dans son article « Statischer oder dynamischer Eigentumsbegriff » (*Revue Hochland*, 1929-30, p. 558).

Cette rapide esquisse de la propriété privée nous présente donc ses deux aspects concrets de l'usage des biens terrestres, le premier la légitime et la caractérise, le second plus nuancé apporte une restriction nécessaire à sa trop apparente exclusivité; et il laisse soupçonner par là qu'il y a place pour l'exercice d'autres devoirs ¹.

§ 3. — L'USAGE COMMUNIQUÉ DES BIENS MATÉRIELS; L'AUMÔNE

Or, si saint Thomas ne fait aucune allusion explicite à ces autres devoirs, s'il n'indique pas ici expressément quel nouveau champ d'action s'ouvre devant le propriétaire, c'est qu'il a l'habitude de ne point mêler les questions; il répond formellement à ce qui est demandé, nous le savons par l'étude du *laudabiliter* (q. 32, a. 6). Aux lecteurs de faire le lien avec ce qui a été dit ailleurs. Mais souvent il trace la direction à suivre. Ici même il a été question à propos de ce communisme d'usage des *necessitates aliorum*; c'est déjà assez révélateur. Ce que confirme encore

1. M. GEORGES RENARD, alors professeur à la Faculté de Droit de Nancy, a publié dans le numéro de septembre 1930 de la *Vie intellectuelle*, un article fort remarqué sur « La pensée chrétienne sur la propriété et les inégalités sociales qui s'ensuivent ». L'éminent juriste se dit le porte-parole de la doctrine catholique sur la propriété (p. 243), avec textes authentiques en main. Toutefois très peu nombreux sont ceux qu'il apporte; mais c'est l'article de saint Thomas que nous venons d'étudier qui fait le fond de sa théorie (p. 260-261), dont voici l'essentiel. Il y a deux éléments dans la propriété, le suffisant et le surabondant; le premier repose sur le droit naturel, le second sur « un fondement utilitaire et historique » (p. 259). De même que le suffisant suppose deux éléments de droit naturel: le droit à posséder ce qu'il faut pour vivre selon son état et corrélativement l'obligation de travailler pour se le procurer ou de le recevoir de la société, si on est

le texte de saint Paul qu'il cite comme illustration et application concrète: *Divitibus huius saeculi praecipere facile tribuere, communicare*. Aux grands propriétaires par excellence, les riches, il faut faire un devoir (*praecipere*) de communiquer de leurs biens aux autres dans la nécessité. C'est trop clair, il s'agit du précepte de l'aumône. Et le montre à l'évidence une des premières objections apportées contre cette obligation, quand on l'a traitée *ex professo* à la question 32. En effet, on y lit qu'il est parfaitement licite de ne pas faire d'aumône, que cette obligation en somme n'existe pas, parce que *cuilibet licet sua re uti, et eam retinere*. On ne peut mieux mettre en présence le devoir de l'aumône et

empêché de travailler (p. 258); ainsi dans la propriété du surabondant (la propriété privée par opposition à la propriété humaine), il y a deux éléments: un élément social, l'*usus*, qu'il faut traduire par « le bénéfice, le profit, l'émolument » (p. 260), et l'élément individuel, la « gérance », la *procuratio et dispensatio*. Cet *usus* est commun, *i. e.* « les biens extérieurs doivent tourner au profit de la communauté », la propriété du surabondant est un service du bien commun, comme la loi est une fonction du bien commun. Et c'est le bien commun qui joue ici le rôle central. Puis résumant l'enseignement de la Somme: « Les biens extérieurs doivent tourner au bien commun: leur propriétaire est obligé de les faire tourner au Bien commun; il n'est propriétaire que pour cela » (p. 262).

Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur l'utilité et l'opportunité de cette doctrine en sociologie catholique (de fait de bons sociologues l'ont accueillie, tel le P. du Passage, S. J., dans *Notions de Sociologie*, Gigord, Paris, 1932, p. 91-93); mais elle ne peut se donner comme l'enseignement exprès de saint Thomas au passage cité, si on veut serrer de près, comme nous espérons l'avoir fait, le sens des termes employés d'après leur signification ordinaire chez saint Thomas. Dans tout ce passage, comme dans toute la question 66, inspirée de son Commentaire sur la Politique d'Aristote, il n'est nulle part question du bien commun, pas même dans la définition de l'*usus*. De plus, il n'y a pas deux fondements distincts de la propriété; il n'y en a qu'un seul, le droit des gens: ce que nous verrons au chapitre suivant.

l'indépendance incontestée du propriétaire dans son rôle de gérance personnelle. Saint Thomas distingue :

Ad secundum dicendum quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem: sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius...

C'est en bref ce qui avait été expliqué au Commentaire sur la Politique, et repris à la question 66 que nous venons d'étudier: *non solum eius sed aliorum*; la propriété reste intangible mais n'exclut pas tout autre devoir d'homme ¹.

Nous voilà fixés! C'est à cet *usus* que s'inscrit le devoir de l'aumône, devoir préparé par la libéralité, qui détache des affections désordonnées aux biens matériels et dont l'acte propre est de donner, devoir formellement actué par la vertu de miséricorde; mais, et nous dépassons ici le Philosophe, l'exercice de ces vertus se meut dans un plan supérieur, le plan surnaturel, où la charité, vertu divine, reporte de Dieu sur les hommes ses attentions et ses faveurs. C'est elle qui révèle aux riches l'union intime qui existe entre eux et les pauvres, parce que fils d'un même Père qui est aux cieux, et membres d'une même famille chrétienne, où il y a communication de grâces et de mérites. C'est elle qui dicte

1. Ces devoirs en fait lui sont antérieurs. « Propriétaire ou non, en effet, l'homme est tenu par exemple d'user avec modération des biens naturels, et donc de ne pas s'attacher au superflu; d'être libéral sans prodigalité; d'aimer son prochain comme soi-même et donc d'être pitoyable et secourable à sa misère selon les diverses formes de la bienfaisance et de l'aumône; d'être juste et donc de rendre à autrui, individu ou collectivité, tout ce qu'il lui doit ». (J. Tonneau, O. P., *Bulletin Thomiste*, 1935, n. 762).

Il n'est pas inutile de noter avec le même auteur, que la propriété n'est pas la source de toutes nos obligations morales, ni leur « principe spécifique », et qu'il est vain d'y chercher la base de tous nos devoirs d'homme.

de brider l'égoïsme, l'amour de soi jusqu'à l'exclusion des autres, égoïsme qui, selon un magnifique développement de Guillaume d'Auvergne, excommunie en quelque sorte de la société des saints que sont les chrétiens vivifiés par la grâce¹. D'ailleurs pour suppléer à ces « belles coutumes » des riches, il y a le commandement divin de la vraie charité, celle de l'action, dont la manifestation la plus tangible est le don, l'aumône.

Nous connaissons déjà ce devoir et ses déterminations dont la première s'appuie sur la distinction du nécessaire et du superflu. C'est donc à l'*usus*, au communisme d'usage que se greffe ce premier temps d'obligation. Application immédiate, naturelle, comme l'indiquait l'ad 2 de l'article 5 (q. 32), et si l'on n'en fait point mention quand on traite de la propriété privée, c'est que celle-ci s'établit indépendamment de cette distinction; on se contente de signaler qu'il ne faudra pas oublier dans l'exercice de ce rôle les nécessités des autres: on laisse au lecteur le soin de se rappeler jusqu'à quel point on pourra s'occuper d'abord de ses nécessités personnelles et de celles des siens. Or, si aucune considération de son rôle social n'était nécessaire pour prouver que l'homme pouvait licitement jouir de ses biens et les administrer (c'est la *potestas procurandi et dispensandi*), il n'en est plus de

1. « Quia vero ego communicatio sancti spiritus sum (i. e. charitas), manifestum est quod contrarium meum excommunicatio est eiusdem de necessitate. Quare proprietas, siue proprietarietas excommunicatio est. Sicut enim commune se habet ad proprium, sic communitas ad proprietatem. Quia ergo vnum vni contrarium, excommunicatio autem est mihi contraria, similiter et proprietas ex necessitate, unde et idem sunt excommunicatio, et proprietas, quare excommunicatum et esse proprietarium idem, proprietarii ergo verissime excommunicati sunt, et haec *proprietates est amor priuatus* dicit esse Aug. fundamentum Babylonicae ciuitatis, et vocat illum amorem sui, et dicit quod iste amor crescit usque ad contemptum Dei ». *Goilielmi Aluerni opera omnia*, Venetiis, 1591, p. 199 (De moribus, c. IV).

même quand il s'agit de savoir si cette sollicitude prudente et paternelle peut s'exercer sur tout ce qu'il possède ou acquiert licitement : ici il y a une limite qu'il ne peut franchir ; c'est sa situation sociale qui la pose, en lui fixant le *superflu d'état*, à comprendre largement. C'est cette limite qui précisément fait tomber ce surplus sous l'exercice du communisme d'usage. Celui-ci n'exigeait-il pas en effet que dans l'utilisation des biens de ce monde par un particulier, il restât place pour une utilisation qui le dépassait ? Et justement, le superflu d'état n'est pas autre chose que ce qui ne peut pas être utilisé pour soi et les siens, qui ne répond à aucun de leurs besoins soit de vivre ou de bien vivre dans leur rang, et qui de ce chef doit servir aux autres. Et l'on nous a dit qu'il oblige par lui-même, parce que superflu. C'est juste, et ce n'est pas rappeler autre chose que son caractère général de biens utiles, propre aux richesses (2^a 2^{ae}, 118, 2).

L'étude de ce premier temps de l'aumône, en regard de la doctrine de la possession privée et par là des biens terrestres qui tombent sous le domaine de l'homme, nous amène à bien saisir pourquoi saint Thomas lui a toujours accordé la première place ; c'est qu'il prend racine dans l'ordonnance naturelle à l'homme de toute création matérielle, dans sa raison de bien à lui utile pour atteindre sa fin ; et que dans l'ordre d'exécution il se présente comme une participation concrète au domaine du propriétaire, un effet naturel de celui-ci. De même on comprend mieux pourquoi il avait caractérisé ce premier temps par une liberté complète de détermination quant aux personnes, à la quantité du don, aux circonstances ; c'est que si l'obligation d'exercer le communisme d'usage existe, il garde ce caractère de spontanéité et d'indépendance qu'il tient de son inséparabilité avec la *potestas procurandi et dispensandi*, attribut par excellence du vrai proprié-

taire. L'aumône du superflu est en somme une distribution pleine de sollicitude et de paternelle prudence vis-à-vis du pauvre, que l'on considère comme un membre de sa famille. Ce que burine dans un relief saisissant l'emploi judicieux du mot *dispensat* ou *distribuat* pour marquer ce temps de l'obligation¹, mot qui prend ici son sens fort puisqu'il s'applique à un propriétaire véritable, et non à celui qui en joue le rôle par délégation, comme le clerc pour les biens ecclésiastiques (Quod. 8, 12), le moine pour les biens du monastère (2^a 2^{ae}, 32, 8, ad 1), le fils de famille ou le serviteur (ibid. ad 3).

Et le second temps en face de la possession privée? L'article 7 de la question 66 l'envisage *ex professo*: dans la seule hypothèse de l'extrême nécessité le propriétaire est privé momentanément de cette liberté d'action propre au premier temps (que l'on rappelle fortement: *committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum*); il y a empiètement passager sur la *potestas procurandi et dispensandi*, car la personne, la chose, la circonstance de temps ne sont plus laissées à l'*arbitrium* du possesseur, il doit agir *hic et nunc*, donner à celui-ci et ce qu'il faut pour soutenir sa vie défaillante; si bien que s'il ne reconnaît pas cette restriction passagère de son rôle, l'intéressé qui supplée à cette mauvaise volonté est exempt de toute faute contre la possession privée; et nous savons que le riche se charge alors d'une faute grave contre le précepte, celle que saint Ambroise a stigmatisée en ces termes: *si non paveris, occidisti* (q. 32, a. 5). Mais c'est là une circonstance

1. Ainsi, in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 4, sol. 1: « ... quod est ultra decen-
tiam status, debet in eleemosynam *dispensari* »; Quod. 8, a. 12: « ... sed
tenetur *distribuere* secundum quod sibi visum fuerit opportunum »; et sur-
tout 2^a 2^{ae}, 66, 7: « ... committitur arbitrio uniuscuiusque *dispensatio propria-
rum rerum*, ut ex eis subveniat... ».

extraordinaire. Le cas normal demeure la libre disposition de son superflu, comme le communisme d'usage est la restriction normale et ordinaire de la *potestas procurandi*; et un certain communisme réel (expliqué plus loin), qui l'atteint et momentanément l'enchaîne, ne peut être qu'un cas anormal et extraordinaire. Ce qui confirme bien que le devoir de l'aumône se rattache spontanément et naturellement à l'*usus*.

§ 4. — CONCLUSION; RÉSULTATS ACQUIS

Cette petite enquête nécessaire nous montre que le principe directeur de la théorie de saint Thomas sur l'aumône, la destination providentielle des biens, a reçu des précisions importantes; il y a marqué son empreinte personnelle. En effet, les Pères avaient insisté avec force sur le souverain domaine de Dieu, et laissé dans l'ombre le domaine participé, qui est un domaine véritable pour l'homme et constitue un pouvoir véritable sur les biens appropriés légitimement; ils ne l'avaient pas nié cependant, mais ils voulaient voir surtout en l'homme riche un dispensateur, un économe, qu'on traite de voleur, autrement dit de propriétaire illégitime, s'il ne remplit pas ses obligations de bienfaisance que lui indiquent la nature des biens qu'il gère et son rôle d'administrateur. Les scolastiques pré-thomistes avaient surtout mis l'accent sur la nature des biens terrestres, leur destination *commune*, biens qu'on doit donc se partager *également*; et ils avaient fait intervenir, en plus de la miséricorde ou de la piété, un commandement divin qu'ils mettaient toujours en vive lumière.

Saint Thomas recueille avec soin toutes ces indications, mais il y introduit une notion aristotélicienne fort utile pour marquer avec vigueur la réalité, l'inviolabilité et l'indépendance de la propriété privée, et qui par là *met fortement en évidence le domaine*

participé, sans le détacher du domaine divin, son principe. C'est dans ce cadre qu'il intègre cette destination providentielle des biens terrestres, leur nature d'êtres inférieurs, utiles en eux-mêmes, tombant sous l'utilisation concrète de l'homme, qui seul en connaît la nature et la finalité qu'elle reflète. Et le terme de *dispensator* qu'il accueille aussi prend un relief nouveau en se dégageant d'une signification traditionnelle assez équivoque. En composant le tout, il suit visiblement les traces de son maître Albert le Grand, qui avait amorcé cette délimitation nécessaire entre le devoir de l'aumône du superflu chez un propriétaire et le pouvoir de celui-ci comme tel.

Il reste que l'aumône, don d'une chose personnelle, se place normalement en sa synthèse nouvelle comme un corollaire naturel, un correctif si l'on veut, de la possession privée existante, et qu'on ne peut l'en détacher sans la séparer du coup de son principe directeur, la destination providentielle des biens. Nous avons là déjà un résultat de toute première valeur pour savoir dans quel sens saint Thomas a adopté les données des prédécesseurs sur le rôle de la justice en cette affaire. C'est désormais sur ce fond solidement remis au point, sur ce dessein net, qu'il faut voir jouer les notions précises de cette vertu qu'à la suite d'Aristote encore il va buriner plus fortement qu'au début de son enseignement¹. Suivons-le sur ce terrain, où d'ailleurs l'invitaient bon nombre de ses prédécesseurs qui avaient fait appel à la justice devant les excès de la possession privée, la surabondance inutilisée. Et n'est-ce pas en plein traité de la justice qu'il nous a présenté la doctrine que nous venons d'étudier ?

1. Comme ces notions sont devenues classiques, nous nous contenterons de relever seulement les quelques points particuliers qui fournissent des principes de solution à notre enquête.

La solution: les rapports de l'aumône et de la justice

Si la justice est plus belle que l'étoile du soir et l'étoile du matin ¹, c'est d'une mâle beauté qui lui vient de son essence: *est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit* (2^a 2^{ae}, 58, 1). Comme toute vertu, elle tient sa valeur de son objet, qui est le juste, l'*ajusté* (q. 57, 1). Comme tout ajustement suppose un autre, elle est essentiellement *ad alterum* et dans toute la rigueur de ce mot (q. 58, 2); autrement on parle de justice métaphorique, et c'est notamment le cas des rapports de justice qui interviennent entre le père et le fils considérés en tant que tels (q. 57, 4) ou quand on parle de cette justice qui s'opère en nous par la foi, la justification: *debita ordinatione partium animae* (q. 58, 2, ad 1) ². Cet ajustement entre deux personnes suppose une *mesure* qui leur soit commune *commensuratum*, jouant le rôle d'intermédiaire, de *medium* mais de *medium* distinct d'elles-mêmes, extérieur à elles, de *medium rei: medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem* (q. 58, 10). Cette mesure est donc *objective*, c'est le *ius*, le droit; et c'est là le pivot qui commande tous les développements ultérieurs chez saint Thomas ³.

1. Aristoteles *Ethica Nicomachea*, E. 3, 1129^b, 28.

2. Saint Thomas l'avait rangée autrefois (in III Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3) avec la justice légale, sous la dénomination de justice générale.

3. De nos jours le mot *ius* a deux sens: un sens objectif, l'objet de la vertu de justice; un sens subjectif, l'inviolable autonomie d'une personne dans la poursuite de sa fin propre, lui assurant l'inviolable pouvoir d'orienter

Cet intermédiaire, cette chose objective (*res exterior*), le droit, est étroitement lié de part et d'autre avec les deux personnes qu'il met en présence, avec les deux termes qu'il unit. D'un côté il y a le sujet de ce droit, l'ayant-droit, celui qui peut le réclamer comme sien, comme lui appartenant en vertu d'un titre quelconque; de l'autre le tiers, qui, en présence de ce lien d'appartenance, doit se conduire vertueusement et en reconnaître la légitimité, et donc s'ajuster; c'est ici l'acte propre de la justice. En somme « un ensemble complexe qui comprend deux personnes et un objet, les personnes étant unies par une relation dont l'objet est le terme unifiant et spécifique: il y a droit, en effet, quand un objet se trouve être le terme de deux relations qu'il commande et qu'il rend corrélatives: l'une l'attache à l'ayant-droit, et l'autre le relie à celui qui rend à autrui son droit, et pratique la justice ¹ ».

Puisque l'objet joue le rôle décisif, qu'il est la mesure commune « à la prétention de l'un et à la prestation de l'autre ² »,

certaines objets vers cette fin. « Or, on ne voit nulle part ce dernier sens subjectif dans la littérature du XII^e et du XIII^e siècle. Pour les décrétistes et pour les théologiens, y compris saint Thomas, le terme *ius* représente toujours le sens primitif, objectif » (Dom O. Lottin, O. S. B., *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Beyaert, Bruges, 2^e éd., p. 97).

Pour saint Thomas, on peut s'en rendre compte facilement en lisant l'ad 1 de l'art. 1, où il explique les différents sens que revêt ce mot, en indiquant d'abord le sens primitif, le sens objectif. Pour exprimer le droit subjectif, comme le droit de propriété, etc. il emploiera le mot *licitum*, *potestas* (in III Sent., d. 37, q. 1, a. 4; 2^a 2^{ae}, 64, 7; q. 66, 2). Le P. Spicq, O. P., y voit une influence du droit romain, où le « droit de propriété était considéré comme une chose *corporelle*, et se confondait pour ainsi dire avec son objet » (*Rev. sc. ph. th.*, 1929, p. 272).

1. J. Th. Delos, O. P., dans *Renseignements techniques*, p. 232. (Somme théologique, éd. de la Revue des Jeunes, La Justice I, Appendice II, Desclée, 1932).

2. J. Th. Delos, O. P., op. cit., p. 233.

l'important est qu'il soit clair qu'il y a entre l'ayant-droit et cet objet un lien d'appartenance, qu'il est *le sien*, pour que l'autre soit obligé de reconnaître qu'il est d'autrui, qu'il est *dû*. Il reste pourtant que c'est moins la personne qui est en cause que la chose, l'acte à poser; l'objet formel de la justice est plutôt le dû que le *suum*¹; ce qui distingue cette vertu des autres vertus morales qui supposent pluralité d'individus en relations mutuelles comme la charité et l'amitié. Celles-ci aboutissent à une union des personnes par l'unité des vouloirs et non à une équation de deux personnes, tels deux termes équilibrés par un signe.

Ces éléments nous apportent les exigences requises pour qu'il y ait justice au sens strict: un équilibre entre le droit et le dû. Toutes les fois qu'il se présentera une défaillance d'un côté ou de l'autre, soit de la part de l'ayant-droit ou de l'assujetti au droit, soit à cause des personnes en présence ou des choses à donner, il n'y aura plus qu'une parenté plus ou moins lointaine, que l'on désignera par le mot de vertus annexes, ou parties potentielles (q. 80, 1). Telles seront la religion, la piété, où l'assujetti au droit est incapable d'établir l'équilibre parfait; telles encore la véracité, la gratitude, où la notion de dû n'a plus sa valeur originale, et que l'on indiquera par le mot de dû moral.

D'autre part, si on considère l'*autre*, l'ayant-droit, *commensuratum alteri*, on voit que cette notion de stricte justice peut se vérifier de trois manières à cause de la nature sociale de l'homme. S'il y a équilibre entre le droit et le dû des deux individus pris isolément, c'est la justice commutative; s'il y a équilibre entre

1. Ce que rend bien Billuart en distinguant *objectum formale quod*, le droit objectif, et *objectum formale quo*, le droit subjectif. *Summa Sancti Thomae*, t. IV, diss. V, a. 1 (Palmé, 1872, p. 82).

le droit d'un particulier en tant que membre de la collectivité et le dû de cette collectivité en la personne de son chef, c'est la justice distributive; si enfin il y a équilibre entre le droit de la collectivité et le dû de chacun de ses membres envisagé comme tel, c'est la justice générale ou légale (q. 61, a. 1; 58, 5). Si *de fait* pour ces trois espèces de justice, et surtout pour les deux dernières, il y a souvent approximation plutôt qu'équation véritable à l'objet, la relation juridique demeure intacte: dû et débiteur sont en mesure de s'acquitter, de s'équilibrer; il y a justice au sens strict. Mais la justice dans sa signification la plus stricte sera la justice commutative, à cause de sa rigueur mathématique; *secundum arithmetica medietatem* (1^a, 2^{ae}, 100, 2, ad 2; 2^a 2^{ae}, 61, 2; q. 58, 11, ad 3).

Voilà pour la prestation et ses qualités essentielles. Reste la prétention de l'ayant-droit sur l'objet qu'il réclame comme sien; ce lien d'appartenance, ce titre joue un rôle important dans l'échelle des valeurs pour dirimer les conflits possibles; mais ce rôle joue à l'intérieur de la vertu de justice qu'il suppose en plein exercice, et sous n'importe laquelle des trois formes précédentes. Un objet peut appartenir à quelqu'un de deux manières: soit par la nature même de cet objet *ex natura rei*, soit par une entente préalable *ex condicto*, un acte de volonté antérieur entre particuliers ou en la personne du chef sanctionnant un accord de tous; on aura ainsi le droit naturel et le droit positif (q. 57, 2), et donc corrélativement un devoir de justice naturelle et de justice positive. Ce droit naturel a la priorité et ne souffre aucune contradiction de la part du droit positif, qui doit en être la dérivation et l'application particulière (*ibid.* ad 1, 1^a 2^{ae}, 95, 1; 2^a 2^{ae}, 60, 1, ad 1^{um}).

§ 1. — LE CAS DU SUPERFLU

Appliquons ces notions au cas du riche et du pauvre dans le conflit du superflu. Le pauvre serait l'ayant-droit, le superflu l'objet de ce droit, le riche l'assujetti au droit, obligé de s'y ajuster, de faire stricte justice, de donner à l'autre ce qu'il doit considérer comme appartenant déjà à celui-ci, comme *sien*. Dans le cas de l'extrême nécessité, même situation pour le riche et le pauvre, mais ici l'objet du droit serait le nécessaire d'état, et même certaines choses de première nécessité pour le soutien de la vie, dont on peut se passer soi-même.

Dans les deux cas, situation complexe: le superflu n'est-il pas le bien du riche, n'est-il pas *sien*? n'a-t-il pas à lui un lien d'appartenance véritable? Conflit manifeste, car on ne peut à la fois considérer le superflu *comme sien et comme d'autrui*, et donc *comme dû et non dû*. C'est la prétention de chacun qui fait la difficulté. Qui doit l'emporter?

En glanant ici et là les indications que saint Thomas nous a laissées, nous pouvons donner les réponses suivantes, qui en somme ne feront que remettre dans leur vrai cadre deux de ses affirmations capitales, dont l'une se rapporte visiblement à l'origine de la prétention du pauvre (*naturali iure debentur pauperum sustentationi*), et l'autre à l'espèce particulière de prestation, à la justice qui est en cause (*ex debito legali*).

I. — L'aumône du superflu est un dû naturel.

C'est la conclusion rigoureuse des principes énoncés à la fameuse question 66, article 7, où le saint Docteur étudie *ex professo* la position exacte du droit de propriété en face du droit à la vie chez le nécessiteux aux abois. Pour dirimer le débat, il fallait d'abord aller à l'origine des prétentions respectives du riche

et du pauvre, les numéroter dans leur ordre de valeur; ce qui nous vaut un magnifique résumé de toute la doctrine en quelques propositions brèves mais fécondes. Encore faut-il ne pas faire abstraction de ce qui a été dit quelques articles plus haut (1 et 2) et que supposent ces quelques conclusions schématisées.

L'horizon est ici aussi vaste que l'univers. Toute chose en ce monde a une fin que Dieu lui a assignée, et qu'il a inscrite dans sa nature même. C'est donc un ordre établi, une ordonnance objective. Or, les biens extérieurs, étant inférieurs à l'homme par leur nature, sont destinés à lui servir pour l'entretien de sa vie; c'est là leur ordonnance naturelle, que l'on désigne par le terme de *naturalis ordo*:

Secundum autem naturalem ordinem, ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati.

Cet ordre naturel, c'est en somme la loi naturelle en son sens original; c'est aussi le droit naturel, puisque c'est un ajustement objectif, un équilibre établi entre une chose et sa fin. Et de fait ces mots sont interchangeable chez saint Thomas ¹, comme chez les théologiens et les décrétistes qui l'ont précédé ².

Cet ordre objectif nettement déterminé comme relation (autrement il ne pourrait exister) fonde le pouvoir subjectif de l'homme d'utiliser les biens matériels, le droit (subjectif) d'utilisation, et par conséquent d'occupation et de possession; c'est le domaine participé à son premier stade, la *potestas utendi* dont parlait l'article premier. Mais ici intervient un élément important. Ce domaine, s'il s'agit des biens extérieurs, est très analogique et

1. Il suffit de lire 2^a 2^{ae}, 85, 1, et ad 1.

2. Voir *passim* dans: Dom Lottin, O. S. B., *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, p. 97 sq.

participe d'une manière lointaine à cette notion qui s'applique d'abord à l'usage des facultés spirituelles¹. Quand il est question du domaine de l'homme, de son droit sur ses facultés, sur sa vie, ses membres, ce droit est déterminé et spécifié dans le concret par le seul fait de l'existence de tel homme en particulier, c'est sa vie, ses membres; il s'intègre sans effort dans l'ordre objectif. S'agit-il de biens extérieurs à lui, de leur usage pour lui, c'est son intelligence qui dirige et détermine l'application concrète de ce droit initial, toujours d'après sa fin à lui, et aussi d'après la fin naturelle de ces objets, leur ordre naturel. Et c'est le respect de cet ordre primitif qui constitue un dû naturel, *debitum naturale*: *In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur* (1^a, 21, 1, ad 3); c'est un dû qui appartient à cet ordre objectif. On peut y manquer de deux manières, soit en se contentant de jouir au lieu de se servir, soit en utilisant un objet contre les indications claires de cette ordonnance: *non utitur, male utitur* (in IV Sent. d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4).

Or, précisément, en ce dernier cas, l'ordre naturel ne dit rien de positif, sinon que ce bien extérieur, par suite de sa nature même, doit être pour l'homme objet de possession, puisque celui-ci a le droit d'en user; mais que cette possession soit commune à plusieurs ou propre à un seul, cette ordonnance première en prescrite, elle n'a de répugnance ni pour l'une ni pour l'autre, car tel objet n'a pas de lien naturel avec tel homme, pourvu que soit conservée cette tendance naturelle, cette *finis operis* de tout bien extérieur. Et comme saint Thomas s'est prononcé pour la possession privée, c'est qu'il entend bien, quelle que soit la manière de la comprendre et de la rattacher à cet ordre primitif des choses,

1. Voir plus haut, p. 119.

qu'elle doit le laisser intact, le respecter: *per rerum divisionem et appropriationem... non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.* Voilà nettement indiqué le devoir de l'aumône: c'est un dû naturel exigé par le droit naturel, l'ordre objectif premier et immuable.

De même saint Thomas prouvera plus loin (q. 104, 1) que le devoir d'obéir aux supérieurs répond à un dû naturel, à un droit naturel, parce que précisément l'ordre objectif des choses nous montre que celles qui sont supérieures aux autres leur donnent le mouvement et le branle. *Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.* Et à cause de cette obligation de nature, *necessitate naturae*, on pourra parler d'une certaine obligation de justice: *quadam necessitate iustitiae* (ibid., a. 5).

Voilà qui est suffisant pour nous livrer le sens de ce dû naturel, et de cette justice naturelle. C'est le présupposé nécessaire à tout exercice de vertu, puisque tout acte humain qui serait contraire à cet ordre objectif à respecter est foncièrement défectueux¹; et si par sa notion même et le terme employé, il accuse nettement des traits de ressemblance avec la justice, il n'indique pas qu'il s'agisse de cette vertu au sens propre. Saint Thomas, en effet, nous dit qu'il est de droit naturel qu'un père nourrisse son fils *en tant que fils*: ... *ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri... uno modo secundum absolutam sui considerationem; sicut... parens ad filium, ut*

1. Voir plus haut, p. 14.

eum nutriat (q. 57, 3); et pourtant il ajoute presque immédiatement que si l'on considère les rapports d'un père à son fils *en tant que fils*, il ne saurait être question de justice au sens strict par défaut de stricte altérité (a. 4, ad 1, 2).

On peut donc conclure que ce dû naturel est la base nécessaire du devoir de l'aumône, mais qu'il ne préjuge en rien de l'obligation de justice au sens strict qui pourrait s'y ajouter. Aussi, faisant un pas de plus, nous affirmons :

II. — Ce dû naturel n'a rien à voir avec la justice commutative.

Puisqu'il y a parfaite altérité entre le riche et le pauvre, la stricte justice pourrait jouer, et même sous sa forme la plus rigoureuse, la justice commutative; mais le tout est d'abord de savoir de quel droit le riche possède et garde ce superflu qui manque aux pauvres, si tous deux sont égaux devant ce pouvoir général d'usage qui leur est naturel. N'est-ce pas là occuper le bien de l'autre? N'est-ce pas là à proprement parler une injustice?

A) Non, répond saint Thomas, parce que: 1° le droit de propriété privée relève du droit des gens: *dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum* (2^a 2^{ae}, 12, 2); 2° parce que le droit des gens est intimement lié au droit naturel, à l'ordre objectif des choses. Expliquons davantage.

1) S'étant prononcé pour la propriété privée, saint Thomas se devait d'en montrer la légitimité, et ne pouvait le faire qu'en la greffant vigoureusement sur le droit naturel ou en l'y confondant. Cette dernière hypothèse est immédiatement écartée. Contrairement à tous les théologiens de son temps, sauf saint Bonaventure, mais suivant la doctrine des décrétistes de l'époque

précédente, tels Étienne de Tournai et Sicard de Crémone, il ne veut entendre par droit naturel au sens strict (toujours pris objectivement) que le droit naturel selon la conception du juriste romain Ulpien: *ius naturae est quod natura omnia animalia docuit*, mais compris toutefois dans le sens d'une morale rationnelle, où l'on reconnaît à la raison la maîtrise sur toutes les tendances de l'homme. Ainsi l'objet du droit naturel au sens le plus serré est ce que la raison naturelle édicte au sujet des tendances communes à l'homme et à l'animal: *illa quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia* (in IV Sent. d. 33, q. 1, a. 1, ad 4) ¹. Mais il y a le droit *naturel spécifiquement humain*, le droit des gens, et c'est lui qui fournit la réponse.

Qu'est-ce d'abord que ce droit des gens? Puisque tel bien extérieur d'après sa nature n'a pas d'ordonnance particulière à *tel* homme, pour qu'il parvienne à être considéré comme bien propre, comme sien, il est nécessaire que l'homme se serve de son intelligence, et qu'envisageant une fin à atteindre (v. g. la prospérité de cet objet) il en vienne à cette conclusion spontanée qu'il faut avoir un droit de possession personnelle sur cet objet, par

1. Ce point a été magistralement élucidé par Dom Lottin, O. S. B. (ouv. cit., pp. 61-67). On peut ajouter d'autres textes qui le confirment, v. g. 1^a 2^{ae}, 106, 1, ad 2; 2^a 2^{ae}, 87, 1; q. 154, 2.

De plus, une récente étude vient de montrer que les notions du droit romain pénétraient doucement depuis quelque vingt ou trente ans dans la théologie scolastique, et provoquaient des réactions vigoureuses. Mlle M. Davy, étudiant une collection de sermons (Paris, B. N. lat. Nouv. acq. 38) prêchés aux élèves et maîtres de Paris par des maîtres dominicains et franciscains au cours de l'année scolaire 1230-1231, a relevé chez ces prédicateurs une opposition violente faite à la fois et à la philosophie d'Aristote et aux décrétistes, trop férus de droit romain. (*Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale. Études de philosophie médiévale*, 15, Paris, Vrin, 1931, p. 82-90).

exemple sur ce champ, cette maison¹. Mais qui dit propriété personnelle dit, pour autant, exclusion des autres; pour qu'un tel acte ne fasse de tort à personne, est requis de toute nécessité le consentement des autres hommes, une entente qui légitime l'exclusivité de cette possession propre. Voilà précisément les deux éléments qui constituent le droit des gens: d'une part une donnée première de la raison naturelle, de l'autre une acceptation spontanée. Le premier de ces éléments rapproche le droit des gens du droit naturel au sens strict, le second du droit positif². Mais pour saint Thomas le constituant principal demeure à ses yeux la nature raisonnable de l'homme, l'acte spécifiquement humain qui adapte la possession privée à une fin; et c'est pourquoi il affirmera de la propriété: *ex iure humano procedentem*. S'il dit expressément: *communitas rerum attribuitur iuri naturali... quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conditum, quod pertinet ad ius positivum* (q. 66, 2, ad 1), c'est qu'il veut tenir compte aussi du second

1. Nous présentons ici la propriété privée comme moyen, alors que saint Thomas (q. 57, 3), la présente comme un effet: « *aliquid quod ex ipso sequitur*. Ce n'est nullement trahir sa pensée, car chez lui la fin joue le rôle de principe, de cause par rapport aux moyens; ce que nous montre bien l'ad 2 où la servitude est dite *utile* pour celui qui a un maître plus sage que lui et qui peut l'aider; ou plus précisément l'ad 3^{um} de la question 95 (1^a 2^{ae}) où la *distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem vitae humanae*. Ce que résume bien le cardinal Tolet en ces quelques mots: « *quod natura dicitur ex finis alicuius suppositione necessarium* » (in 2^a 2^{ae}, q. 57, a. 3).

2. On peut donc à juste titre l'appeler un droit *mixte*, comme le font des sociologues éminents, v. g. le P. Vermeersch, S. J., *Principes de morale sociale*, p. 124 (Paris, Action Populaire, 1921).

Est-il besoin de remarquer que ce droit des gens est tout différent du droit international public, que nous désignons aujourd'hui par ce même terme?

élément de ce droit des gens, l'accord tacite et spontané conclu entre les hommes, puisqu'il a donné l'entente, l'accord comme une note distinctive du droit strictement positif:... *privato conducto*... *publico conducto* (q. 57, 2); c'est qu'il veut d'autre part éviter qu'on le confonde avec le droit naturel au sens strict. Il reste que c'est l'*humanum* qui l'emporte définitivement dans sa pensée¹.

2) Si donc ce droit des gens est plus voisin du droit naturel strict que du droit positif, il se rapproche d'autant de l'ordre naturel premier et immuable. Ce voisinage est de grande conséquence pour le droit de propriété. En effet, que produit cette convention tacite et spontanée des hommes? Un état de choses nouveau, un ordre de choses établi, un *ajustement objectif*, qui est un décalque immédiat de l'ordre primitif strictement naturel. Comme ce dernier n'apportait pas de mesure positive à laquelle il fallait s'ajuster, l'ajustement devait venir d'ailleurs. Et puisque, d'autre part, celui qu'a trouvé spontanément l'humanité n'est pas contraire à la direction première objective, c'est lui qui désormais règle, ajuste, c'est le *justum* (cf. q. 60, 5, ad 1). Voilà dorénavant la mesure *objective* à laquelle les particuliers devront s'ajuster, qu'ils devront considérer comme la base irréductible de leurs prestations mutuelles. Ainsi cet ordre objectif nouveau légitime le droit de propriété individuelle, le droit subjectif; on a le droit de posséder, de garder, d'utiliser à sa guise pour soi, et donc

1. Qu'on lise l'intéressante réponse à la troisième objection (q. 57, 3): jamais l'humanité n'a tenu d'assises générales pour décréter une telle convention! On fait appel à l'autorité de Gaius, et non plus d'Ulpien; et celui-là précisément ne reconnaissait que deux espèces de droit, le droit civil et le droit des gens, ce dernier étant le vrai droit naturel, contemporain des origines de l'humanité, soustrait à l'emprise de toute loi positive. Cf. Dom Lottin, *op. cit.*, p. 7.

d'exclure les autres, sans blesser la prétention de personne, puisque tout le monde a consenti. Il ne saurait être question d'injustice. Et qu'on remarque que dans cet ordre sont englobés et le riche et le pauvre, le faible et le puissant. En résumé, le droit subjectif de propriété s'appuie intimement sur le droit objectif strictement naturel, parce qu'il est fortement lié au régime de possession que la raison naturelle a trouvé pour assurer la poursuite de la fin de l'homme vivant en société, et ayant moralement besoin de cette indépendance sur l'objet possédé pour se développer et se parfaire physiquement et moralement.

Par ailleurs il n'y a pas lieu de distinguer ici nécessaire et superflu; tous les deux sont la matière du droit de propriété, comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut (ch. II) en expliquant avec saint Thomas la *potestas procurandi et dispensandi*, qui n'est autre que le droit de propriété individuelle. La propriété du superflu repose donc elle aussi sur ce fondement objectif que lui fournit le droit des gens, et toute obligation, qui peut s'y rattacher, doit en tenir compte. Si le superflu doit aller aux pauvres d'après sa destination naturelle, *ius naturae*, d'après sa nature de bien utile, ce ne peut être qu'en fonction de cet état de choses nouveau, que Dieu, tout en prévoyant les abus possibles, a sanctionné et où s'exerce sa providence envers les hommes, à qui il a donné la liberté de se servir de leurs facultés, de leurs membres et de leurs biens matériels; c'est en *passant par la propriété privée* intangible que le superflu doit suivre sa marche naturelle d'être utilisable. Aussi, quand saint Thomas enseigne que la surabondance des riches est due aux pauvres de droit naturel, il l'affirme *après et d'après* ce qu'il a dit quelques questions plus haut sur l'objectivité du droit des gens. Il veut faire simplement remarquer encore une fois que le droit n'absorbe pas

totalément les objets sur lesquels il s'exerce normalement, et que s'il confère l'inviolabilité quant au pouvoir de sollicitude paternelle et prudente sur ces biens, il laisse place pour l'activité d'autres vertus ¹, dont l'objet n'est pas directement une mesure extérieure, mais une rectitude intérieure, un état d'âme à créer et non pas un état de choses à respecter. N'est-ce pas, du reste, ce qu'avait nettement exposé Aristote à propos de cet *usus communis*, où se greffait un devoir ne s'adressant pas directement à l'objet possédé, mais à la volonté du possesseur ?

1. ALBERT LE GRAND, sans faire appel au droit des gens et aux conceptions romaines, en était arrivé exactement à la même conclusion. Pour lui, en effet, de même que dans l'ordre spéculatif nos connaissances ne dérivent pas d'un principe unique, ainsi dans l'ordre pratique: « les principes du droit naturel se diversifient d'après la nature des actes qu'il doit régler, l'état de ceux qui doivent les réaliser et les circonstances de temps et de lieu où ceux-ci peuvent se trouver ». Il en est ainsi pour la propriété; commune ou privée, elles relèvent toutes deux du droit naturel (spécifiquement humain, car Albert le Grand rejette toute autre acception): « *Vtrumque est de iure naturali... quia iam diximus quod principia iuris non sunt eadem. Vnde secundum statum in quo non est rapina nec usurpatio eius quod communi usu concessum est, dictauerunt conscientia et ratio nihil esse proprium, sed in commune unicuique dimittendum, sicut et in commune creatum est. Sed uariato statu et crescente malitia et rapina et rancore, utitur natura alio principio eius; uindicanda esse propria ad prouisionem suorum et pauperum; et ideo tunc non erit contra ius nature habere proprium, tamen tempore necessitatis communicandum...* » (Summa de Bono, texte de Bruxelles B. R. 603 (1655), reproduit dans Dom Lottin, *ouv. cit.*, p. 116; voir aussi pp. 41-50).

Avant lui le décrétiste HUGACCIO PERRARE (1188), après avoir exposé deux explications du *iure naturali omnia sunt communia*, indique sa préférence pour une troisième: « *Vel potius cum dicitur iure naturali omnia sunt communia, non excluditur proprium, nec dicitur commune contra proprium, sed his est sensus: iure naturali, id est, iudicio rationis approbante, omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda. Naturali enim ductu rationis approbamus nobis tantum necessaria retinere, reliqua proximis indigentibus debere distribuere* » (Summa, texte de Vat. lat. 2280, f. 1^r).

B) Si on oublie ce rôle fondamental du droit des gens dans la position de base de saint Thomas, on arrive à raisonner comme suit: le droit objectif fonde le droit subjectif, le droit naturel fonde le droit de propriété privée; puisque celui-là exige que le superflu soit donné aux pauvres, si cette destination naturelle et première est faussée par le riche, celui-ci perd par le fait même son droit de propriété sur celui-ci, « il n'en est plus le propriétaire, il ne conserve qu'un droit subjectif de gestion ¹ ». N'est-ce pas dire en d'autres termes que le *suum* du propriétaire cède la place et disparaît dès que la chose possédée est superflue, et que le droit de propriété est conditionnel et vaut pour autant qu'on en fait bon usage? Deux conclusions inadmissibles.

1) La première est expressément rejetée dans ce même article (q. 66) que nous étudions: *committitur arbitrio uniuscuiusque dis-*

1. On a là le résumé de toute l'argumentation du P. Spicq, O. P., dans son article « L'aumône: obligation de justice ou de charité » (*Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 257-8). L'auteur évite d'ailleurs les conclusions rigoureuses, auxquelles il aboutirait fatalement, en adoucissant au bon moment par des expressions vagues toute la rigidité des principes qu'il a posés. Qu'on en juge: « Tout propriétaire doit se considérer comme tenu en justice de subvenir aux misères de l'humanité dont il est membre. Ce sont, on le voit, ses richesses elles-mêmes qui, *d'une certaine manière*, sont soustraites à sa jouissance. Il en est le dépositaire et le garant, mais de soi elles sont communes, appartiennent, dans *une certaine mesure* également à tous et cette mesure est celle qui commence au delà du nécessaire de convenance du propriétaire. Celui-ci y ayant pourvu, les indigents en général ont droit au superflu, non qu'ils puissent le revendiquer en justice à tel riche, mais celui-ci n'en est plus le propriétaire. »

De toute évidence cette théorie amoindrie du droit de propriété est fermement inspirée de l'ouvrage du P. Horvath, O. P., paru en 1929, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. On connaît les appréciations diverses portées sur ce livre fortement pensé; les reproches n'ont pas manqué, et à bon droit (voir par ex. F. Hürth, S. J., dans *Scholastik*, t. V (1930), p. 417-418; R. P. Rohner, O. P., dans *Divus Thomas* (Fribourg), 1930, p. 60-61;

pensatio propriarum rerum; le propriétaire doit distribuer son superflu, mais en toute liberté d'exécution, et il agit en maître sur des choses qui lui sont propres; est donc exclue toute intervention d'autrui qui y porte atteinte, sauf le cas d'extrême nécessité¹. Rejetée également par toute la doctrine de l'article 1 et 2 de la même question, que nous avons commentée au long dans le chapitre précédent: communisme d'*usage* des biens possédés, lequel, dans le sens et à la suite d'Aristote, laisse intacte la *potestas procurandi et dispensandi*, le droit subjectif de propriété; communisme d'usage où s'exerce la libéralité et l'amitié. Tout communisme réel avait déjà été démontré incompatible avec l'exercice de telles vertus: *Similiter introducens communitatem pos-*

Dr Albert Mitterer, dans *Das neue Reich*, 1930, p. 379-381: « Was lehrt St. Thomas, was lehrt P. Horvath über das Eigentumsrecht ? »; O. Schilling, dans *Theologische Revue*, 1930, p. 66-68; Dom Lottin, O. S. B. *Bulletin de Th. anc. et méd.*, t. I (180-181).

Pour nous, il semble que le point fondamental de divergence entre saint Thomas et le P. Horvath réside dans ce divorce opéré entre le droit des gens et le droit naturel au sens strict. Le P. Horvath place avant tout et au-dessus de tout et indépendamment de tout un droit général d'usage, *ius utendi*, fondé sur l'ordre naturel des choses, le droit naturel; le droit des gens ne change pas cette situation qu'il appelle juridique; ce qui l'amène à soutenir qu'il y a injustice à garder le superflu, lequel est dû à la classe pauvre (p. 149).

Du reste, sa notion de superflu est intimement liée à son exégèse de la q. 66, a. 1 et 2. Selon lui, en ce passage saint Thomas connaît deux formes de possession: *das Eigentum (possessio per modum proprietatis)*, et *die Benützung (usus)*, qu'il interprète ainsi; *die sich bloss auf die Früchte des Dinges erstreckt, während dieses selbst unter der Verfügung und Verwaltung eines andern verbleibt...* » (ouv. cit. p. 56). Nous avons vu déjà que l'*usus* n'a pas ce sens amoindri (voir p. 130 et note 1).

1. Cajetan s'indigne (trop violemment, il est vrai) qu'on puisse croire le contraire: « *ut quidam somniare videntur...* »; « *Cave ergo a tali doctrina: quia falsa est* » (in 2^a 2^{ae}, q. 66, a. 7).

sessionum, aufert actum liberalitatis. Non enim poterit esse manifestum de aliquo an sit liberalis, nec aliquis poterit actum liberalitatis exercere, ex quo non habet proprias possessiones, in quarum usu consistit opus liberalitatis (in Pol. Lib. II, 1, 4). De fait, si le superflu du riche ne lui appartient plus, il ne saurait être question de libéralité, mais de la vertu qui a pour objet spécial une chose appartenant à autrui, au pauvre; et c'est la justice: ... *ius-ticia exhibet alteri quod est eius, sed liberalitas exhibet id quod suum est* (q. 117, 5). Conclusion enfin rejetée par ce que saint Thomas a toujours exigé pour qu'on fasse l'aumône licitement: qu'on soit possesseur véritable de ce que l'on donne, ou qu'au moins on agisse par délégation de celui qui en est le véritable propriétaire (q. 32, 8), car enfin l'aumône est un transfert volontaire de *dominium*, et donc le suppose. Du reste, si la courtisane peut sans injustice s'approprier ce qu'elle reçoit pour son péché (a. 7), à combien plus forte raison le riche peut-il garder licitement et sans injustice ce que le droit des gens lui a conféré licitement: *licitum est quod homo propria possideat* (q. 66, 2)! Tout ceci ne démontre-t-il pas suffisamment que dans l'ordre de providence, où sont actuellement englobés et le riche et le pauvre, le superflu est bien le *suum* du riche, qu'il a à lui un lien d'appartenance véritable; et c'est le cas de rappeler la célèbre formule juridique: *melior est conditio possidentis*.

2) Dire en second lieu que le droit de propriété est conditionné par l'usage qu'on en fait est radicalement opposé aux claires affirmations de saint Thomas¹. A propos des biens patrimoniaux

1. Si nous ne nous trompons pas, c'est bien ce que tient le P. Liberatore, S. J.: « Sotto la condizione che il superfluo si desse ai poveri, fu conferito da Dio il diritto di proprietà... » (*Principii di Economia politica*, Roma, Befani, 1889, p. 202). En tout cas, de telles expressions sont toujours dangereuses.

des clercs (Quod. VI, a. 12) — et la même doctrine est reprise pour le cas particulier des évêques (2^a 2^{ae}, 185, 7) — il distingue nettement l'un et l'autre, l'objet de la possession: *quantum ad conditionem ipsius rei*, et la manière de s'en servir, l'usage: *ex... modo utendi*. Pour celui-là, il ne saurait y avoir de péché de la part du clerc, ces biens lui appartenant véritablement: ... *potest re sua uti ut vult; et ex hac parte non accidit peccatum*; quant à celle-ci, au contraire, elle peut être l'occasion de fautes ou par excès *dum scilicet inutiliter consumit bona propria*, ou par défaut, *in quantum scilicet non erogat in ea in quae oportet*.

La doctrine s'éclaire encore davantage si l'on considère les biens ecclésiastiques, dont le clerc n'est que l'administrateur. Parmi ceux-ci, d'après les saints canons, quelques-uns sont principalement destinés au soulagement des pauvres, tels les *bona hospitalium et aliorum huiusmodi*; d'autres aux ministres du culte eux-mêmes, tels les prébendes. Ici donc il peut y avoir deux fautes de la part du clerc: l'une à cause de l'objet possédé, *conditio ipsius rei*, s'il s'approprie cette première sorte de biens ecclésiastiques en les faisant servir uniquement à ses besoins personnels; l'autre qui vient de l'abus, du mauvais usage de cette seconde espèce de biens qu'il peut s'approprier. Mais sont-elles de même espèce?

In primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipsa rerum conditione, dum aliquis in suos usus assumit *quod est alterius*; et ideo tenetur ad restitutionem tanquam defraudator rei alienae. In secundis vero bonis non committitur peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est; unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam peragendam (ad 3^{um}).

Donc un péché contre la stricte justice d'une part, de l'autre rien de tel. Or, précisément, ce dernier cas est celui de tout propriétaire, de tout riche, qu'il soit clerc ou non. On peut conclure en

changeant les paroles de l'objection: tout propriétaire qui consume inutilement ses biens ou qui les garde inutilement (les deux sont corrélatifs), commet un abus, mais un abus qui laisse intacts la possession et le droit qu'elle représente, parce qu'on n'usurpe en aucune façon le bien d'un autre.

D'ailleurs ce mauvais usage par défaut, celui qui nous occupe, ne s'appelle-t-il pas de son vrai nom l'avarice? Est-il essentiellement opposé à la justice? Si l'on se contente de lire la question 13 du *De Malo*, où il est traité pour la première fois *ex professo* de ce vice capital, on reste assez embarrassé. Saint Thomas distingue bien l'avarice synonyme d'injustice, et l'avarice synonyme de défaut de libéralité (a. 1, a. 2), la première consistant à retenir *aliena contra debitum iustitiae*, la seconde étant un *defectus circa emissiones pecuniarum, et quaedam superfluitas circa acquisitionem et retentionem earum in superfluo amore pecuniae*; et le Docteur Angélique nous dit que plusieurs, tel Aristote, n'emploient que le premier sens indiqué. Il distingue également pour la gravité de ce vice, le fait d'amasser du superflu *contre* la justice, *contra iustitiam*, ce qui est toujours grave, et le simple fait d'en avoir et de le garder sans qu'il y ait rien contre cette vertu, *etsi non sit contra iustitiam*; ce qui n'est pas de soi péché grave, à moins qu'on n'y mette sa fin dernière (a. 2, ad 3 contra). Mais il n'est nullement clair qu'il s'agisse partout de la stricte justice commutative¹, et surtout la nature spécifique de l'avarice reste assez imprécise.

Il faut ouvrir la Somme pour lever l'incertitude. Ici la position est nette. Saint Thomas, rejetant au second plan le sens du

1. Nous en verrons une preuve plus loin, quand nous parlerons du texte difficile de l'art. 2, ad 4: « *Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare...* ».

Philosophe, parce qu'il est accidentel et extrinsèque¹, affirme que l'avarice est essentiellement opposée à la libéralité, et non à la justice. En effet, la libéralité est par essence la vertu chargée de garder le juste milieu dans l'usage des biens de ce monde (q. 117, 3, ad 3), en subordonnant les passions², en détachant l'âme des choses temporelles (q. 117, 3 ad 3); l'avarice est l'un des deux vices contraires à cette mesure de la raison: *puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena* (q. 118, 3). Par là elle s'oppose à la prodigalité, qui elle reste en deçà de la mesure rationnelle. Or, ceci serait impossible, si l'avarice s'opposait essentiellement à la justice, parce que celle-ci n'est pas un milieu entre deux malices (*De Malo*, q. 13, 1, ad 4), mais un équilibre extérieur. Enfin la libéralité elle-même n'est pas une partie subjective de la justice, mais une partie potentielle, une vertu annexe (q. 117, 5). Il reste donc que si l'avarice, abus dans l'usage des biens matériels, s'accompagne souvent d'une injustice véritable, d'un déséquilibre extérieur, c'est par voie de conséquence, par suite d'un déséquilibre intérieur, d'un désordre des passions qu'elle suppose essentiellement. C'est dans cette pleine lumière que saint Thomas remet au point une objection esquissée au *De Malo* (q. 13, 2,

1. Nous ne pouvons accepter sur ce point l'exégèse du P. Horvath, qui ne tient nullement compte de la différence entre les données fermes de la Somme et celles du *De Malo* ou du Commentaire sur l'Éthique d'Aristote: « *Et hätte hier das erlösende Wort aussprechen und erklären Können: Die verkehrte Wirtschaftsgesinnung ist eine Sünde gegen die Nächstenliebe. Er tat aber nicht und hielt an jener Lehre fest, die er in seinen Kommentaren zur Aristotelischen Ethik verknüdet hat: die avaritia, die verdorbene Wirtschaftsgesinnung, ist eine Sünde gegen die Gerechtigkeit, deren alle drei Arten durch sie verletzt werden können und tatsächlich verletzt werden* » (ouv. cit., p. 72).

2. Voir le début du troisième chapitre de notre première partie.

obj. 2) et à laquelle il avait répondu qu'elle procédait de l'avarice entendue au sens d'injustice. Il ne souffle mot ici de la raison apportée alors: *reservat enim aliqua quae possunt cedere in utilitatem proximorum*; c'était un point de vue secondaire. Il revient à l'aspect fondamental: ... *aliquis inordinate retineat sua*, désordre intérieur, cause et principe d'une possession par là même désordonnée, qui exclut la communication des biens, ce communisme d'usage rappelé précisément à propos de la même objection lorsqu'il a expliqué le devoir de l'aumône (q. 32, 5, obj. 2). Et c'est exactement ce point de vue central qu'il reprend, quand, à propos du devoir des Évêques en matière de bienfaisance, il indique les abus opposés: ils proviennent tous d'un désordre intérieur des affections: *Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant quam oporteat, vel aliis etiam non subveniant...* (2^a 2^{ae}, 185, 7).

C) Puisque rien jusqu'ici ne démontre que le superflu n'est pas le *suum* du riche, le dû naturel, dont il est grevé, n'a rien à voir avec la justice commutative. En effet, *in tantum autem ad justitiam voluntaria translatio pertinet in quantum est ibi aliquid de ratione debiti* (q. 61, 3); toute appartenence à un tiers étant éliminée par ce que nous avons dit, personne ne peut réclamer le superflu comme sien, comme lui étant dû: *illud quod alteri non debetur, non est, proprie loquendo, eius* (q. 62, 1, ad 1). Il faut en rester décidément au fameux texte de saint Basile: *Est panis famelici quem tu detines*, mais le prendre en son entier comme saint Thomas. Il est vrai que le saint Docteur l'a morcelé pour les besoins de la doctrine à illustrer, mais il sait au bon moment en détacher le sens plein. Il se sert de la première partie à propos de l'*usus* qui doit être commun (q. 66, a. 7) pour montrer que le superflu ne doit pas être accaparé par le riche; mais il complète

le texte immédiatement, lorsqu'il s'agit de juger l'accaparement indiscret réalisé et les problèmes moraux qu'il pose: *peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat*. Unde *Basiliius ibidem dicit: Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur* (q. 66, 2, ad 2). Nous sommes loin d'un titre à la possession du superflu chez le pauvre! Sa situation est pour lui une source de mérites. Également pour le riche, et on le rappelle au traité de la libéralité: *superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonae dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt* (q. 117, 1, ad 1). Et le terme de *dispensatio* est évocateur: il caractérise la légitime possession et ses devoirs; c'est le terme spécifique, si l'on peut dire, du premier temps de l'aumône: obligation rigoureuse de donner, mais dont l'accomplissement est laissé à la discrétion du possesseur. C'est là le sens de toute la tradition patristique et théologique, fortement accusé par Albert le Grand, qui avait repoussé toute analogie entre le superflu qu'on garde inutilement et un bien mal acquis ou injustement retenu¹. Est-il besoin d'ajouter que ce dû naturel n'a rien à voir avec la justice distributive, le riche et le pauvre comme tels étant dans le rapport de particulier à particulier?

III. — Ce dû naturel relève de la justice légale.

Le terme de justice légale ne se rencontre chez aucun des théologiens qui ont immédiatement précédé saint Thomas, sauf chez Albert le Grand². Le saint Docteur lui accorde l'hospitalité, quitte à modifier le concept qu'il représentait chez Aristote,

1. Voir p. 108.

2. *In V Lib. Ethicorum*, Tr. 1, cap. 3 (Opera omnia, Vivès, t. VII, p. 335).

afin de l'adapter aux horizons nouveaux d'une philosophie chrétienne. De fait le concept thomiste de justice légale est nuancé et complexe; il inclut nettement deux aspects qui sont de primordiale importance, surtout pour la doctrine de l'aumône.

A) *Premier sens*: Chez Aristote le concept de justice est profondément lié à celui d'obéissance à la loi, tout comme son *Éthique* à sa *Politique*. Ce qui est juste est avant tout ce qui est *conforme à la loi*; ce qui est égal est un sens voisin, mais déjà plus spécial¹. Cette manière de concevoir s'explique en partie par l'origine du mot *δίκαιος*² et en partie par certains éléments dominants de la morale aristotélicienne, où, toute législation ayant pour but de faire pratiquer la vertu aux citoyens pour la félicité commune³, obéir à la loi est faire acte de vertu et acte de justice⁴. Mais y a-t-il là deux vertus distinctes? Faut-il admettre une justice

1. *Ethica Nicomachea*, E. 3, 1129^a, 33 sq. Ce que saint Thomas commente: « *haec enim illegalitas secundum quam dicitur aliquis illegalis, quae etiam est inaequalitas, in quantum homo non adaequatur regulae legis, continet universaliter omnem injustitiam, et est quoddam commune respectu omnis injustitiae,...* » (in V *Ethicorum*, lect. 1, sub finem).

2. Voir Paul Shorey, article « Righteousness (Greek and Roman) », dans *Encyclopedia of Religion and Ethics* edited by James Hastings, Vol. 10, pp. 800-805.

3. *Ethica Nicomachea*, B. 1, 1103^a, 31 sq.; E. 3, 1129^b, 11 sq. etc. Cf. in II *Sent. d.* 44, q. 2, a. 1, ad 6; 1^a 2^{ae}, 92, 1.

4. « Aristotle thinks that the law should control the whole rank of human life and enforce, not indeed morality, since it cannot secure that men shall act « for the sake of the noble », but the actions appropriate to all the virtues; if the law of a particular state does this only partially, that is because it is only a rough and ready adumbration of what law should be. Justice in this sense, that of obedience to law, is thus co-extensive with virtue, but the terms are not identical in meaning; the term justice refers to the social character which is implied in all moral virtue, but to which the term virtue does not call attention » (W. D. Ross, *Aristotle*, p. 209, London, Methuen, 1923).

spéciale? Ce n'est pas l'avis du Philosophe: la justice légale, ce sont toutes les vertus elles-mêmes considérées dans leur rapport avec le bien commun; il n'y a en conséquence qu'une distinction de raison¹. Saint Thomas, au contraire, y met une distinction réelle, parce que les objets différencient les actes et les *habitus*; or le bien commun est l'objet propre et formel d'un acte posé en vue de ce bien commun; il y a donc lieu de conclure à l'existence d'une vertu spéciale répondant à cet objet spécial:

Actus enim idem subjecto producitur a justitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari; tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio objecti *etiam in materia generali*, oportet esse specialem habitum, inde est quod ipsa justitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit bonum commune » (in V Ethicorum, lec. 2, sub finem).

Voilà la justice légale nettement dégagée; c'est une vertu distincte de toute autre par son objet formel, le bien commun, mais qui n'a cependant pas de matière spéciale, puisque ce sont les actes de toute vertu qui peuvent être faits en vue du bien commun (2^a 2^{ae}, 58, 6). Si donc on parle de justice *générale*, ce ne peut être dans le sens que la vertu de justice légale se confond essentiellement avec tout acte de vertu, au point de l'englober dans sa définition, comme le concept d'animal inclut l'homme et le cheval, mais parce que, en plus d'avoir un objet matériel général et un objet formel qu'on peut appeler aussi général, elle a *un rôle général*, quelque peu semblable à celui d'une cause universelle vis-à-vis de ses effets: celui d'impérer, d'ordonner à sa fin à elle les actes des autres vertus, sans rien changer cependant à la valeur spécifique de chacune d'elles. Ce rôle important fixe pour saint Thomas la notion de justice légale: elle est spéciale par son

1. *Ethica Nicomachea*, E. 3, 1130^a, 10-13.

essence et générale par son influence, son *imperium* ¹; ce rôle enfin nous permettra de juger tel acte de vertu appelé acte de justice légale: il faudra vérifier s'il l'est par essence ou par participation, car la vertu spéciale impérée peut prendre le nom de la vertu qui impère, comme on peut parler de sacrifice au sens propre ou au sens participé, selon la remarque déjà faite: *quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius* (2^a 2^{ae}, 85, 3; 1^a 2^{ae}, 18, 6 et 7).

Cette ordonnance au bien commun établie par la loi implique une relation de dépendance, d'exigence, et nous savons qu'il existe par le fait même un dû, une prestation qui s'impose, un *debitum* (1^a, 21, 1, ad 3); mais il est nécessaire de le caractériser fortement, car s'il est inhérent au concept de justice, il est capable d'analogies plus ou moins réussies. On l'appellera le dû légal, *debitum legale*, par opposition au dû moral ², non pas que ce terme de « dû légal » réponde uniquement à la justice légale spécifiquement telle par opposition à la justice distributive et commutative ³, mais parce que le mot « légal » rappelle mieux que

1. S'il dit à l'article 6 de la question 58: « *Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus* », c'est un adieu amical, comme en témoigne l'ad 4^{um} et le début de l'article suivant.

2. Voir v. g. 2^a 2^{ae}, 31, 3, ad 3; q. 70; q. 109, 3; q. 114, 2; q. 118, 3, ad 2; in III Sent. d. XXXIII, q. 3, a. 4, sol. 1; in IV Sent. d. XV, q. 2, a. 5, sol. 1.

3. De fait saint Thomas s'en sert pour signifier un strict devoir de justice commutative: « *Ad secundum dicendum quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat nec retineat alienum* » (q. 118, 3, ad 2). Et c'est juste, puisque dans ce cas se vérifie cette rigueur d'obligation dans une équation parfaite, une égalité mathématique. C'est là une application de ce dû légal, mais non la seule.

tout autre ce caractère de *rigoureuse nécessité, de prestation obligatoire*, qui est le propre de toute loi promulguée, et le distingue ainsi nettement d'un simple devoir de convenance ou d'honnêteté¹.

Or, l'aumône du superflu est un dû de cette sorte: *ex debito legali* (2^a 2^{ae}, 118, 4, ad 2). Il y a donc là un premier sens à retenir: *l'aumône du superflu est susceptible d'être ordonnée au bien commun, puisque le législateur peut intervenir pour réaliser cette ordonnance. Et s'il intervient, il y aura alors, mais alors seulement, une obligation rigoureuse*, il y aura un dû légal dans toute sa force, exigeant un acte correspondant de justice légale au sens spécifique: *Justitia enim legalis respicit praeceptum legis et actus virtutum qui lege ordinantur, secundum quod sunt ad alterum, sicut Philosophus in 5 Eth. (cap. 1) dicit: id est secundum quod ad bonum civitatis, quae legibus regitur, actus virtutum lege praeceptorum ordinantur* (in II Sent. q. 2, a. 1, sol. 1, ad 5^{um}). Cette dernière affirmation se passe de plus ample commentaire²; revenons à la première.

1. Au début de son enseignement saint Thomas n'avait pas employé le mot, mais expliqué la chose avec clarté, quand il avait essayé une première classification des vertus ayant quelque rapport avec la justice: « *Sunt autem quaedam virtutes quibus redditur alteri quod debetur ex necessitate legis... Quaedam vero sunt quibus redditur alteri quod debetur non ex necessitate legis, sed quadam honestate* » (in III Sent. d. 33, q. 3, a. 4, sol. 1).

C'est cette rigueur de prestation qu'accuse bien Jean de Saint-Thomas: « *Unde propria et rigorosa justitia est, quae debitum rigorosum et proprium respicit, et aequalitatem facit, quod debitum rigorosum vocari etiam solet debitum legale, quia est illud quod lege, vel adaequatione ipsa rei statutum et debitum est* » (*Cursus theol.*, t. III, d. 6, a. 3 (Vivès, p. 521).

N'est-ce pas le « *de rigore seu de necessitate iustitiae* » d'Alexandre de Halès (Voir plus haut, p. 100) ?

2. On peut se reporter aux explications du P. Vermeersch, S. J., dans *Quaestiones de Justitia*, Bruges, Beyaert 1901, p. 39 sq.; ou encore à l'exposé plus net des « Principes de morale sociale », *Action Populaire*, 1921, p. 35 sq. C'est là le commentaire exact de ce texte des Sentences et des q. 58 et 69

Toute vertu peut être impérée par la justice légale et donc en un sens vrai fournir matière à cette même justice, puisque les actes de toute vertu sont susceptibles d'être ordonnés au bien commun; mais tous les actes de vertu ne le sont pas, sauf ceux qui peuvent directement servir le bien général, ou indirectement au moins en contribuant à la paix et à la concorde entre les citoyens (1^a 2^{ae}, 96, 3). Or, qui ne voit que l'aumône du superflu est de sa nature destinée au bien général? Saint Thomas ne l'a-t-il pas assez montré? C'est un don et par là essentiellement *ad alterum*; mais c'est le don d'une chose utile aux autres, parce qu'inemployé et inutile à soi et aux siens. Ainsi par sa matière même il dit ordonnance primitive à la communauté; les biens de ce monde, en effet, à cause de leur destination providentielle, possèdent une tendance foncière et primordiale au bien commun, puisqu'ils doivent servir à l'homme vivant naturellement en société. C'est pourquoi saint Thomas a pu affirmer l'existence d'un dû *naturel* comme substrat inéluctable de tout superflu: le bien possédé et inemployé pour soi et les siens, dans le milieu social où l'on est, doit suivre sa marche naturelle et normale vers la société. Et précisément c'est sur cette justice naturelle, cette ordonnance première que viendra se greffer le dû légal, l'obligation rigoureuse. Celui donc qui fait l'aumône pose un acte qui, *considéré matériellement*, est au premier chef capable de recevoir une *direction formelle* vers le bien commun, grâce à l'impulsion *nécessaire* de l'autorité qui a juridiction.

Nous disons nécessaire, et à dessein. En effet, cette ordonnance foncière du superflu est canalisée par le droit de propriété;

de la II^a II^{ae}, spécialement de cette dernière à l'article 2: « *Borum sub ratione debiti proprie pertinet ad iustitiam, ad legalem quidem si debitum accipitur in ordine ad legem divinam vel humanam* ».

et ainsi, de même que nul particulier n'a le droit de réclamer une part de ce superflu comme son dû, de même la société ou plus exactement la classe pauvre n'a pas non plus de droit sur lui, sous prétexte qu'il est inemployé et qu'il doit poursuivre sa route naturelle. Nous parlons ici d'un droit strict, actuel de la classe indigente, d'une prétention actuelle, déterminée, obligeant à la prestation correspondante sans qu'il soit besoin d'aucune intervention d'un tiers. Ceci est inadmissible après les explications nettes de saint Thomas sur le droit de propriété, et les principes qui régissent le devoir de justice légale; tant que l'autorité compétente, qui a charge du bien commun, n'a pas légiféré, et donc ordonné positivement et d'une manière déterminée tel acte de vertu, il ne saurait être question d'un *dû strict*, et donc d'un droit rigoureux et actuel. Et tout comme le dû naturel, dont nous avons parlé, n'entraînait pas avec lui de droit strict, quand il s'agissait d'un particulier, de même quand il s'agit d'une catégorie de particuliers: la *dispensatio propriarum rerum* ne subit aucune atténuation, hors le cas d'extrême nécessité (2^a 2^{ae}, 66, 7¹; elle demeure un acte de libéralité où l'on ne peut parler que

1. On peut entendre de différentes façons le commentaire de Cajetan (in 2^a 2^{ae}, q. 118, a. 4). Il a des expressions qui semblent indiquer que la classe pauvre a un droit réel au superflu; le P. Horvath, O. P. (*Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, p. 181, 182, note) s'en sert pour voir un dû juridique dans l'aumône ou superflu. D'autre part, comme Cajetan envisage nettement l'intervention de l'autorité comme une *punitio* dans ce cas: « *tanquam auferendo dispensationem ditiarum commissam diviti ab ipso indigno* », et qu'il a toujours si hautement revendiqué l'autonomie du rôle de dispensateur confié au riche (in 2^a, 2^{ae}, q. 66, a. 7), nous croyons qu'il faut lire là le fond de sa pensée et interpréter le reste en conséquence. Sinon, on doit dire qu'il a forcé le sens des textes de saint Thomas.

Après ce que nous venons d'expliquer sur le dû légal, on voit l'erreur manifeste du P. Horvath, O. P., quand il propose comme remède aux abus

d'un *dû moral*, lequel, s'il donne lieu à des relations juridiques (et c'est par là qu'il a quelque ressemblance avec la justice), n'en renferme aucune essentiellement ¹.

Mais on peut admettre une sorte de droit initial, inachevé ², précisément à cause du superflu, qui de sa nature indique une destination ultérieure et donc une fin à atteindre; mais cette fin particulière et concrète reste pourtant indéterminée quant à son point d'application, puisque le superflu est approprié comme le nécessaire et que le possesseur a plein droit de lever lui-même l'indétermination, en distribuant son superflu, quand il veut et à qui il veut et comme il veut, réalisant par là son vrai rôle de

de la propriété, après avoir exclu toute intervention de l'État capitaliste moderne, ennemi des classes pauvres, que les intéressés eux-mêmes s'organisent pour constituer un tribunal chargé de juger les manquements à la fonction sociale de la propriété: « ... *muss sich die Gesellschaft selbst organisieren und für die überstaatlichen, ja übergesellschaftlichen Rechte ihrer Mitmenschen eintreten. Lässt jedes andere Forum die naturrechtswidrigen Handlungen der Reichen unbraft, so muss eben die Gesellschaft sich zusammen tun, um als Organ und strafende Hand des Naturrechtes auftreten zu können* » (p. 149). Le révérend Père ne semble pas toutefois avoir grande confiance en ce moyen, puisqu'il ajoute presque immédiatement: « *Mag nun ein solches positives Forum geschaffen werden können oder nicht, das oberste Forum Gottes und des Gewissens bleibt unter allen Umständen...* ». C'est par là qu'il fallait commencer!

1. Le P. Delos, O. P., a marqué avec bonheur les affinités et les oppositions de ce dû moral avec le dû légal, v. g.: « Si l'on examine de près les divers cas de dû moral étudiés par saint Thomas, il semble que tous présentent ce trait uniforme: l'objet de la dette et du droit n'apparaît avec sa raison de dû, que si l'on présuppose un *certain état d'âme, certaines dispositions* ou certains actes antérieurs, qui, eux, relèvent bien de la morale, mais non point de la vertu de justice » (Appendice II, Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, La Justice I, éd. Revue des Jeunes, p. 239).

2. Ainsi le P. Vermeersch, S. J., dans « Crise sociale et théories réformatrices », *Dossiers de l'A. P.*, 1930, p. 937.

dispensateur à lui confié par Dieu. S'il ne se prête pas à ce dynamisme du superflu, l'autorité compétente chargée du bien commun pourra lever elle-même l'indétermination naturelle, d'abord à cause précisément de ce droit initial, et aussi à cause de ce qu'on pourrait appeler en langage moderne un *fait juridique*, la situation précaire de toute une classe de gens, causée par le déséquilibre qu'a provoqué l'accaparement des biens. En effet, le chef de la société, et lui seul (ou son représentant le juge, mais *post factum*), étant chargé de veiller aux intérêts de la communauté, peut se prévaloir de ce rôle et exiger la distribution du superflu, s'il juge que l'attachement de certains particuliers à leurs richesses porte préjudice au bien-être de l'ensemble; et en ce sens il achève ce qui était inachevé, il actualise et détermine concrètement le communisme d'usage: *Quomodo autem usus proprietarum rerum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris* (In Pol. II, 1, 4).

B) Deuxième sens: Le concept de justice légale comporte chez saint Thomas une autre note essentielle qu'on pourrait appeler chrétienne, bien que puisée à la même source aristotélicienne. La notion de bien commun, objet formel de la justice légale, entraîne la notion de communauté, de société. Or, pour un croyant il n'y a pas seulement la société terrestre, civile; il existe une autre communauté supra-sensible, invisible mais réelle, dont le chef est Dieu même. A la différence des législateurs répond la différence des préceptes, des lois, selon le bien commun propre à la société qu'ils dirigent.

Lex enim humana ordinatur ad communitatem, quae est hominum ad invicem... Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae

homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata (1^a 2^{ae}, 100, 2).

Et ceci précisément par les actes de toute vertu, surtout des vertus morales. La loi divine pourra donc régir les actes de toute vertu avec cette différence que les uns seront de conseil, et les autres, sans lesquels l'ordre de la vertu ne peut être sauf, seront obligatoires. Nous aurons ainsi un devoir de justice légale, quand il y aura un commandement divin.

Voilà un second sens à ne pas oublier, un plus vaste champ d'action pour cette justice légale. Il avait été légèrement esquissé à la première partie de la Somme (q. 21, 2, ad 2), et si l'on n'y fait pas la moindre allusion quand on explique le concept de justice légale (2^a 2^{ae}, 58), il est explicitement proposé à la question 79: *Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum...* (a. 1); *Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum* (a. 3). C'est dans cet horizon agrandi que doit s'entendre le *dû légal: ad cuius solutionem lex cogit* (q. 114, 2): c'est un *debitum praecepti* auquel s'oppose formellement la transgression ou l'omission, selon que le précepte est positif ou négatif: *Sicut enim ad propriam rationem iustitiae legalis pertinet attendere debitum praecepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet contemptum praecepti* (q. 79, 2). On voit que ce second sens est intimement lié au premier par la notion de loi positive, inséparable elle-même de la notion de bien commun, mais qu'il glisse nettement jusqu'à devenir à peu près synonyme d'obéis-

sance¹, puisqu'il ne considère plus *directement* que la *volonté du législateur* manifestée par la loi, et non la cause finale de cette dernière, le bien commun.

Or, l'aumône du superflu est précisément un précepte positif, un précepte divin. Dieu a parlé clairement: *Quod superest, date eleemosynam* (*De Malo*, q. 13, a. 2, ad 4; 2^a 2^{ae}, 32, 5)². En obéissant à ce commandement on s'acquitte d'un *dû légal*, au moins matériellement toujours, puisque *iustitia legalis est omnis virtus subiecto et quasi materialiter* (q. 79, 2, ad 1).

Maintenant nous avons toute la lumière requise pour comprendre l'explication du fameux texte de saint Basile, apportée une première fois au *De Malo*, reprise et complétée dans la Somme.

1. Nous disons « à peu près synonyme ». En effet, la justice légale et l'obéissance ont un objet *formel* « *quod* » identique: le précepte impérieux (considérer l'équivalence des formules employées par saint Thomas aux quest. 79, 104, 105; et notamment à propos de la définition du péché mortel par Ambroise: q. 79, 2, ad 1 vs 105, 1, in corp.); mais leur objet *formel* « *quo* » est différent: pour la justice légale, c'est le précepte en tant qu'expression de la volonté d'un *législateur* (au sens formel, celui qui a charge du bien commun); pour l'obéissance, c'est le précepte en tant qu'expression de la volonté d'un *supérieur*, d'un père (q. 102, 1), de quelqu'un dont il faut reconnaître la *dignité et l'excellence*, non seulement d'une manière théorique mais aussi d'une manière concrète, en faisant sa volonté; c'est par là que l'obéissance est une partie de l'*observantia* (q. 103), laquelle voisine la piété (q. 102, 1). On peut se reporter aussi à l'explication nette de saint Thomas au commentaire sur les Sentences (in II Sent. d. 44, q. 2, a. 1, ad 5).

2. Nous avons vu que pour saint Thomas le texte est probant. Voir p. 33. Qu'on en juge une dernière fois: « *Ad quartum dicendum quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiae vero decimae, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi: secundum illud Luc. XI: Quod superest, date eleemosynam...* » (2^a 2^{ae}, 87, 1, ad. 4).

Le sens qui prime est celui d'une *obligation rigoureuse* par suite d'un *précepté divin positif*. En effet, c'est dans ce cadre qu'à l'un et l'autre endroit est présentée la difficulté: il n'est pas du tout question de savoir quelle est la nature de l'avarice, mais quelle est *sa malice*, autrement dit son espèce théologique et non son espèce morale: *Utrum avaritia sit peccatum mortale (De Malo)*; *Utrum avaritia semper sit peccatum mortale (Somme)*. Voyons la teneur des deux objections en les mettant en regard l'une de l'autre:

Praeterea. Illud quod contrariatur iustitiae, videtur esse peccatum mortale, eo quod iustitia habet *rationem debiti quod cadit sub praecepto*. Sed avaritia contrariatur iustitiae: reservat enim aliqua quae possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicit enim Basilius... Ergo avaritia est *peccatum mortale*. (*De Malo*, q. 13, 2, obj. 2).

Praeterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilius: Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri est *peccatum mortale*; quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis alia avaritia est peccatum mortale. (2^a 2^{ae}, 118, 4, obj. 2).

En résumé, ici péché grave *parce qu'il y a un précepté*, là, parce que c'est une offense à la *charité*, qui est *le plus grand des préceptes*. La différence n'est que de surface et s'explique par le primat de la vertu théologique de charité, que saint Thomas a si fortement mis en relief dans sa synthèse de la Somme¹. Considérons le dessein des deux solutions:

1. Voir plus haut p. 17.

... Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis *tenetur* bona sua pauperibus erogare, *puta cum* ei superfluum sit, *secundum* illud Luc, XI, 41, Quod superest, date eleemosynam: et talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut Glossa ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quod Basilius loquitur de illo casu in quo aliquis *tenetur* ex *debito legali* bona sua pauperibus erogare vel propter periculum necessitatis vel etiam propter superfluitatem habitum.

On ne peut nier qu'elles répondent directement à la question posée: quant au texte de Basile, il faut l'entendre d'une *obligation grave*, que l'on rappelle dans la première solution par le mot *tenetur*, justifié lui-même par la parole de l'Écriture. La deuxième réponse, explicitant cette obligation, la qualifie de *dû légal*, qui porte non plus seulement sur le cas du superflu, mais encore sur celui de l'extrême nécessité; ce qui montre bien le sens formel de ce dû légal: il peut s'appliquer à deux cas très différents de leur nature, mais qui relèvent tous deux d'un devoir rigoureux en vertu de deux préceptes divins¹, exposés déjà à propos de l'aumône; il manifeste nettement ici ce qui le distingue du *dû moral*².

Nous avons maintenant le sens fort et plein de ce dû légal qu'est l'aumône du superflu. Celui-ci étant destiné par sa nature

1. Pour saint Thomas il n'y a de faute grave, de péché au sens propre, que si l'on agit *contra praeceptum*. Dans ce cas il y a strictement désobéissance, injustice légale: 2^a 2^{ae}, q. 105, ad 1.

2. Sylvius tente d'expliquer ainsi cet *ex debito legali*: « ... *ratio esse potest, quia volebat significare, quod in illis casibus sit verum et proprie dictum debitum, etiam sub reatu peccati mortalis: debitum vero morale aliquando non significat strictam obligationem, sed tantum decentiam et honestatem, ut q. 114, art. 4, et q. 115, 5, quo modo liberalitas attendit debitum. Volebat autem significare, quod in illis casibus, de quibus loquitur, longe majus sit debitum faciendi eleemosynam quam sit illud, quod attendit liberalitas, quodque solum est ex honestate et decentia* » (*Fr. Sylvi commentarii in 2^a 2^{ae}, q. 32, a. 6, quaeritur III, Venetiis, 1726, t. III, p. 154*).

à servir à tous, étant un dû naturel, offre spontanément prise à l'ordonnance impérieuse d'un législateur, soit humain soit divin ¹. Mais après ce que nous savons sur le rôle prédominant de la charité, nous voyons qu'il faut mettre l'accent plutôt sur ce second aspect du dû légal, le *précepte divin*, dont en somme toute législation humaine ne sera en cette matière de bienfaisance qu'une détermination plus concrète et plus spéciale. Il ne faut pas se dissimuler que malgré les apports aristotéliens évidents, venant vivifier la tradition théologique, la conception de saint Thomas en matière de justice légale retourne doucement et sans crier gare à cette même tradition: chez celle-ci, en effet, nous l'avons noté, dominait la notion de justice générale, synonyme d'observance de la loi divine, synonyme de dû à Dieu ².

§ 2. — LE CAS DE L'EXTRÊME NÉCESSITÉ

Ici nous trouvons un cas-limite d'analyse assez délicate. Plusieurs grands scolastiques postérieurs à saint Thomas ont pensé qu'il était *plutôt d'avis* qu'il y a ici pour le riche une obligation de stricte justice commutative ³. Comme le docteur angélique ne s'est prononcé nulle part d'une manière explicite et qui lève tout doute, on ne peut lui attribuer cette doctrine que si

1. Quand dans la première partie de ce travail, nous avons dit que le superflu obligeait *en tant que superflu*, nous n'entendions pas évidemment donner la *raison dernière* de cette obligation, mais marquer nettement une détermination d'obligation, distincte de toute autre par son *objet spécial*, par son *motif prochain*, si l'on veut.

2. Voir plus haut, p. 109.

3. Ainsi v. g. DE LUGO, *De iustitia et iure*, d. XVI, s. VII, n. 142; SANCHEZ, *Opus. mor. Lib. I, c. V, dub. 5, 59*; VASQUEZ, *Opus. de Eleemosyna*, c. I, dub. IV.

CAJETAN, d'après sa manière de s'exprimer, semble bien admettre un devoir de justice commutative; mais il force visiblement les textes de saint

elle apparaît clairement dans la convergence de sa pensée. Nous ne le croyons pas, si on parle du *don* obligatoire qui constitue essentiellement l'aumône. Ainsi que dans le cas du superflu, l'aumône n'est pas due en stricte justice commutative, mais relève de la justice légale; deux assertions à vérifier.

I. — L'aumône n'est pas due en justice commutative.

Cette obligation n'existe, en effet, que si le droit de propriété sur la chose à donner est perdu et qu'on doit considérer cette chose comme appartenant *déjà* au nécessiteux, du *seul fait* qu'il se trouve dans cette situation extrême. Or, ceci n'est pas.

1) C'est dire, en effet, que le riche doit respecter le droit subjectif actuel du pauvre sur tel objet déterminé, qu'il prétend être sien. Or ceci suppose arbitrairement une communauté positive des biens terrestres, tout comme si le droit des gens perdait tout à coup sa force et que le propriétaire devait considérer ses biens comme ne lui appartenant plus. Saint Thomas, il est vrai, nous dit: *in necessitate sunt omnia communia* (q. 66, 7), grand principe qu'il répète partout et toujours¹. Mais n'avons-nous pas vu semblable emploi du mot *communis* à propos de l'*usus* des biens terrestres, et cela cinq articles plus haut dans la même question du droit de propriété? L'usage était *commun* dans le sens qu'il fallait *communiquer*; les choses possédées elles-mêmes n'étaient pas communes, mais à *communiquer*. Au cas d'extrême nécessité, il faut entendre le *communia* dans le même sens: une

Thomas, v. g.: « *Nam tempore necessitatis extremae omnia sunt communia: ac per hoc, bona quae alter possidet fiunt mea, si patior extremam necessitatem* » (in 2^{am} 2^{ae}, q. 118, a. 4).

1. In IV Sent. d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4, ad. 2; a. 4, sol. 2, ad 2; a. 5, sol. 1; 2^a 2^{ae}, 31, 3, ad 3; 32, 7, ad 3; 62, 5, ad 4; 110, 3, ad 4; Quod. 5, a. 17, ad 1.

communication obligatoire, qui ne se restreint pas au superflu, mais empiète sur le nécessaire d'état, et même sur le nécessaire de personne, l'utile à la vie; ce n'est plus uniquement certaines choses à communiquer, c'est, dans un sens fort, *tout, omnia*. Le *sunt omnia communia* se réduit donc à un *omnia sunt communicanda*¹. Cette exégèse reste en parfait accord avec ce qui a été dit dans la première partie de ce travail sur les déterminations du précepte, et elle supprime toute fiction juridique qui porterait atteinte au droit de propriété. N'est-elle pas confirmée par ce que nous enseigne saint Thomas lui-même au Quod. 5, a. 17, ad 2: même dans le cas d'extrême nécessité, il suffit de *prêter*, quand par ce moyen on peut secourir efficacement l'indigence?

2) Si le riche a le devoir de tout communiquer sans distinction de nécessaire et de superflu, il peut, hélas! s'y refuser. Alors, mais alors seulement, un de ses biens peut devenir la légitime propriété du pauvre; celui-ci toutefois doit poser *un acte per-*

1. Ce sens est tout à fait dans la tradition théologique, et on le trouve expressément indiqué chez de grands maîtres, qui, voulant prouver la légitimité de la propriété privée, se doivent d'expliquer le principe « *iure naturali omnia sunt communia* ».

GUILLAUME D'AUXERRE termine son explication (que nous avons exposée, p. 000) par ces mots: « *Verum est tamen quod omnia sint communicanda tempore extremae necessitatis, quoniam naturalis ratio dictat quod magis diligenda est salus proximi quam ista temporalia* » (*Summa aurea*, f. 169vb).

ALEXANDRE DE HALÈS: « *Dicendum quod lex naturalis circa communionem et proprietatem dictat differenter. Dictat enim aliquid quia debitum, et aliquid quia bonum, aliquid quia equum. Quia debitum dictat, quod in statu necessitatis sint omnia communia: in statu enim isto sunt omnia communicanda: et hoc modo in praecepto est communicatio...* » (*Summa theol.* P. III, q. XXVII, a. 3, resol. 4).

SAINT THOMAS, il est vrai, a modifié leur doctrine en y introduisant le droit des gens, mais il leur reste fidèle en ce qui concerne le fond même de la question: la communication obligatoire des biens appropriés, plus rigoureuse au cas d'extrême nécessité.

sonnel pour qu'il y ait transfert de *dominium*, pour que *telle* chose devienne sienne. En effet, la nécessité extrême met sa vie en danger, vie à laquelle il a un droit actuel et imprescriptible. Ce droit lui confère un titre actuel à la possession d'un bien terrestre, nécessaire à la sauvegarde de ce droit; mais l'exercice concret en reste indéterminé, comme est indéterminé pour tout homme l'exercice du droit naturel de posséder. Aussi ce droit à la vie ne lui donne pas *ipso facto* la possession de *tel* bien, mais uniquement le pouvoir d'exercer ce droit d'usage à son premier stade, d'*occuper* tel objet qu'il choisira en toute liberté, comme susceptible *hic et nunc* de soulager sa misère. C'est *seulement par l'occupation* qu'il deviendra propriétaire de ce qu'il utilise, mais *pas avant*; il y aura transfert de *dominium* à ce moment-là, l'objet sera sien, *suum*. N'est-ce pas le sens précis de la formule *uti re aliena... in casu extremae necessitatis non habet rationem furti, proprie loquendo, quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam?* L'objet qu'on prend (*accipit*) devient (*efficitur*) sien; il ne l'était pas auparavant¹. Ce qu'on avait encore mieux présenté peut-être à propos de l'aumône: *... licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniatur qui sibi dare velit* (q. 32, a. 7, ad 2).

3) Puisque c'est par un acte personnel que le pauvre acquiert le domaine de tel objet qu'il utilise, il ne saurait être question de justice commutative par rapport à ce bien qui n'appartient

1. Billuart précise ce point important: « *unde in extrema necessitate, ubi agitur de vita, omnia iterum sunt communia, et qui in ea constitutus accipit de alieno, accipit quod suum est, seu melius, accipit quod ex communi facit esse suum accipiendo, sicut contingebat ante bonorum divisionem, sicque non committit furtum proprie loquendo...* » (*Summa Sancti Thomae*, Tr. de iure et iustitia, diss. XI, a. VI, Ed. Palmé, t. IV, p. 281).

pas encore au pauvre. Or, l'aumône est essentiellement le don d'un bien, un transfert de domaine. Elle reste donc en dehors de tout devoir de justice commutative, même au temps de l'extrême nécessité.

Si l'on parle maintenant du geste personnel de l'indigent ¹, là se rencontre une obligation de justice commutative, mais pour le riche; celui-ci, en effet, n'a pas le droit d'empêcher ce geste de détresse, non pas directement à cause de la chose occupée, mais à cause du droit à la vie qu'il doit respecter chez le pauvre dans ses manifestations premières et impérieuses, au détriment même de ses biens personnels. Il a agi d'une manière déraisonnable en niant à l'indigent l'utilisation exclusive de ce qui est immédiatement nécessaire au soutien de sa vie. C'est ce droit à la vie qui permet au pauvre d'agir comme si la volonté mauvaise du propriétaire n'existait pas et de considérer l'objet occupé comme non approprié, *sibi facta communis*, comme livré à son usage exclusif. C'est par là que son acte est exempt de la malice du vol. Celui-ci, en effet, à proprement parler, consiste à prendre le bien d'autrui *contre* la volonté du propriétaire (q. 66, 4); pas d'injustice, de vol dès que le possesseur consent, pour la simple raison que *Nullus autem patitur iniustum volens* (ibid). Or, ici le propriétaire *doit consentir* à ce que l'objet utilisé, accaparé devienne propriété de l'autre; s'il refuse ce consentement il va contre un droit naturel certain, le droit à la vie, et le pauvre peut le considérer comme inexistant et inefficace en son point d'application. Nous disons

1. C'est visiblement dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, où le grand Pape suit la doctrine de saint Thomas presque littéralement: « *Non iustitiae, excepto in rebus extremis, officia ista sunt, sed caritatis christianae, quam profecto lege agendo petere ius non est* » (A. S. S., t. XXIII, p. 651).

inexistant, parce que ce consentement, dans le cas de l'extrême nécessité, le pauvre peut toujours et doit toujours le supposer: il est *implicitement* compris dans le droit des gens comme exception nécessaire, sans quoi ce dernier serait en opposition formelle avec le droit naturel au sens strict, lequel fonde et légitime le droit à la vie.

On peut donc conclure avec saint Thomas: *In tantum autem ad iustitiam (commutativam) voluntaria translatio pertinet in quantum est ibi aliquid de ratione debiti* (2^a 2^{ae}, 61, 3). Or, il n'y a rien ici de la part de l'objet à donner qui soit un dû strict au pauvre, directement et parce qu'objet de don. La justice commutative n'y trouve aucune application.

II. — L'aumône relève dans ce cas de la justice légale.

Il ne nous semble pas qu'il y ait lieu d'insister; il suffit de reprendre ici les données précédentes sur le *dû légal*, avec sa note dominante d'obligation rigoureuse émanant d'un précepte divin. C'est bien, en effet, dans ce cas extrême que s'applique la parole révélée: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate* (q. 32, 5); *Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo* (q. 32, 1)? Il y a faute mortelle à ne pas agir *hic et nunc*, si les indices de l'indigence vraie sont manifestes; c'est une injustice légale à son sens le plus fort. Et l'on comprend que le législateur humain ou le juge puisse intervenir pour exiger l'accomplissement de ce grave devoir ¹.

1. Plusieurs auteurs modernes comprennent ainsi saint Thomas et ramènent les deux cas où l'aumône est obligatoire à la vertu de justice légale: v. g. P. Prümmer, O. P., *Manuale theol. mor.*, t. I, p. 425, note 51 (Herder, 1931); P. Noguer, S. J., dans *Razon y Fe*, 1920, t. II, p. 145.

§ 3. — SOLUTION D'ENSEMBLE; JUSTICE ET CHARITÉ

Après avoir étudié le rôle de premier plan que saint Thomas dans la Somme accordait définitivement à la charité, nous nous étions demandé s'il assignait vraiment encore un rôle à la justice ? La discussion précédente a montré qu'il faut répondre par l'affirmative.

Dégageons maintenant les résultats: dans l'acte d'aumône:

1) Il peut être question de justice, mais au sens analogique, quand on parle de la vertu de libéralité, laquelle, du reste, n'exerce pas d'influence positive sur lui, mais facilite simplement son essor; de même quand on considère l'acte d'aumône corporelle ou spirituelle, puisque par sa ressemblance avec la piété il implique un certain dû.

2) Il peut s'agir aussi de justice au sens propre, car l'acte d'aumône est un dû légal, qui comporte les trois notes spécifiques de cette vertu spéciale: un dû à un autre, un dû strict, un dû dont on peut s'acquitter exactement.

A) *Justice et charité.* Mais si charité et justice s'unissent dans l'acte d'aumône, il reste à voir dans quelle mesure, il reste à consigner leur jeu respectif.

Saint Thomas enseigne que la correction fraternelle, acte d'aumône spirituelle, est un remède au péché d'autrui, mais que le péché ayant deux aspects, l'un personnel (*in quantum est nocivum ei qui peccat*), l'autre social (*in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato laeduntur vel scandalizantur; et etiam in quantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur*), la correction présentera également deux aspects: le premier, celui d'un remède à un mal personnel qu'on veut remplacer par un bien, et par là elle sera œuvre de charité; le second, celui d'un remède à un mal social, au tort

fait au bien commun, et par là ce sera une œuvre de justice (2^a 2^{ae}, 33, 1). Tout ceci est à entendre de la correction fraternelle considérée matériellement, sans tenir compte de l'intention actuelle de tel acte de correction en particulier; elle laisse alors vraiment libre carrière à deux vertus différentes, elle revêt deux aspects où l'on retrouve l'objet formel de deux vertus, exactement comme l'acte du soldat qui défend la forteresse de son roi (q. 104, 1, ad 1).

Transportons cette doctrine à l'acte d'aumône corporelle, celle d'un bien extérieur. N'est-ce pas ainsi que le conçoit le saint Docteur? Pourquoi, en effet, répète-t-il toujours sa division bipartite: *ex parte dantis, ex parte accipientis*, sinon parce qu'il voit dans l'aumône deux aspects à ne pas oublier; un premier, *la nature du don lui-même*; un second, *la personne indigente* qui le reçoit? Par le premier, il se rattache à la justice, puisque c'est le bien à donner, le superflu qu'atteint directement la justice légale; par le second, il relève de la charité, puisque c'est l'indigence du destinataire que l'on veut soulager. (Nous disons charité une fois pour toutes, car c'est sous son influence directe et toute spéciale que s'exerce la miséricorde, qui est proprement la vertu élicitive de l'acte¹).

Quel est, en effet, l'objet formel de chacune de ces vertus? La charité envisage le bien du prochain; elle est complaisance amoureuse et bienveillance de la volonté en face de son objet; elle voit le bien du prochain dans l'amour qu'elle porte à Dieu, son objet premier et principal; mais vouloir le bien implique faire le bien, et voilà l'aumône, la mise à exécution de l'acte intérieur de dilection; c'est pourquoi saint Thomas a pu écrire: *quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam* (1^a

1. Voir p. 114.

2^{ae}, 108, 3, ad 4). La justice, au contraire, dont l'acte est d'être *ad alterum*, a pour objet formel cette sorte spéciale de bien, qui *est son dû, bonum et debitum* (2^a 2^{ae}, 79, 3); elle n'implique pas formellement amour ou bienveillance de la volonté envers autrui, mais élection volontaire conforme à la raison, conforme au droit en matière d'actions extérieures. En résumé, le devoir de la charité se prend dans la personne du prochain, l'obligation de la justice, dans la chose même, l'objet de la possession.

B) Les deux sources d'obligation. Ces deux aspects de l'aumône éclairent d'un jour nouveau, nous semble-t-il, la parfaite compréhension des deux sources d'obligation que saint Thomas a toujours entendues *disiunctive*. C'est ainsi que la tradition théologique les lui avait apportées, et son maître Albert le Grand l'avait rappelé d'une manière très nette en rattachant l'aumône à deux préceptes différents, au quatrième et au septième. Le Docteur Angélique adoucit la présentation de cette doctrine, mais elle laisse chez lui des traces visibles dans ces deux titres qu'il ne subordonne pas, mais juxtapose. Il reste cependant qu'ayant réduit à ses justes proportions l'influence de la justice, il lui accorde encore assez de place, et que c'est cette place même, à côté de la charité, qui justifie suffisamment la disparité des deux sources d'obligation.

En effet, comment a été déterminé le premier temps, celui du superflu, sinon en considérant la chose possédée, le bien matériel, objet de communication et d'échange? Or, en tant que tel, ne se présente-t-il pas spontanément comme matière de la vertu de justice? Le bien possédé n'est-il pas susceptible d'être dû strictement? Et il le devient, quand il dépasse les nécessités sociales et individuelles d'un particulier et des siens, *parce qu'alors s'applique le précepte divin de donner le superflu, parce que superflu;*

et au besoin le précepte d'un législateur humain, envisageant les rapports de ce bien extérieur particulier au bien-être de l'ensemble, pourra le ramener à la proportion qu'il doit garder pour un juste équilibre de la communauté.

D'autre part, le temps de l'extrême nécessité n'a-t-il pas été déterminé par l'actuelle indigence du pauvre: *ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat?* N'est-ce pas là le motif de la miséricorde, qui est *compassio super aliena miseria* (q. 30, 2), et partant celui de la charité, puisque cette misère est regardée comme sienne, le miséricordieux et le pauvre ne faisant plus qu'un par la dilection?

Ainsi donc si l'on considère l'objet formel de ces deux vertus, la première détermination d'obligation relève directement de la justice, la seconde de la charité. Et c'est cette disparité des vertus pouvant intervenir dans l'obligation, qui explique la disparité indéniable des deux sources.

C) *Primat de la charité.* Si l'acte d'aumône pris ainsi matériellement en sa complexité peut se rapporter à la justice et à la charité à cause de ces deux aspects différents, il y a un aspect pourtant qui prédomine, et saint Thomas a clairement indiqué à quelle vertu cet acte devait se rattacher normalement et dans le concret. Malgré les deux aspects de la correction fraternelle, il reconnaît formellement que c'est le premier qui prévaut: *in quantum est quoddam malum ipsius peccantis; et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis* (q. 33, 1). Et un peu plus haut déjà, répondant à l'objection que corriger paraissait plutôt appartenir à la justice qu'à la miséricorde, il avait déclaré:

Ad tertium dicendum quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiae continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem a malo

culpaē liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum: secundum illud Prov. XXVII: Meliora sunt verbera diligentis quam fraudulenta oscula odientis (q. 32, 2, ad 3).

Puisqu'il range la correction parmi les œuvres de miséricorde spirituelle, c'est que pour lui prime et doit primer l'*intention* de l'agent, s'il veut faire un acte de correction, qui est normalement un effet de la charité.

De même pour l'aumône corporelle. Si dans l'exécution de l'acte, il y a toujours l'apparente sévérité de la justice légale, qui exige l'accomplissement exact d'un dû strict, dans l'intention c'est toujours et ce doit toujours être l'élan amoureux de la dilection qui veut soulager le mal de son frère. Et puisque saint Thomas, en dépit des deux aspects qu'il a reconnus, la rattache à la charité, c'est que pour lui c'est là le point de vue qui l'emporte, celui qu'il faut garder. La teneur de la question 32 ne laisse aucun doute sur ce point, et c'est dans son rayonnement qu'il faut lire les autres affirmations. Du reste, dans la détermination des deux sources d'obligation, ce n'est qu'à la seconde que saint Thomas note expressément: *requiritur quod necessitatem habeat*: alioquin non esset ratio *quare eleemosyna ei daretur*, voulant par là, nous semble-t-il, mettre bien en relief le vrai point de départ de tout acte d'aumône. De plus, quand il étudie les déterminations secondaires de l'obligation, les cas de conscience si l'on peut dire, les questions et les réponses accusent toutes des préoccupations de charité (a. 8, et 9). Mais la preuve irrécusable se trouve à la fin de la 2^a 2^{ae} (q. 185, 7), où, au sujet du devoir des prélats en matière de bienfaisance, saint Thomas reprend par les sommets sa doctrine de l'aumône; décalque manifeste du Quodlibeta 6, art. 12, écrit vraisemblablement à la même époque¹.

1. Voir p. 53.

Les évêques, quand il s'agit de leurs biens propres, ne sont pas tenus de restituer, s'ils négligent de faire l'aumône; mais ils peuvent pécher de deux manières *in earum dispensatione: vel propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant quam oporteat; vel etiam aliis non subveniant secundum quod requirit debitum caritatis*. Ce *debitum caritatis*, repris au cours de l'exposition et répété une dernière fois à l'ad 1^{um}, à propos des objections classiques de saint Ambroise sur la propriété privée (*tenetur aliquis, debito caritatis, providere necessitatem patientibus*), est une expression des plus heureuses, qui synthétise, comme en une formule d'adieu, la position du Docteur Angélique: le *debitum*, en effet, rappelle l'élément-justice qu'il ne nie pas, et le mot *caritatis* qui s'y ajoute, relègue toutefois cet élément au second plan, le subordonne au premier, celui de la charité, puisqu'elle est la mère et la forme de toutes les vertus (2^a 2^{ae}, 23, 8).

N'est-ce pas en définitive la caractéristique de la Loi Nouvelle, perfectionnement et sublimation de l'Ancienne? Chez celle-ci les préceptes les plus rigoureux se présentent comme une pédagogie de la bonté; ceux même qui visent une stricte obligation de justice commutative sont adoucis par une préoccupation visible de charité, qui en tempère l'austérité dans l'exécution: ainsi celui qui va chez son voisin pour réclamer une chose prêtée, ne doit pas entrer dans la maison de celui-ci, mais rester sur le seuil et attendre là que le débiteur vienne payer son dû (*Deut. 24, 10*). N'est-ce pas embaumer les exigences de la justice, n'est-ce pas marquer le *primat des relations d'amitié, de charité fraternelle*?

Saint Thomas avait médité au pied de son crucifix ces pages d'une savante et divine législation; il a voulu retracer dans la Loi Nouvelle ces intentions divines, qu'il avait magistralement

dévoilées à nos regards dans un passage, qui a l'avantage de grouper en un faisceau lumineux les textes importants de l'Écriture, dont il n'a fait en somme, dans sa doctrine de l'aumône, qu'un superbe commentaire:

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, *Rom. XIII*, qui diligit proximum, legem implevit: quia scilicet *omnia praecepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant*. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona sua communicent: quia, ut dicitur *I Joan. III*: Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et cluserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo? Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem sua communicarent: sicut et Apostolus, *I ad Tim. VI*, divitibus mandat facile tribuere et communicare... (1^a 2^{ae}, 105, 2, ad 1).

Conclusion générale

Pour terminer cette longue étude sur la pensée de saint Thomas en matière d'aumône, marquons la place qu'elle occupe dans l'histoire de la doctrine.

1) Au moment où paraît le Docteur Angélique, on peut dire que, sortant des analyses hâtives et des essais de coordination de l'âge patristique et pré-scolastique, la doctrine de l'aumône était à peu près constituée avec Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès et Albert le Grand. Héritier et continuateur de ces illustres maîtres de la théologie médiévale, saint Thomas accepte au début à peu près toutes leurs indications, surtout les deux déterminations du précepte, l'existence du superflu et l'extrême nécessité, mais se montre assez réticent et plutôt novateur sur le rôle de la justice. En sa magistrale synthèse de la Somme, il n'abandonne pas la disjonction des deux sources d'obligation, mais utilisant avec plus de maîtrise les notions aristotéliennes de justice¹, il assigne résolument et définitivement le rôle prin-

1. Mgr M. Wittmann dans un récent ouvrage (*Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München, 1933) a montré qu'il faut reconnaître dans la morale de saint Thomas, malgré les nombreuses formules aristotéliennes, l'influence pénétrante de l'augustinisme, et cesser d'y voir un décalque de la morale d'Aristote. Conclusion qui rejoint celle de M. E. Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932).

Toutefois, pour ce qui est du concept de justice, notre étude nous amène à partager entièrement la critique de dom Lottin, O. S. B. (*Bulletin de Théol. anc. et med.*, t. II, n. 351), à savoir, qu'ici l'influence du Stagirite est décisive et dans les termes et dans le fond de la pensée. Et il y a tout lieu de s'en féliciter, parce que chez le docteur d'Hippone le terme *justicia* répond à une quantité de nuances, allant jusqu'à signifier une simple convenance,

cial, et disons essentiel, à la vertu théologique de charité. Ce sera là sa marque personnelle, le sceau de son génie. Pour la doctrine c'est une acquisition définitive; sur ce point elle ne variera plus jamais au cours des siècles; elle ne cherchera que des compléments d'information, des cas concrets d'application.

Guidés par cette donnée lumineuse, les théologiens postérieurs en viendront tout naturellement à entendre les deux sources d'obligation *coniunctive* et non plus *disiunctive*, le fait d'avoir du superflu n'étant plus que la *condition* d'exercice de l'acte de miséricorde¹. S'ils sont infidèles à la lettre de la Somme, ils n'en trahissent pas trop l'esprit, puisque en définitive saint Thomas dans sa position finale ne coordonne pas les deux aspects de l'aumône qu'il reconnaît, mais les subordonne, le premier jouant dans sa pensée le rôle d'élément matériel (justice légale divine ou humaine), le second celui d'élément formel (miséricorde, charité). Le travail des moralistes continuera en ce sens², et notre âge a recueilli le fruit de leurs labeurs.

2) Si l'on ouvre les manuels de théologie morale qui aujourd'hui font loi dans les Universités catholiques et les séminaires, et qui guident les confesseurs dans l'exercice de leur ministère, on peut se rendre compte de l'évolution de la doctrine depuis les données de saint Thomas d'Aquin. Prenant les choses par

comme vient de le mettre en lumière J. Rivière (« Justice » et « droit » dans la langue de saint Augustin: *Bull. de Litt. Eccl.*, t. XXXIII (1932), p. 5-15).

1. Voir P. Goreux, S. J., « L'aumône et le régime des biens. L'interprétation de saint Thomas dans la tradition »: *Nouv. Rev. Théol.*, t. LIX (1932), p. 248 sq.

2. Voir P. René Brouillard, S. J., « La doctrine catholique de l'aumône »: *Nouv. Rev. Théol.*, t. LIV (1927), p. 23 sq.

les sommets et sans nous attarder aux détails, notons les pertes et les acquits, si l'on peut dire.

L'enseignement du Docteur Angélique se résumait en ces quatre thèses fondamentales fortement soudées: a) il y a deux temps d'obligation distincts: le superflu d'état et l'extrême nécessité; b) il y a obligation de donner *tout* le superflu; c) il n'y a pas en dehors du cas d'extrême nécessité obligation de donner à *tel* pauvre en particulier; d) la *praeparatio animi*, la disposition d'âme nécessaire à l'exécution du précepte en ses deux déterminations est toujours et partout obligatoire.

La première thèse est définitivement abandonnée¹. De nos jours, pour la détermination du précepte, on distingue, d'une part, les nécessités du pauvre en nécessité extrême ou quasi extrême, nécessité grave et nécessité commune, et d'autre part, le superflu du riche en superflu absolu ou relatif; c'est de la *convergence* de ces différentes nécessités et de ces divers superflus que naît la détermination de l'obligation *de charité*. Il reste toutefois l'inconvénient que le caractère social de la richesse, sa fonction sociale, reste dans l'ombre et vient s'ajouter après coup, comme considération secondaire et complémentaire, alors que chez saint Thomas et les théologiens de son époque elle était au premier plan.

Après ce premier abandon, logiquement il fallait aussi laisser de côté la seconde thèse. Les temps, en effet, sont changés; avec les communications modernes plus faciles, les échanges plus nom-

1. On peut s'en convaincre en consultant, v. g. Prümmer, O. P., *Man. theol. Mor.*, t. I, n. 590 (Herder, 1931); Merkelbach, O. P., *Summa Theol. Mor.*, t. I, n. 929-930. Cependant, les quelques textes de la Somme, que tous les auteurs modernes ne manquent pas de citer, pourraient donner le change sur la doctrine enseignée au moyen âge par le Docteur Angélique.

breux, l'activité économique plus intense, apparaît la possibilité d'une utilisation de la richesse tout autre qu'au temps de saint Thomas. Dès lors pourquoi ne serait-il pas légitime de songer à améliorer sa position sociale, à faire monter sa famille dans l'échelle sociale, la démocratie ne connaissant plus la rigide séparation des classes d'autrefois? Donner *tout* le superflu d'état, c'est couper court à toutes ces aspirations légitimes.

D'autre part, un bon nombre d'auteurs ¹ ont gardé de cette notion du superflu, source d'obligation, un corollaire intéressant, et nous partageons leur opinion, à savoir, qu'en dehors du cas d'extrême nécessité, il n'y a pas de faute *grave* à refuser l'aumône à *tel* pauvre, pourvu qu'on se réserve de distribuer *autrement* ses largesses. C'est exactement le *committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum* (2^a 2^{ae}, 66, 7).

Enfin, les controverses encore ouvertes ont enseigné à tous que ce devoir de charité se refuse à notre pauvre analyse humaine dans la détermination précise et positive de l'obligation concrète. Aussi tous les moralistes contemporains ne manquent-ils pas de rappeler avec instance le devoir *grave* de la préparation intérieure de la volonté: ne pas laisser prendre son cœur par les richesses, être prêt à secourir les autres dans leurs nécessités. C'est rejoindre Suarez ² qui disait qu'un riche dans l'abondance est en état de péché mortel, s'il forme le dessein de refuser *toujours* l'aumône en dehors des nécessités graves. C'est surtout rejoindre saint Thomas et par lui la loi d'amour de l'Évangile.

1. Ainsi v. g. le R. P. Vermeersch, S. J., *Theol. Mor.*, t. II, n. 105, Romae 1928; H. Noldin, S. J., A. Schmitt, S. J.; *Summa Theol. Mor.*, Ceniponte, 1932, t. II, n. 91; A. Lehmkuhl, S. J., *Theol. Mor.*, Freiburg, 1914, t. I, n. 762.

2. De Caritate, disp. VII, s. 3, n. 7 (*Omnia opera*, Vivès, 1858, t. XII, p. 684).

Tradition et progrès, n'est-ce pas ce que nous présente ce rapide tableau de l'histoire de l'aumône? La doctrine catholique s'est souciée de développer le dépôt sacré de la tradition théologique et évangélique, en envisageant les applications nouvelles que demandent sans cesse les faits de notre vie changeante. Mais il faut dire, en terminant notre travail sur la pensée de saint Thomas en matière de bienfaisance, que la théologie morale lui garde une reconnaissance émue, parce qu'il lui a indiqué, le premier et pour toujours, dans un geste de savant et de saint, la route lumineuse de la divine charité.

L. D. S.

Addenda

Ce travail était déjà livré à l'imprimeur, quand nous avons remarqué une note importante du R. P. Spicq, O. P., qui nous avait malheureusement échappé jusqu'à date, et qui précise sa doctrine sur le droit de propriété: « *L'abus égoïste de la propriété n'entraîne pas pour autant la déchéance des droits du propriétaire, encore que l'autorité publique puisse la prononcer en certains cas très graves, cf. toutefois saint Augustin: « Hoc enim certe alienum non est, quod jure possidetur; hoc autem jure, quod juste; hoc vere juste, quod bene. Omne igitur quod male possidetur, alienum est; male autem possidet qui male utitur. Epist. 153; P. L., t. XXXIII, col. 665 » (Renseignements techniques, « la Justice », t. II, Ed. de la Revue des Jeunes, 1934, p. 363).*

L'affirmation est claire, et nous reconnaissons qu'elle ne mérite pas les critiques que nous avons adressées à l'éminent professeur à propos de son article de 1930 dans les *Mélanges Mandonnet* (voir plus haut, p. 158, note).

Nous la voudrions pourtant plus catégorique; elle ne nous paraît pas encore dégagée de toute hésitation, puisqu'on la fait suivre immédiatement d'un correctif voilé, en alléguant le passage de saint Augustin: « *omne igitur quod male possidetur, alienum est* ».

Ce texte patristique, à notre avis, ne peut faire difficulté sérieuse. Il a été utilisé par bon nombre de théologiens du moyen âge, entre autres Alexandre de Halès (voir p. 102), et doit s'interpréter à la lumière de la notion de justice alors courante (pp. 109-110). Et nous avons montré qu'Albert le Grand et saint Thomas ont conservé à ces expressions à première vue rigoureuses (qu'on se rappelle les textes de saint Pierre Damien récapitulant la tradition des Pères Latins), un sens fort, mais qui sauvegarde entièrement le droit de propriété. Nous continuons à croire que c'est ce sens-là qu'il faut garder.

Table des matières

Introduction.....	VII
Bibliographie.....	XIII

PREMIÈRE PARTIE

Le précepte de l'aumône et ses déterminations essentiels

Prolegomenon.....	1
-------------------	---

CHAPITRE PREMIER

Le précepte de l'aumône:

I. — Définition et précisions.....	5
II. — L'obligation:	
A) La loi naturelle.....	11
B) Le commandement divin.....	15

CHAPITRE II

Les déterminations essentielles du précepte en leurs preuves di- rectes:

§ 1. — Examen des textes:	
1) in IV Sent., d. 15, q. 2, a. 1.....	20
2) Expositio in Evang. Matthaei.....	27
3) Quod. 8, a. 12.....	30
4) Summa Theol., 2 ^a 2 ^{ae} , q. 32:	
art. 5.....	32
art. 6.....	38
5) Summa Theol., 2 ^a 2 ^{ae} , q. 118, a. 4, ad 4.....	52
§ 2. — Solution d'une objection:	
Quod. 6, a. 12.....	53
ad 1 ^{um}	55
ad 2 ^{um}	58
§ 3. — Analyse particulière des déterminations.....	63

CHAPITRE III

Les déterminations essentielles du précepte en leurs preuves indirectes:

§ 1. — Les doctrines connexes chez saint Thomas.....	68
§ 2. — L'enseignement théologique de l'époque.....	73
Conclusion.....	87

DEUXIÈME PARTIE

A quelle vertu faut-il attribuer l'exécution du précepte ?

Prolegomenon.....	83
-------------------	----

CHAPITRE PREMIER

Les données du problème:

§ 1. — L'activité des vertus dans l'acte d'aumône.....	85
§ 2. — La doctrine des prédécesseurs.....	88
§ 3. — Les données de saint Thomas.....	110

CHAPITRE II

Le principe fondamental de la solution: la finalité des biens terrestres et ses applications concrètes:

§ 1. — L'usage général des biens terrestres.....	117
§ 2. — L'usage approprié des biens matériels:	
A) <i>La potestas procurandi et dispensandi</i>	123
B) <i>L'usus</i>	129
§ 3. — L'usage communiqué des biens terrestres.....	136

CHAPITRE III

La solution: les rapports de l'aumône et de la justice..... 144

§ 1. — Le cas du superflu.....	148
I. — Le dû naturel.....	148
II. — Le dû naturel et la justice commutative.....	152

III. — Le dû naturel et la justice légale.	165
<i>A)</i> Premier sens.	166
<i>B)</i> Second sens.	173
§ 2. — Le cas de l'extrême nécessité:	
I. — La justice commutative.	179
II. — La justice légale.	183
§ 3. — Solution d'ensemble:	
<i>A)</i> Justice et charité.	184
<i>B)</i> Les deux sources d'obligation.	186
<i>C)</i> Le primat de la charité.	187
Conclusion générale.	191
Addenda.	196
Table des matières.	197

L. D. S.