

PETITE
SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

A L'USAGE

DES ECCLÉSIASTIQUES ET DES GENS DU MONDE,

CONTENANT :

- 1° **TOUTE LA DOCTRINE** de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, article par article sans exception, de manière à renfermer tout ce qu'il y a d'important dans cet immense ouvrage ;
- 2° **DES TABLEAUX SYNOPTIQUES**, où l'on voit, d'un coup d'œil, l'enchaînement synthétique des matières de chaque traité et des traités entre eux ;
- 3° **DES NOTES** théologiques, philosophiques et scientifiques, qui mettent l'ouvrage en rapport avec l'enseignement actuel et en font une théologie très-complète ;
- 4° **DES TABLES** analytiques et alphabétiques très-détaillées, avec un **LEXIQUE** des mots scolastiques,

PAR

L'ABBÉ FRÉDÉRIC LEBRETHON,

CURÉ D'AIRAN, DIOCÈSE DE BAYEUX.

Indocti discant, et ament meminisse periti.

TOME DEUXIÈME.



PARIS,

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS,
RUE CASSETTE, 4.

1861.

Droits de traduction et de reproduction réservés.



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2011.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

PETITE
SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

—

TOME II.

PROPRIÉTÉ.

Typographie de Domin.—Caen (Calvados).

DEUXIÈME PARTIE.



SECTION I.

PROLOGUE.

Après avoir parlé de Dieu et des différents êtres que, par sa puissance et sa volonté, il a fait sortir du néant, il nous reste à traiter de l'homme considéré comme être intelligent, libre et maître de ses actions ; car c'est sous ce rapport que nous sommes créés à l'*image* de Dieu.

Nous avons vu le Modèle ; voyons à présent l'image.

(SAINT THOMAS.)

DEUXIÈME PARTIE

DU MOUVEMENT

DE LA

CRÉATURE RAISONNABLE VERS DIEU.

PREMIÈRE SECTION.

DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL,

ET D'ABORD

DE LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME

OU

DE LA BÉATITUDE.

DEUXIÈME PARTIE.

DU MOUVEMENT DE LA CRÉATURE RAISONNABLE
VERS DIEU.

				Quest.		
			La fin dernière elle-même.....	1		
DU NOUVEMENT DE LA CRÉATURE RAISONNABLE VERS DIEU. (V. tab. 1 ^{er} .)	De la fin dernière de l'homme.	La béatitude qui la constitue.	En quoi elle n'est pas.....	2		
			Ce qu'elle est	(Nature.....)	3	
				(Conditions.....)	4	
					Moyen d'y parvenir.....	5
			Des actes qui conduisent à la fin dernière de l'homme.	Actes humains en général.	Nature.	Des actes humains eux-mêmes. (Tab. 11.)
	Des passions. (Tab. 12.)					
	Principe	Intérieur.			Habitudes en général. (Tab. 13.)	
					Habitudes en particulier (Vertus. (Tab. 14.) Péchés. (Tab. 15.)	
		Extérieur			Lois. (Tab. 16.) Grâce. (Tab. 17.)	
			Actes humains en particulier, — 2 ^m e section (tom. 3).			

EXPLICATION.

Pour traiter du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, objet des deux sections de la seconde partie, nous parlons, en premier lieu, de la fin dernière de l'homme ¹.

Nous passons ensuite à la béatitude qui la constitue, et nous faisons voir qu'elle n'est ni dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans la gloire, ni dans la puissance, ni dans les biens corporels, ni dans la volupté, ni dans les biens de l'âme, ni enfin dans aucun bien créé ².

Arrivés à ce point, nous en approfondissons la nature ³, et nous en marquons les conditions ⁴. Enfin, nous faisons connaître les moyens d'y parvenir ⁵.

Ces moyens étant les actes humains, nous les considérerons *en général* dans cette première section, où nous les examinerons successivement dans leur nature et dans leur principe, comme on le verra par les tableaux suivants, à commencer par celui des actes humains eux-mêmes.

Les actes humains, considérés *en particulier*, feront l'objet de la seconde section.

DEUXIÈME PARTIE.



PREMIÈRE SECTION.



QUESTION 1.

DE LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME.



Tous les hommes agissent en vue d'une fin. — Il y a une fin dernière.

1. — Convient-il que l'homme agisse pour une fin ?

Il y a chez l'homme deux sortes d'actes. — Les *actes humains* sont ceux dont il est le maître et qu'il produit par son libre arbitre, faculté qui tient tout à la fois de la raison et de la volonté : on ne donne ce nom qu'aux actions qui sont faites avec connaissance, délibération et liberté. — Les autres actes, qui ne procèdent pas de l'homme considéré comme être raisonnable, conservent le nom

d'actes de l'homme.—Il est incontestable que, dans les actions volontaires, appelées *actes humains*, il convient que l'homme agisse pour une fin. De telles actions, en effet, procèdent, après délibération, de la volonté, qui a pour objet la fin et le bien. Une faculté agissant toujours d'une manière conforme à son objet, il est même nécessaire que toutes les actions humaines, dans lesquelles l'homme agit en tant qu'homme, soient faites pour une fin.

Si la fin est la chose que l'on obtient en dernier lieu dans l'exécution, elle est du moins la première dans l'intention : aussi est-elle une cause qui fait agir.

2. — L'homme seul agit-il pour une fin ?

Non, sans doute ; tout agent opère aussi pour une fin. Nous en avons la preuve par le monde, où la matière elle-même accomplit un dessein marqué. Mais, entre l'homme et les êtres privés de raison, voici la différence : ceux-ci, véritables instruments entre les mains d'un maître invisible qui assigne à chacun son rôle et son emploi, arrivent à leur fin en vertu d'une inclination naturelle ; au lieu que l'homme, doué de raison et de volonté, se porte de lui-même à la sienne par son libre arbitre.

3. — Les actes humains tirent-ils une espèce propre de la fin ?

La fin est d'une telle importance dans nos actes, que c'est elle qui, par la nature propre et particulière qu'elle leur confère, en fait précisément des actes humains, c'est-à-dire volontaires ou moraux. Principe et terme de toutes nos actions libres, elle leur donne ainsi une espèce déterminée ; comme, au sein de la nature, le générateur confère la forme à l'être engendré.

On nous dira peut-être que la fin, qui est une chose extrinsèque aux actes humains, ne saurait les spécifier.—La fin n'est pas absolument extrinsèque à nos actes. Comme principe et comme terme, elle entre, au contraire, dans leur nature même; aussi des actes physiquement identiques peuvent avoir, en morale, un caractère opposé, suivant la fin qu'on se propose.

4. — La vie humaine a-t-elle une fin dernière ?

Dire que la vie humaine n'a pas de fin dernière et qu'elle va de fins en fins par un mouvement perpétuel et indéfini, c'est dire une absurdité. En quelque genre que ce soit, il est impossible qu'il y ait une série infinie de fins qui se coordonnent et s'enchaînent sans une fin dernière, comme il est impossible qu'il y ait une série infinie de moteurs sans premier moteur. C'est pourquoi, de même que, sans premier moteur, il n'y aurait pas de mouvement; de même, sans un dernier terme pour l'intention et pour l'exécution, il n'y aurait ni action, ni désir. Il faut admettre pour la vie humaine une fin dernière et un dernier terme; sans quoi, incapables de tout mouvement comme de tout désir, nous resterions indéfiniment sans rien commencer, ni rien finir.

Dieu a voulu que le souverain bien fût la fin dernière des êtres. Avant qu'ils y arrivent, il dispose de ses dons envers eux, non pas d'une manière infinie, mais « avec nombre, poids et mesure. » (Sag. XI.)

5.—Y a-t-il pour le même homme plusieurs fins dernières ?

« Nul ne peut servir deux maîtres, » a dit le Sauveur, pour signifier qu'on ne saurait avoir deux fins dernières.

La fin dernière, pour tous les êtres, c'est le bien parfait qui doit compléter leur nature en comblant tellement leurs

désirs, qu'ils n'aient rien à souhaiter au delà, précisément parce qu'en dehors d'un tel bien il n'y a rien qui soit nécessaire à la perfection vers laquelle ils tendent. Cela étant, il est évident que l'homme ne peut pas se porter vers deux objets, comme s'ils étaient, au même titre, la plénitude de son être (1).

Que quelques philosophes aient fait consister la fin dernière en plusieurs choses, ce n'est pas une preuve qu'il y ait plusieurs fins dernières. D'ailleurs, pour eux, la réunion des divers biens qu'ils désignaient constituait un bien unique et parfait, qui était la fin dernière.

6.—Tout ce que l'homme veut, le veut-il pour une fin dernière ?

A bien y réfléchir, la fin dernière est au fond de toutes les actions et de tous les désirs des hommes. Tous les biens qu'ils souhaitent, ils les veulent toujours pour une dernière fin. S'ils n'y voient pas le bien suprême, ils y entrevoient un moyen d'y parvenir. Or, de même que toute chose commencée tend à son achèvement, de même aussi tout commencement de bien tend au bien parfait, c'est-à-dire à la fin dernière, qui, pour nous servir d'une comparaison, est à la volonté ce que le premier moteur est aux causes secondes ; car si les causes secondes ne meuvent qu'autant qu'elles sont mues par le premier moteur, les fins secondaires aussi ne meuvent l'appétit qu'autant qu'elles

(1) Le bien est la fin de tous les êtres. Aussi les philosophes le définissent-ils : « ce que tous les êtres cherchent. » Le bien d'un être n'est autre que sa perfection, qui est aussi sa fin. L'être, en effet, qui n'a pas atteint sa perfection, se porte vers elle autant qu'il est en lui, et, s'il la possède, il s'y repose. Or, il n'y a pour tous les êtres qu'un seul bien et une seule fin, qui est Dieu.

(SOMME contre les Gentils.)

se rapportent au premier objet désirable, qui est la fin dernière (1).

Les plaisirs, les délassements, les ris et les jeux, qui ont pour but de récréer l'esprit; l'étude elle-même des sciences, qu'est-ce autre chose que des biens particuliers compris sous la fin dernière ?

L'homme, il est vrai, ne pense pas à cette fin dans tout ce qu'il fait; mais cela n'est point nécessaire. La vertu de la première intention demeure dans chaque mouvement de l'appétit, bien que la fin dernière ne soit pas toujours actuellement présente à l'esprit. Le voyageur ne songe point, à chaque pas, au terme de sa course.

7. — La fin dernière est-elle la même pour tous ?

« Il est un point où tous les hommes sont d'accord, « nous dit très-bien saint Augustin, c'est sur le désir de « la fin dernière, qui consiste dans le bonheur parfait. »

On peut dire, en effet, que tous les hommes veulent la même fin dernière, parce que tous désirent la perfection de leur être, qui est comprise dans la béatitude, comme on l'a vu précédemment. Mais leur accord cesse dès qu'ils viennent à considérer la nature de cette fin : les uns voient le souverain bien dans les richesses, les autres dans la volupté, d'autres ailleurs. C'est ainsi que la douceur convient à tout le monde. Mais les uns préfèrent la douceur du vin, quelques-uns la douceur du miel, d'autres la douceur d'une autre substance. Il est clair, toutefois, que l'on doit regarder comme le plus parfait de tous les biens celui

(1) La cause de la bonté inhérente à tout bien étant le souverain bien, c'est-à-dire Dieu, Dieu est aussi la cause pour laquelle toute fin est une fin, puisque rien n'est une fin qu'en sa qualité de bien. Donc Dieu est éminemment la fin dernière de tous les êtres.

(SOMME contre les Gentils.)

que les hommes dont les affections sont le mieux disposées choisissent pour fin suprême; de même que l'on préfère, comme supérieure, la douceur qui plaît davantage à l'homme qui a le meilleur goût.

Les pécheurs s'écartent de la fin dernière en la cherchant où elle n'est pas. Ils y tendent par leur nature; ils s'en éloignent en péchant. — Le péché, comme on le verra, est opposé à notre nature raisonnable.

8. — Toutes les autres créatures ont-elles notre fin dernière ?

La fin dernière de l'homme, c'est la béatitude. Les êtres dépourvus de raison ne sont pas destinés à ce bonheur; ils n'ont donc pas notre fin dernière. Mais, pour l'intelligence de cette vérité, nous devons dire que cette expression se prend en deux sens; car le mot fin signifie à la fois l'objet même que l'on veut obtenir et la jouissance de cet objet. Si l'on parle de la fin dernière considérée en elle-même, tous les êtres ont la même fin, parce que Dieu, en ce sens-là, est la fin dernière de l'homme et de tout ce qui existe. Mais si l'on parle de la fin dernière relativement à la manière d'y arriver et d'en jouir, il n'y a rien de commun entre nous et les créatures privées de raison. Nous parvenons à la nôtre par la connaissance et l'amour; elles arrivent à la leur par une certaine ressemblance avec Dieu, qu'elles tiennent seulement de leur nature, de leur vie, ou même de leur connaissance.



QUESTION 2.

EN QUOI N'EST PAS LA BÉATITUDE.

Que le bonheur suprême ou la béatitude ne consiste, — ni dans les richesses, — ni dans les honneurs, — ni dans la gloire, — ni dans la puissance, — ni dans les biens du corps, — ni dans la volupté, — ni dans les biens de l'âme, — ni dans aucun bien créé.

1. — La béatitude est-elle dans les richesses ?

« Le bien de l'homme, répond Boëce, consiste à conserver la béatitude plutôt qu'à la sacrifier : or, les richesses qu'on répand brillent mieux que les richesses entassées. L'avarice est odieuse ; la générosité nous illustre. »

Il y a deux sortes de richesses : les unes, que l'on appelle *naturelles*, et qui sont la nourriture, la boisson, les vêtements, les maisons, les voitures, etc., ne sont autre chose qu'un soutien pour l'infirmité des hommes ; or, des choses qui, selon David, « ont été mises sous les pieds de l'homme » ne sont pas notre fin dernière. Les autres, comme l'or et l'argent, que l'on nomme richesses *artificielles* ou *conventionnelles*, n'ayant été inventées que pour faciliter les échanges et les transactions, ne sont un objet de cupidité qu'en vue des richesses naturelles, et, par suite, sont encore plus éloignées qu'elles de l'essence même

de la fin dernière. La béatitude de l'homme ne consiste donc pas dans les richesses.

Cette vérité ne sera goûtée ni de l'avare, ni de cette foule d'insensés qui s'en vont répétant que tout obéit à l'argent, et qu'avec de l'argent on achète tout ce qui est vénal.—Oui, tout ce qui est matériel obéit à l'argent, et avec de l'argent on acquiert tout ce qui se vend. — Mais avec de l'argent achète-t-on les biens spirituels? « Que vous sert, insensés, d'avoir des richesses, puisque la sagesse ne s'achète point? » (Prov. xvii, 16.) — Après tout, doit-on juger du suprême bonheur d'après l'opinion des insensés et des avares? Il faut bien plutôt s'en rapporter à l'avis des sages, comme on juge des saveurs d'après les hommes qui ont le goût le plus sûr.

Le désir des richesses, dira quelqu'un, est infini, comme celui du souverain bien. « L'argent ne satisfait jamais l'avare. » (Eccl. v, 9.)

Nous convenons que le désir des richesses devient une concupiscence effrénée; mais il ne faut pas croire que ce désir soit infini de la même manière que celui du souverain bien. Plus on possède le bien parfait, plus on l'aime; plus on l'aime, plus on sent de mépris pour tout le reste. La raison en est que plus on avance, mieux on le connaît, et tel est le sens de ces paroles: « Ceux qui se nourrissent de moi auront encore faim. » (Eccl. xxiv, 29.) Au contraire, quand on possède les richesses ou les biens temporels en général, on les méprise, et, à la vue de leur insuffisance, on désire d'autres biens. « Celui qui boit de cette eau aura toujours soif » (Jean vi, 13); paroles divines qui s'appliquent parfaitement aux biens de ce monde, pour en montrer l'imperfection.

2. — La béatitude est-elle dans les honneurs?

Pas davantage; car les honneurs ne sont point dans celui qui est honoré. L'honneur n'est autre chose que le signe par lequel on reconnaît l'excellence de nos mérites. Ce n'est point un tel signe qui élève l'homme au rang qu'il occupe; il se mesure, au contraire, sur les biens

particuliers qui contribuent à la béatitude. L'honneur est une conséquence du bonheur suprême ; il n'est pas la béatitude elle-même.

L'homme vertueux qui agit pour le bonheur suprême, véritable récompense de la vertu, reçoit cependant l'honneur ici-bas, à titre de récompense, de la part de ses semblables, qui n'ont rien de plus grand à lui donner ; mais il sait que, s'il travaillait pour l'honneur, il ne serait qu'un ambitieux.

3. — La béatitude consiste-t-elle dans la gloire humaine ?

Non, et pour la même raison ; car, qu'est-ce que la gloire humaine ? « La gloire, répond saint Ambroise, est « la brillante renommée dont le public entoure notre « nom. » Or, cette renommée suppose notre perfection, sans la produire.

Il n'en est pas, en effet, de la gloire qui vient des hommes comme de celle qui vient de Dieu. La connaissance divine étant, en général, la cause de l'objet connu, le parfait bonheur de l'homme, que l'on appelle la béatitude, en dépend comme de la cause qui le produit. Voilà pourquoi la gloire qui est en Dieu rend l'homme souverainement heureux, comme le marquent ces paroles du Psalmiste : « Je le sauverai, je le couvrirai de gloire, je le comblerai « de jours, je lui ferai voir le salut que je lui destine » (Ps. xc, 15 et 16) ; ce que l'Apôtre confirme admirablement en disant : « Les souffrances de ce siècle ne sont « pas dignes de la gloire future qui se révélera en nous. » (Rom. viii, 18.) — Pour la gloire qui vient des hommes, il n'en est pas ainsi ; car c'est l'objet connu qui produit la connaissance parmi nous, et non plus, comme

tout-à-l'heure, la connaissance qui donne l'existence à l'objet. Il en faut inférer que la gloire humaine ne produit pas le parfait bonheur de l'homme, qui est la béatitude, mais que plutôt elle le suppose ou commencé ou consommé.

Considérez, en outre, que la connaissance humaine est fort souvent en défaut. La gloire que Dieu donne est toujours véritable, parce que, ne se trompant jamais, « celui à qui il rend témoignage a été, suivant l'expression de saint Paul, certainement éprouvé » (II Cor. x, 18); et c'est ce que le Fils de l'homme confessera dans la gloire de son Père, en présence de ses anges. Mais combien n'est-il pas d'hommes dont le vulgaire a faussement glorifié les noms, et qui ont été forcés de rougir des éloges immérités qu'ils en avaient reçus ! Y a-t-il rien de plus honteux qu'une gloire usurpée ? La nôtre ne le fût-elle pas, où est l'homme assez insensé pour faire consister sa béatitude dans un bien qui a d'ailleurs si peu de stabilité ?

4. — La béatitude est-elle dans la puissance ?

« La puissance humaine, dit à merveille Boëce, ne chasse ni l'amertume des soucis, ni les angoisses de la crainte ; et, ensuite, regarderez-vous comme un homme puissant celui qui, escorté de satellites, redoute ceux qu'il fait trembler ? »

La puissance est un principe de bien et de mal. Si vous voulez qu'elle constitue le parfait bonheur, dites alors que la béatitude est dans le bon usage de la puissance, c'est-à-dire dans la vertu, et non dans la puissance même ; car le bien suprême ou notre fin dernière est incompatible avec le mal. De plus, quand on possède la

béatitude, on ne manque de rien, et, avec la puissance, on peut manquer de la santé et de la sagesse; quelquefois même la puissance fait le malheur de celui qui en est revêtu. Ajouterai-je que les richesses, les honneurs, la gloire, la puissance sont des biens extérieurs incapables de constituer le souverain bonheur, par cela même qu'ils sont soumis aux caprices de la fortune?

5. — La béatitude consiste-t-elle dans les biens du corps?

Les biens du corps ne peuvent nous donner le parfait bonheur. Il y a une foule d'animaux qui, sous ce rapport, l'emportent sur nous : l'éléphant vit plus longtemps; le lion est plus fort; le cerf est plus agile.

D'abord, il ne se peut pas que la conservation d'un bien qui doit nous conduire à un autre bien soit une fin dernière. Est-ce que le navigateur, dont la mission est de traverser l'Océan, ne serait pas insensé de ne se proposer pour fin dernière que la conservation du vaisseau qui lui est confié? Or, notre corps est un navire que nous devons diriger par notre raison et par notre volonté. Nous ne sommes pas à nous-mêmes notre propre fin; c'est pourquoi nous n'avons pas pour fin dernière la conservation de notre corps.

En second lieu, en supposant même que l'homme n'eût d'autre fin que la conservation de sa propre vie, on ne pourrait pas encore dire que les biens corporels sont sa fin suprême. Notre être, en effet, se compose du corps et de l'âme, et, quoique l'existence du corps dépende de l'âme, néanmoins la vie de l'âme ne dépend point du corps : aussi le corps existe-t-il pour l'âme, comme la matière pour la

forme, comme l'outil pour l'artisan. Les biens du corps se rapportant aux biens de l'âme comme à leur fin, il est évident qu'ils ne sont pas notre fin dernière.

6. — La béatitude se trouve-t-elle dans la volupté ?

« Quiconque, nous dit Boèce, s'est livré à la volupté, « doit savoir qu'elle a toujours une triste fin. Si elle confé-
« rait la souveraine félicité, pourquoi n'appellerait-on pas
« bienheureux les animaux eux-mêmes ? »

Un bien qui appartient au corps et qui est saisi par les sens ne saurait être le bien suprême de l'homme ; car si l'âme humaine est incomparablement supérieure à la matière corporelle, l'intelligence, qui est indépendante des organes, l'emporte infiniment aussi, non-seulement sur le corps, mais sur toutes les autres facultés inférieures de notre âme plus ou moins liées aux organes. Il suit évidemment de là que le bien qui convient au corps, alors même que le corps est l'instrument de l'âme, n'est pas le bien parfait de l'homme. Il est même fort peu important, si on le compare aux biens de l'âme, ainsi que nous l'enseigne cette parole de l'Écriture : « Tout l'or du monde
« n'est qu'un grain de sable en comparaison de la sa-
« gesse. » (Sag. VII, 9.) Par conséquent, la volupté corporelle n'est pas le souverain bien de l'homme.

Que si le désir des délectations sensibles est plus vif que tout autre chez la plupart des hommes, cela vient de ce que nous percevons mieux les impressions des sens qui donnent lieu à nos premières connaissances.

7. — La béatitude consiste-t-elle dans quelque bien de l'âme ?

Le bonheur suprême étant, comme nous l'avons dit, la

perfection même de l'âme, doit nécessairement être un bien inhérent à l'âme; mais l'objet qui donne la béatitude est en dehors de l'âme. En effet, ou il s'agit de l'objet que nous voulons acquérir, ou il s'agit de l'usage de cet objet. Si nous parlons de l'objet même que nous désirons comme fin dernière, il est impossible que l'homme ait pour fin suprême son âme ou ce qui en fait partie. Le bien, qui est sa fin dernière, satisfait tous ses désirs; ce que ne saurait faire aucun bien particulier. Si nous entendons, au contraire, par le bonheur suprême l'usage de l'objet désiré, on peut dire en ce sens qu'il consiste dans un bien de l'âme, puisque c'est par son âme que l'homme possède la béatitude. Nous admettons, par conséquent, que la béatitude ou le bonheur suprême est dans l'âme, et que l'objet qui constitue la béatitude est en dehors de l'âme.

8.—La béatitude consiste-t-elle dans un bien créé ?

Le bien universel est l'objet de notre volonté, tout comme le vrai universel est l'objet de notre intelligence. Rien, d'ailleurs, ne saurait satisfaire nos désirs, si ce n'est le bien universel qui est en Dieu seul, toute créature n'ayant qu'un bien participé. Dieu seul, par conséquent, peut combler nos désirs et remplir notre volonté, conformément à cette parole du Psalmiste : « Il remplit tous vos désirs, en vous comblant de ses biens. » (Ps. CII, 5.) La béatitude de l'homme, on le voit, ne peut se trouver dans un bien créé.

L'objet universel de la béatitude, c'est le bien infini et parfait, source de tous les biens particuliers. « Dieu est la vie béatifique de l'âme, dit saint Augustin, comme l'âme est la vie naturelle du corps. » Voilà ce

qui faisait dire au Prophète : « Heureux le peuple qui a le Seigneur pour son Dieu (1) ! » (Ps. CXLIII, 15.)



QUESTION 3.

CE QUE C'EST QUE LA BÉATITUDE.

La béatitude est en soi une chose incréée ; — mais , par rapport à nous , elle consiste dans une opération de notre intelligence contemplant Dieu lui-même dans son essence.

1.—La béatitude est-elle quelque chose d'incrée ?

Les explications précédentes nous ayant montré que Dieu est notre fin dernière, puisque seul, par sa bonté infinie, il peut nous rendre heureux, il est clair que la fin dernière, considérée dans sa cause ou son objet, est quelque chose d'incrée, quoique, considérée comme *acquisition, possession ou jouissance* de l'objet qu'on désire, elle soit quelque chose de créé. Sous ce dernier rapport, les hommes sont heureux par participation, en puisant à la

(1) « Ne reprochons point à notre cœur d'être insatiable ; il doit l'être. Toutes les créatures ensemble ne sauraient combler le vide qui est en lui. Ses désirs, sans cesse renaissants, sont le cri d'un besoin immense par lequel il demande le bien parfait et infini. »

source même du bonheur. Si donc on considère la béatitude de l'homme dans l'objet qui la produit, elle est quelque chose d'incrédé ; si on la considère dans son essence, elle est un bien créé.

2.—La béatitude est-elle une opération ?

« Le bonheur, disait Aristote, consiste dans une opération accomplie avec une vertu parfaite. » — Cette vérité doit nous faire entendre que la béatitude, considérée comme une chose créée, sera, dans le ciel, une opération. Qu'est-ce, en effet, que la béatitude, si ce n'est la dernière perfection de l'homme ? Or, un être n'est parfait qu'autant qu'il est en acte. La béatitude de l'homme consistera donc dans un acte suprême et parfait ; en d'autres termes, elle sera nécessairement une certaine opération.

Ceci se voit clairement par ces paroles : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu » (Jean XVII, 4) ; car le mot *vie*, qui désigne notre fin dernière, doit s'entendre de l'opération même par laquelle le principe de la vie est réduit à l'acte.

En Dieu, la béatitude existe essentiellement, puisque son être est son opération. Dans les anges, elle emporte l'idée d'une certaine opération par laquelle ils s'unissent à Dieu. Chez l'homme, ici-bas, elle est aussi dans une opération qui consiste à s'unir à Dieu. Au ciel, cette opération sera une, continue et perpétuelle. Ne voyons-nous pas que plus l'opération qui, sur cette terre, nous unit à Dieu est une et prolongée, plus nous sommes heureux (1) ?

(1) Tous les êtres, y compris même ceux qui sont dépourvus d'intelligence, se rattachent à Dieu comme à leur principe et à leur fin. Mais les créatures intelligentes s'approchent de lui d'une manière spéciale au moyen de leur opération propre qui consiste à le connaître.

(SOMME contre les Gentils.)

3.—La béatitude est-elle une opération sensitive ?

Ne croyez pas que la béatitude consiste dans les opérations sensibles ; car, comme on l'a vu, le bonheur de l'homme est dans l'union avec Dieu : comment se pourrait-il que cette union s'opérât par les sens ? Nous avons, d'ailleurs, suffisamment démontré que le bonheur parfait n'est pas dans les biens matériels. Donc, l'opération sensitive n'appartient pas essentiellement à la béatitude. Il est vrai, cependant, qu'elle la précède et la suit. Elle la précède dans cette vie, où l'exercice de l'intelligence a besoin des sens ; mais ceci n'a rapport qu'au bonheur imparfait. Elle la suit dans l'autre vie ; car, après la résurrection, l'âme se reflétant sur le corps et sur les organes pour en perfectionner les opérations, l'homme sera perfectionné dans tout son être par le souverain bonheur qui lui est réservé, de telle façon que l'opération sensitive en sera comme une conséquence, bien que l'âme, dans l'opération qui l'unira à Dieu, ne dépende point des sens.

4.—La béatitude est-elle une opération de l'intelligence ou de la volonté ?

En méditant ces paroles du Sauveur : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu, » on trouve que le bonheur souverain consiste essentiellement dans une opération de l'intelligence.

La volonté fait deux choses : elle désire sa fin, quand elle ne la possède pas ; elle en ressent du plaisir, quand elle la possède. Or, à proprement parler, ni le désir, ni le plaisir ne constituent la possession de la fin dernière, s'il ne s'y joint un autre acte qui est celui de l'intelligence ; car cette fin, que nous voulons dès le principe, nous ne la possédons qu'autant que l'intelligence nous la rend pré-

sente, et c'est quand elle est présente que la volonté jouit en se reposant dans sa possession. De cette manière, l'essence de la béatitude est dans l'acte de l'intellect, et la joie de la volonté en est la consommation.

Le bonheur, dit-on, est le premier objet de la volonté. — Oui ; mais il s'ensuit précisément qu'il ne lui appartient pas comme son acte.

L'amour de Dieu est supérieur à la connaissance de Dieu. — Oui encore ; mais la connaissance précède l'amour, car on n'aime point ce qu'on ne connaît pas. L'intelligence percevant donc la fin dernière avant le mouvement de la volonté, on n'a pas tort de lui rapporter essentiellement la béatitude et d'attribuer à la volonté la jouissance que procure une telle possession.

5. — La béatitude est-elle une opération de l'intellect pratique ou de l'intellect spéculatif ?

La béatitude, qui est l'opération la plus éminente dont l'homme soit capable, est évidemment une opération de l'intellect spéculatif plutôt que de l'intellect pratique ; car la faculté la plus élevée que nous possédions, c'est l'intellect spéculatif, qui a pour objet le bien infini, c'est-à-dire la contemplation de Dieu et de ses divines perfections. Aussi la béatitude consiste-t-elle, non pas dans la vie active qui appartient à l'intellect pratique, mais dans la contemplation des choses divines. N'est-ce pas par la vie contemplative que l'homme communique avec Dieu et avec les anges ? Il s'élève évidemment par elle bien au-dessus de la vie active et qui lui est tant soit peu commune avec les animaux. C'est pourquoi, nous dirons que la dernière et suprême béatitude qui nous est promise dans la vie future consiste entièrement dans la contemplation, et que la béatitude imparfaite de la terre consiste aussi principalement et avant tout dans la contemplation, puis secondairement

dans l'opération de l'intellect pratique qui dirige nos actions et nos passions.

6. — La connaissance des sciences spéculatives donne-t-elle la béatitude ?

Quand le prophète Jérémie (ix, 23) disait au sage : « Ne » vous glorifiez pas de votre sagesse, » il parlait précisément de la connaissance de ces sortes de sciences. Conséquemment, elles ne donnent pas la souveraine béatitude.

La béatitude parfaite s'élève à la source même du bonheur, tandis que les sciences spéculatives ne sauraient dépasser le terme où peut nous conduire la connaissance des choses sensibles, dont elles reçoivent leurs premiers principes. Qu'elles soient un reflet du bonheur véritable et parfait, nous y consentons; mais, n'élevant pas notre entendement à son acte complet et dernier, elles ne constituent pas essentiellement la béatitude. Bien plus, n'avons-nous pas démontré ailleurs que l'intellect humain ne peut pas même parvenir, par le moyen des objets sensibles, à la connaissance des esprits? Évidemment, il s'ensuit que la souveraine béatitude n'est pas dans la connaissance des sciences spéculatives. Ces sciences ne nous en confèrent qu'une certaine participation.

7. — La béatitude consiste-t-elle dans la connaissance des substances spirituelles ?

Non, mais dans la connaissance de Dieu. « Que celui qui se glorifie, dit le Seigneur par la bouche de Jérémie (ix, 14), se glorifie dans ma science et dans ma connaissance. »

Principe créateur et illuminateur de notre âme, Dieu

en est la perfection dernière, puisque, seul, il est l'être et la vérité par essence. Les anges, qui nous éclairent comme ses ministres, nous aident à arriver au souverain bonheur; mais ils n'en sont pas l'objet.

8. — La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans la vue de l'essence divine ?

L'objet de la béatitude n'est autre que Dieu même. « Quand il apparaîtra, nous dit saint Jean (1 Ép. III), « nous serons semblables à lui, et nous le verrons tel qu'il est, » c'est-à-dire dans son essence.

Pour que nous soyons parfaitement et souverainement heureux, il ne nous faut rien moins que la vision de l'essence divine : autrement il nous resterait toujours quelque chose à désirer et à chercher. En voulez-vous savoir la raison ? La voici. L'intelligence humaine a pour objet ce qui est, ou l'essence des choses. Or, percevoir une cause par son effet, savoir ainsi qu'elle existe, ce n'est pas la connaître absolument ; il reste le désir de la considérer en elle-même. Lorsque, par exemple, vous avez été témoin d'une éclipse de soleil, l'admiration vous a conduit à en rechercher la cause, et le travail de votre esprit n'a pas cessé que vous ne soyez parvenu à la découvrir. De même, notre entendement aurait beau connaître l'essence des créatures et l'existence de Dieu, il lui resterait toujours le désir naturel de contempler la cause suprême elle-même ; tant qu'il ne sera pas assez parfait pour en avoir la vue, il ne sera point parfaitement heureux. Nous voyons par là que la béatitude doit nous donner la vision de l'essence même de la cause première. Alors, mais seulement alors, notre bonheur sera parfait, parce que nous serons unis à Dieu, unique objet de notre béatitude.

QUESTION 4.

DES CONDITIONS REQUISES POUR LA BÉATITUDE.

Ces conditions sont : la délectation, — la vision, — la possession de l'objet aimé, — la droiture de la volonté, — même la présence du corps convenablement disposé, — et la société des amis, comme complément.

1. — La délectation est-elle requise pour la béatitude ?
 Saint Augustin a dit : « La béatitude est la joie qu'inspire la vérité. »

Nous aussi, nous enseignons que la délectation est une condition nécessaire de la béatitude, de la même manière que la chaleur est une condition nécessaire du feu, à savoir comme chose concomitante. Toutes les fois, en effet, que l'appétit se repose dans le bien obtenu, il y a délectation. La béatitude, qui est la possession du souverain bien, est nécessairement accompagnée du plaisir que produit la vue de Dieu.

Ne craignez pas que cette délectation entrave l'action de l'intelligence : bien différente de la délectation sensuelle qui est contraire à la raison, celle-là est plutôt un secours pour l'intelligence ; car ce qui plaît se fait avec plus d'ardeur et de continuité.

2. — La délectation, dans la béatitude, est-elle supérieure à la vision ?

On ne doit pas hésiter à dire que la béatitude con-

siste encore plus dans la vision que dans la délectation. Quand on demande la raison de cette assertion, il faut faire observer que, la cause étant supérieure à l'effet, la vue de Dieu, dans la béatitude, est un bien plus fondamental que la délectation qui l'accompagne. Et, en effet, lorsque la volonté trouve son repos et, par suite, sa délectation dans une opération de l'intelligence, telle que la vision, c'est à cause de la bonté même de cette opération. Il en résulte que l'opération qui satisfait la volonté est son bien principal, et non son repos même.

L'Esprit divin, en donnant ses lois aux créatures, a mis les jouissances en rapport avec les opérations. Aux animaux, dont la perception sensitive s'arrête au bien particulier, il a permis de rechercher l'opération pour le plaisir; mais il n'a pas voulu que l'homme qui, par son intelligence, s'élève à la raison universelle du bien, dont la délectation est la conséquence, se proposât le plaisir avant le bien. La charité elle-même ne cherche pas le bien qu'elle aime à cause du plaisir, quoique le plaisir suive la possession de ce bien : elle se propose pour fin spéciale, non pas la délectation, mais la vision qui rend la fin dernière présente (1).

3. — La compréhension est-elle requise pour la béatitude ?

A propos de ces paroles que nous lisons dans saint Paul : « Courez pour comprendre, » on a demandé si la compréhension est incluse dans la béatitude. — Comprendre a deux acceptions. Si, par ce mot, on entend que l'objet compris est embrassé par le sujet qui le saisit, il est hors de doute qu'un esprit fini ne comprend pas Dieu, qui est

(1) « O vous qui conviez aux délices du Paradis, disait un philosophe persan, ce n'est pas le Paradis que je cherche, mais celui qui a fait le Paradis. »

infini ; tout ce qu'embrasse l'être fini est fini. Mais comme, dans un autre sens, le même mot signifie percevoir un objet déjà présent, il est indubitable que la compréhension fait partie de la béatitude ; car l'homme tend à sa fin dernière par son intelligence et par sa volonté, et dès-lors trois conditions doivent concourir à sa béatitude : la *vision*, qui est la connaissance parfaite de la fin dernière ; la *compréhension*, qui implique la présence de cette fin ; et la *délectation*, qui est le repos du sujet aimant dans l'objet aimé.

Quand un homme en atteint un autre, on dit qu'il le tient ou le saisit (*comprendit*) : c'est ce genre de compréhension qui est requis pour la béatitude.

4. — La droiture de la volonté est-elle requise pour la béatitude ?

« Bienheureux, dit le Sauveur, ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu ! » (Matth. v, 8.) Et saint Paul écrit aux Hébreux (xii, 14) : « Faites en sorte d'avoir la paix avec tout le monde et de conserver la sainteté, sans laquelle personne ne verra Dieu. » Point donc de béatitude sans une volonté droite.

La rectitude de la volonté est, effectivement, nécessaire à la béatitude d'une manière *antécédente et concomitante* : antécédente, comme étant une disposition requise pour la fin dernière, à laquelle nul n'arrive sans elle ; concomitante, parce que celui qui voit l'essence divine aime nécessairement tout ce qu'il aime par rapport à Dieu, ce qui maintient sa volonté dans la droiture.

5.—Le corps est-il requis pour la béatitude ?

Il y a des auteurs qui ont prétendu que l'âme ne saurait jouir de la béatitude sans être réunie à son corps.

On les réfute victorieusement : d'abord, par l'autorité de saint Paul, qui, dans une de ses Épîtres, enseigne que la claire vue de Dieu est le partage des âmes justes, aussitôt qu'elles sont sorties de la prison du corps (II Cor. v. 6.); car, du moment que les âmes ont la claire vue de Dieu, elles jouissent de la béatitude. De là ces paroles de l'Apocalypse (xiv, 13) : « Bienheureux ceux qui meurent « dans le Seigneur. »

On leur oppose ensuite la raison elle-même. Pourquoi le corps serait-il essentiellement nécessaire à la béatitude qui, comme nous l'avons vu, consiste dans la vision de l'essence divine ? Serait-ce que l'essence divine se verrait par des images sensibles ? Tout le monde sait qu'il n'en est pas ainsi. Ne confondons pas la béatitude avec le bonheur imparfait de la terre, où notre intelligence n'agit point sans organe corporel. Il est certain que, pour contempler l'essence divine, l'âme n'a aucun besoin du corps, et, dès-lors, rien ne s'oppose à son bonheur parfait dans l'autre vie avant la résurrection de la chair.

Le corps n'est pas absolument nécessaire à la béatitude de l'âme ; voilà ce qui est incontestable. Mais, quand on considère, d'une part, que l'âme séparée du corps, bien qu'elle subsiste dans son être et puisse avoir ainsi une opération parfaite, n'a pas cependant la perfection naturelle d'après laquelle elle est faite pour être la forme du corps, et, d'un autre côté, que le corps, en se réunissant à elle, améliore, par conséquent, sa manière d'être, on conçoit aisément qu'elle sera plus heureuse après sa réunion au corps. Elle aura alors un accroissement de bonheur par extension, puisqu'elle aura une opération plus parfaite, étant elle-même plus parfaite dans sa nature. Tant qu'elle est séparée du corps, elle ne jouit pas complètement, comme elle le désire, du bien suprême qu'elle possède : tout en se reposant en Dieu, elle voudrait que son corps fût associé à sa jouissance.

6.—La perfection du corps est-elle requise pour la béatitude ?

« Vous verrez, dit Isaïe (LXVI, 14), et votre cœur se réjouira, et vos os germeront comme l'herbe. » Ces paroles nous montrent que Dieu promet aux saints pour récompense trois choses : la *vision*, la *joie* et la *bonne disposition du corps*.

Il est naturel à l'âme d'être unie à son corps. Or, il ne se peut pas qu'elle en répudie la perfection naturelle ; d'autant plus que les biens du corps peuvent certainement contribuer à l'éclat et à la perfection de la béatitude.

Présentement le corps l'appesantit ; mais il n'en sera plus de même lorsque, de corps animal, il sera devenu un corps spirituel parfaitement soumis. Loin d'être pour elle un fardeau, il lui deviendra une source de gloire. La plénitude du bonheur de l'âme rejillira sur lui pour le rendre incorruptible, et, au lieu de gêner l'élévation de l'esprit, il la secondera plutôt. Il entrera lui-même en possession du bonheur suprême par le moyen de l'âme, qui fera refluer sur lui sa propre béatitude.

7.—Les biens extérieurs sont-ils nécessaires à la béatitude ?

« Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel, s'écrie le Psalmiste, et que désiré-je sur la terre, sinon vous, ô mon Dieu ? » (Ps. LXXII, 25.) N'est-ce pas comme s'il disait : M'attacher à Dieu, voilà l'unique objet digne de mon envie ? Donc, aucun autre bien que Dieu n'est requis pour la béatitude.

A la béatitude imparfaite d'ici-bas appartiennent les biens extérieurs, parce que l'homme a besoin de ce qui

est nécessaire au corps pour accomplir les devoirs de la vertu, non-seulement dans la vie active, mais encore dans la vie contemplative. Pour la béatitude parfaite, qui consiste à voir Dieu, ils ne sont nullement nécessaires. La raison en est que tous ces biens extérieurs n'ont rapport, en définitive, qu'au soutien du corps animal ou à des opérations exercées par le corps animal, au lieu que la béatitude parfaite existe ou dans l'âme séparée du corps, ou bien dans l'âme réunie à son corps devenu spirituel. Ainsi les biens extérieurs, qui sont destinés à la vie animale, ne conviennent nullement à la vie éternelle, où nous jouirons de la vue de Dieu. Ne voyons-nous pas, dès maintenant, que la vie contemplative, qui est la plus parfaite, parce qu'elle a une plus grande ressemblance avec Dieu, est moins dépendante que toute autre de ces sortes de biens ?

L'Écriture, dira-t-on, promet aux saints des biens extérieurs. Ainsi, nous lisons dans saint Luc (xxii, 30) : « Je vous prépare le royaume céleste, afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table; » et dans saint Matthieu (vi, 20) : « Amassez-vous des trésors pour le ciel. » — Il faudrait être bien insensé pour prendre à la lettre des expressions qui ne doivent s'entendre que métaphoriquement. Qui ne sait que les saintes Écritures, pour nous porter à désirer les biens spirituels avec plus d'ardeur, les désignent d'ordinaire sous des emblèmes empruntés aux choses sensibles ?

La béatitude, dira cet autre, est un état parfait qui résulte de la réunion de tous les biens, et, conséquemment, elle contient des biens extérieurs. — Dire que la béatitude est la réunion de tous les biens, c'est dire, non pas qu'elle contient des biens extérieurs, mais que tout ce qu'il y a de bon dans les êtres se rencontre dans celui qui en est l'auteur par excellence, et que tout ce que les biens extérieurs renferment de réellement bon sera possédé dans la source même de toute bonté.

8. — La société des amis est-elle requise pour la béatitude?

La société des amis n'est pas essentiellement nécessaire à la béatitude, puisque l'homme trouve en Dieu la plénitude de sa perfection. Cependant, ce n'est pas une chose indifférente pour les bienheureux de se voir les uns les autres et de jouir des charmes d'une société mutuelle. Cette société, seul secours extérieur qu'ils puissent recevoir, concourt au perfectionnement et à l'achèvement de leur béatitude.

Quand il n'y aurait qu'une seule âme au ciel, elle serait heureuse, quoiqu'elle n'eût pas de prochain ; mais, le prochain existant, l'amitié est une conséquence de l'amour de Dieu, et c'est ainsi qu'elle accompagne la béatitude parfaite.



QUESTION 5.

DU MOYEN D'ARRIVER A LA BÉATITUDE.

Possibilité d'arriver à la béatitude, — suivant divers degrés. — non ici-bas, mais au ciel. — Inamissibilité de la béatitude. — Impossibilité de l'obtenir par les forces naturelles. — Nécessité de la grâce — et des bonnes actions. — La béatitude est un désir naturel.

1. — L'homme peut-il acquérir la béatitude ?

Un être qui comprend par son intelligence le bien universel et parfait, qui le désire par sa volonté, est certainement capable de le recevoir et de le posséder : tel est l'homme. La même vérité ressort de ce qui a été démontré dans la première partie de cet ouvrage (Q. XII, a. 1), où nous avons vu que nous pouvons parvenir à la vision de l'essence divine, en quoi consiste la béatitude.

On dira peut-être qu'il est dans notre nature de connaître la vérité intelligible par des images sensibles.—Dans le cours de la vie présente, cela est vrai ; mais, dans l'état futur, il nous sera tout aussi naturel de la connaître d'une autre manière : ce sera la béatitude.

2. — La béatitude peut-elle être plus grande dans l'un que dans l'autre ?

La béatitude renferme deux choses : la fin dernière,

qui est le souverain bien, et la jouissance de ce bien. Quant au bien lui-même, objet et cause de la béatitude, il n'y a qu'un seul souverain bien, qui est Dieu, et, sous ce rapport, une béatitude n'est pas supérieure à une autre ; mais, relativement à la jouissance de ce bien, il arrive que celui qui est mieux disposé jouit de Dieu plus parfaitement, et alors il y a inégalité dans la béatitude.

Il est écrit en saint Jean (xiv) : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père ; » et en saint Matthieu (xx) : « Tous ceux qui avaient travaillé à la vigne reçurent chacun un denier. » — Le moyen d'accorder ces deux textes des saints Évangiles, le voici : L'unité du denier indique l'unité objective de la béatitude, et la diversité des demeures marque les divers degrés de jouissance dans la béatitude, où les rangs sont gradués d'après nos mérites.

Aucun bienheureux ne manque du bien qu'il désire ; tous possèdent le bien infini, qui est le bien par excellence : mais un saint est plus heureux qu'un autre, parce que tous ne participent pas à ce bien suprême selon un même degré de jouissance.

3. — L'homme peut-il avoir la béatitude en cette vie ?

La vraie béatitude n'existe point en ce monde ; car, premièrement, elle exclut tous les maux, comble tous les désirs, suffit à tout. Or, pour nous servir des paroles de Job (xiv, 1) : « L'homme né de la femme vit peu de temps, et sa vie est remplie de misères. » Qu'on nous montre, en effet, une personne absolument exempte de maux. A combien de misères la vie n'est-elle pas sujette ! Ignorance de l'esprit, affections déréglées de la volonté, souffrances du corps, tout cela nous atteste que l'homme ne peut être heureux ici-bas. Et puis, qui comblera, sur

cette terre, le désir du bonheur que nous trouvons en nous? Nous voulons de la stabilité et de la permanence dans les biens que nous possédons, et tous ceux d'ici-bas sont passagers. Nous avons horreur de la mort, nous voudrions vivre toujours, et cependant la vie s'écoule avec rapidité. En second lieu, la vraie béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, dont on ne jouit jamais en cette vie. Conséquemment, on ne peut posséder ici-bas qu'une certaine participation, une image, un reflet de la béatitude véritable.

Certains hommes, ici-bas, sont appelés bien heureux tant à cause de l'espérance qu'ils ont d'obtenir la béatitude dans la vie future, ce que nous marquent ces paroles (Rom. VIII) : « C'est par l'espérance que nous sommes sauvés, » qu'à raison d'une sorte de participation à la vraie béatitude, qui leur donne un avant-goût du bien suprême. De là ce que chantait le Psalmiste : « Bienheureux ceux qui restent sans tache dans la voie, et qui marchent avec fidélité dans la loi du Seigneur. » (Ps. cxviii, 1.)

4. — Peut-on perdre la béatitude quand on la possède?

Nous lisons dans saint Matthieu (xxv, 46) : « Les justes iront à la vie éternelle. » Ce qui est éternel ne pouvant finir, l'homme qui possède la béatitude des saints ne saurait la perdre.

L'opinion d'Origène, qui a supposé qu'après être arrivé à la souveraine béatitude, l'homme pouvait redevenir malheureux, est complètement fautive. La béatitude, comme bien parfaitement suffisant, calme tous les désirs, exclut tous les maux. Or, on désire naturellement garder le bien que l'on possède; chacun veut même avoir l'assurance de le conserver toujours : autrement la crainte, et plus encore la certitude de le perdre, est une source de tris-

tesse. La véritable béatitude exige, conséquemment, que l'homme ait la pleine conviction qu'il ne perdra jamais le bien qui fait son bonheur, et c'est une preuve qu'il ne le perdra pas : car si cette conviction est fondée, son bonheur est assuré ; si elle ne l'est pas, il a une opinion erronée qui est un mal pour son intelligence, et, dès-lors, il n'y a pas de véritable béatitude pour lui, puisque sa fausse opinion est chez lui un mal. De plus, la béatitude consiste dans la vision de l'essence divine : or, il n'est pas possible que celui qui voit l'essence divine veuille cesser de la voir ; car, dès qu'on veut renoncer au bien que l'on possède, c'est ou parce qu'il est insuffisant, afin de lui en substituer un meilleur, ou parce qu'il est devenu à charge par les inconvénients qu'il présente. Mais la vision de l'essence divine remplit l'âme de tous les biens, en l'unissant à la source de toute bonté. De là cette exclamation du Psalmiste : « Je me rassasierai quand votre gloire m'aura apparu. » (Ps. xvi, 15.) Il est bien permis de lui appliquer ce qui est dit de la sagesse (vii, 11) : « Tous les biens me sont venus avec elle. » — « Sa conversation n'a rien d'amer et sa compagnie rien d'ennuyeux. » (viii, 16.) On voit que celui qui est admis à la béatitude ne la quittera pas par sa volonté. Dieu ne peut pas non plus la lui retirer : ce serait le punir. Dieu, qui est un juge plein d'équité, ne punit quelqu'un que pour des fautes commises ; et les fautes sont impossibles dans celui qui voit l'essence divine, la droiture de la volonté étant une conséquence de cette vision. Quel autre agent pourrait porter atteinte à la béatitude d'une âme qui, par son union avec Dieu, est élevée au-dessus de la nature ? Il est clair, par toutes ces raisons, que nulles vicissitudes ne feront passer l'homme de la béatitude à un état inférieur.

5. — L'homme peut-il acquérir la béatitude par ses forces naturelles?

« L'œil n'a pas vu, dit saint Paul; l'oreille n'a pas entendu, et le cœur de l'homme n'a pas compris ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » (1 Cor. II, 9.) Ces paroles nous enseignent avec clarté que la béatitude promise aux élus surpasse la portée de notre intelligence et les forces de notre volonté.

La vision de l'essence divine, qui la constitue, n'est pas seulement au-dessus de la nature de l'homme, elle est au-dessus de toute nature créée. Une simple observation va le faire comprendre. Toute intelligence connaît suivant le mode de sa substance : or, toute connaissance acquise selon le mode d'une substance créée, est évidemment incapable de donner la vision d'une essence qui surpasse toutes les créatures. Il n'y a pas à s'étonner, on le voit, que ni l'homme, ni aucune créature, ne puisse parvenir à la béatitude par ses forces naturelles.

Quoi ! demandera quelqu'un, la nature a-t-elle jamais fait défaut dans les choses nécessaires ? Et qu'y a-t-il de plus nécessaire à l'homme que les moyens d'arriver à la fin dernière ? — Nous demandons, à notre tour, si la nature nous a fait défaut dans les choses nécessaires, quand elle ne nous a donné ni armes, ni vêtements, comme aux autres animaux. — Non, nous répond-on, puisqu'elle nous a donné la raison et les bras pour nous procurer toutes ces choses. — De même, quoiqu'elle n'ait pas donné à l'homme un principe capable de le faire arriver de lui-même à la béatitude, elle ne lui a cependant pas fait défaut en ce qui lui est nécessaire ; car elle lui a donné le libre arbitre par lequel il peut se tourner vers Dieu comme vers un ami, pour implorer son secours. Ce que nous pouvons par un ami, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes.

6. — L'homme acquiert-il la béatitude par l'action de quelque créature supérieure ?

Toutes les fois qu'il nous faut faire une chose qui est au-dessus de la nature, il est nécessaire que le suprême agent intervienne et qu'il agisse immédiatement par lui-même. La béatitude étant un bien qui surpasse la nature créée, nous la tenons de Dieu, et non pas d'une créature quelle qu'elle soit. « Celui qui donne la grâce et la béatitude, c'est Dieu seul. » (Ps. LXXXIII.)

Les anges nous aident à parvenir à notre fin dernière en nous y disposant et en nous en préparant les voies ; mais, en réalité, nous n'y arrivons que par la grâce divine.

7. — Y a-t-il des bonnes œuvres requises pour obtenir de Dieu la béatitude ?

Certaines œuvres sont indispensables pour arriver à la béatitude, ainsi que nous le marquent ces paroles de l'apôtre saint Jean (XIII) : « Si vous savez ces choses et que vous les accomplissiez, vous serez bienheureux. »

Que la droiture de la volonté soit nécessaire à la fin dernière comme la bonne disposition de la matière est nécessaire à la forme, cela, nous en convenons, ne prouve pas rigoureusement qu'une opération de l'homme doive nécessairement précéder sa propre béatitude ; car Dieu, qui produit quelquefois en même temps la matière et la forme de ses créatures, aurait pu mettre la volonté humaine dans un rapport immédiat avec la fin dernière. La divine Sagesse n'a pas voulu qu'il en fût ainsi. Dieu possède par nature le bien parfait : lui seul n'a pas besoin d'y parvenir par une œuvre quelconque. Mais la béatitude surpassant les natures créées, il ne convenait pas qu'aucune l'obtint

sans faire un effort. Les anges y sont parvenus par un seul acte, par un seul mouvement de leur volonté; tel a été l'ordre de la Sagesse divine. Les hommes n'y arrivent que par plusieurs œuvres ou opérations auxquelles on donne le nom de mérites. Le Philosophe lui-même disait : « La « béatitude est la récompense des actes vertueux. »

La puissance divine, sans doute, pouvait béatifier l'homme au moment de la création, sans exiger aucune action humaine. C'est ce qui a eu lieu pour le Christ, dont l'âme a été bienheureuse dès le commencement de sa conception, sans qu'elle ait fait antérieurement aucune action méritoire; mais ce privilège, fondé sur la loi générale en vertu de laquelle Dieu produisit à l'état parfait les premières créatures qu'il chargeait de perpétuer leur nature en la transmettant à d'autres, ne pouvait appartenir qu'à celui qui devait transmettre aux autres hommes la béatitude, « en introduisant « après lui une foule d'enfants dans la gloire. » (Héb. II, 10.)— Les enfants baptisés ont eux-mêmes des mérites qui précèdent la béatitude, à savoir les mérites de Jésus-Christ, dont ils deviennent les membres par le baptême.

8. — Tous les hommes désirent-ils la béatitude ?

Tous les hommes désirent la béatitude en tant que, considérée dans sa nature générale, elle est un bien parfait qui donne une complète satisfaction à la volonté; car tout le monde veut voir sa volonté pleinement satisfaite. Si, au théâtre, un acteur disait : « Vous voulez tous « être heureux et vous ne voulez pas être malheureux, « il dirait une chose dont tout le monde conviendrait; » c'est la remarque que fait saint Augustin, pour prouver que tous les hommes veulent être heureux. Tous, en effet, désirent naturellement le bien parfait et universel qui est l'essence de la béatitude en général.

Mais viennent-ils à considérer la béatitude dans sa nature

spéciale, dans l'objet qui la constitue, c'est alors qu'ils se divisent et ne veulent pas tous la vraie béatitude, qu'ils ne connaissent pas. Ne sachant pas à quel objet il convient d'appliquer l'idée générale qu'ils en ont, les uns la cherchent dans les plaisirs du corps, les autres dans la vertu de l'âme, d'autres ailleurs. De là il résulte que la volonté ne se porte pas nécessairement vers celle qui consiste dans la vision surnaturelle de l'essence divine.



DES ACTES HUMAINS.

DES ACTES VOLONTAIRES OU HUMAINS.

				Quest.			
ACTES VOLONTAIRES OU HUMAINS. (V. tab. 10.)	Actes volontaires en général.	{	Du volontaire et de l'involontaire.....	6			
			Des circonstances où se trouve le volontaire.....	7			
	Actes volontaires en particulier.	{	Actes intérieurs ou propres à la volonté.	{	Par rapport à la fin.	Volonté.....	8
						{	Objet.....
			{	Moteur....	9		
				{	Motion....	10	
			{		Par rapport aux moyens.	Jouissance.....	11
				Intention.....		12	
			{	{	Election.....	13	
						Conseil.....	14
{			{	Consentement.....	15		
					Usage.....	16	
		Actes extérieurs ou commandés par la volonté. . .	17				
		{	Bonté et malice.	{	En général.....	18	
					{	Dans les actes intérieurs.....	19
						Dans les actes extérieurs.....	20
		Conséquences.....	21				

EXPLICATION.

Puisqu'il est indispensable d'accomplir certains actes pour parvenir à la béatitude, portons notre attention sur les actes humains, afin de distinguer ceux qui conduisent à Dieu de ceux qui en éloignent. Il faut étudier, premièrement, le volontaire et l'involontaire en général ; secondement, les actes volontaires qui sont produits immédiatement par la volonté et ceux qui sont commandés par elle aux autres facultés ; troisièmement, la moralité de ces mêmes actes.

Il y a des actes volontaires ou humains, c'est-à-dire qui procèdent d'un principe interne agissant avec connaissance de la fin ⁶.

Les actes humains sont accompagnés de sept circonstances que le théologien doit connaître ⁷.

La volonté, dans ses actes intérieurs, se porte vers une fin et vers des moyens. Par rapport à la fin, elle a pour objet le bien ⁸.

Elle a un moteur intérieur et un moteur extérieur ⁹.

Malgré cela, elle n'est pas nue nécessairement, elle est libre ¹⁰.

Elle a pour acte interne la jouissance ¹¹ ;

Et l'intention ¹².

Par rapport aux moyens qui conduisent à la fin, elle a pour acte l'élection ¹³.

L'élection est précédée d'une recherche qui est le conseil ¹⁴.

Le consentement de la volonté suit le conseil ¹⁵.

Enfin, la volonté, faisant usage de ses forces, produit des actes élicites et des actes commandés ¹⁶.

Quels sont les actes commandés par la volonté ¹⁷.

La bonté et la malice des actions humaines se prennent de l'objet, de la fin et des circonstances ¹⁸.

Dans les actes intérieurs, la bonté dépend de l'objet présenté par la raison ¹⁹.

Si les actes extérieurs sont mauvais en eux-mêmes, la fin ne les justifie pas ²⁰.

La bonté et la malice de nos actes donnent lieu à des conséquences de la plus haute importance : ils sont vertueux ou vicieux, louables ou blâmables, méritoires ou punissables ²¹.

QUESTION 6.

DU VOLONTAIRE ET DE L'INVOLONTAIRE DANS LES ACTES.

Le volontaire existe chez l'homme. — Effets de la violence, — de la crainte, — de la concupiscence — et de l'ignorance.

1. — Le volontaire existe-t-il dans les actes humains ?

Le volontaire, qui consiste à connaître une fin et à s'y porter par un principe intérieur, existe tout particulièrement dans ceux de nos actes que l'on appelle *humains* ; car, en les accomplissant, nous connaissons la fin de notre opération, et nous nous y portons de nous-mêmes par un mouvement propre de notre volonté.

Le volontaire procède d'un principe intérieur. Mais ce principe, qui n'est pas nécessairement un principe premier, peut être produit ou mû par un principe extérieur. Dieu, comme on le verra, est le premier moteur de la volonté. « Sans moi, a-t-il dit, vous ne pouvez rien faire. »

2. — Le volontaire existe-t-il dans les animaux ?

Les animaux ont le volontaire imparfait, puisque, par un

principe intérieur, ils se meuvent vers une fin avec une certaine connaissance ; mais ils n'ont pas le volontaire parfait, parce que, ne connaissant ni la nature des objets, ni le rapport de leurs actes avec la fin, ils ne délibèrent ni sur la fin, ni sur les moyens.

3. —Le volontaire peut-il exister sans un acte ?

Le volontaire peut exister sans un acte extérieur, lorsque, par exemple, un homme veut ne pas agir ; il se conçoit même sans acte intérieur chez celui qui néglige d'accomplir une œuvre ; mais l'inaction, dans ce dernier cas, n'est imputable à la volonté, comme son acte propre, qu'autant qu'elle a pu et dû vouloir accomplir cette œuvre.

On n'impute pas le naufrage d'un vaisseau à un pilote qui n'a pas pu tenir le gouvernail, ou qui, au moment de la tempête, n'était pas chargé de le tenir.

4. —Peut-on faire violence à la volonté ?

Il y a deux sortes d'actes volontaires : les uns, appelés *actes élicites*, sont le fait immédiat de la volonté, comme vouloir ou ne pas vouloir ; les autres sont simplement commandés par elle, et c'est une autre faculté qui les exécute. Marcher, parler, se mouvoir ; voilà des actes que la volonté commande, mais qui sont confiés à la force motrice.

Il est indubitable que, dans les actes commandés, la volonté souffre violence : on peut enchaîner les membres du corps pour les empêcher de lui obéir. Mais la violence ne saurait atteindre la volonté elle-même. Volontaire et violenté sont deux choses incompatibles, et voici pourquoi : dans le volontaire, la volonté s'incline d'elle-même avec connaissance d'un but. Or, si vous supposez qu'elle est violentée, vous supposez qu'elle ne s'incline pas d'elle-même :

dès-lors son acte n'est pas volontaire ; du moment que le mouvement est contraint, il ne procède pas d'une inclination propre à la volonté.

Dieu a le pouvoir de mouvoir la volonté ; mais, s'il en disposait par violence, la volonté n'agirait pas volontairement.

5.—La violence cause-t-elle l'involontaire ?

Il faut nécessairement reconnaître que la violence produit l'involontaire. « Certains actes, dit le Philosophe, sont involontaires par suite de la violence. » Saint Jean Damascène s'est exprimé dans les mêmes termes.

La violence étant directement opposée au volontaire, ce qu'elle produit existe contre la volonté. Si elle n'atteint pas la volonté elle-même dans ses actes élicites, comme il a été dit plus haut, elle peut toutefois arrêter les actes commandés, et c'est en cela qu'elle produit l'involontaire, suivant ce principe que ce qui est contre la volonté n'est pas volontaire.

Il faut savoir, toutefois, qu'une chose est volontaire de deux manières : d'abord, dans un sens actif ; par exemple, lorsqu'on veut faire une chose ; ensuite, dans un sens passif, comme lorsque l'on veut bien supporter un mauvais traitement de la part de quelqu'un. On ne saurait dire, dans cette dernière hypothèse, que l'acte est involontaire : souffrir ainsi une action, c'est y prendre part.

6. — La crainte cause-t-elle l'involontaire ?

Saint Grégoire de Nysse et le Philosophe lui-même disent que les actes qui se font sous l'influence de la crainte sont plus volontaires qu'involontaires. Ces sortes d'actes sont, en effet, volontaires en eux-mêmes, et involontaires seulement à quelques égards. Jeter, par exemple, ses mar-

chandises à la mer est une action volontaire au moment de la tempête, vu la crainte du danger. Une telle action est simplement volontaire, puisqu'elle provient du principe intérieur qui caractérise le volontaire ; mais, sous d'autres rapports, elle est involontaire, parce qu'en dehors de la réalité présente, elle répugnerait à la volonté.

L'acte fait par crainte est plus volontaire que celui qui est le résultat de la violence : dans l'acte violenté, il y a tout à la fois défaut de consentement et résistance absolue de la volonté ; dans l'acte accompli par crainte, la volonté se porte vers cet acte pour écarter un mal imminent. Celui-ci est volontaire, puisqu'il est produit par un principe intérieur et en vue d'une fin.

7. — La concupiscence cause-t-elle l'involontaire ?

La concupiscence ne cause pas l'involontaire ; elle rend, au contraire, une action plus volontaire. Les actes volontaires sont ceux auxquels la volonté se porte. Or, par la concupiscence, la volonté est inclinée à rechercher ce qu'elle désire. Donc la concupiscence a plus d'influence pour rendre les actes volontaires que pour les rendre involontaires (1).

8. — L'ignorance cause-t-elle l'involontaire ?

L'ignorance qui prive de la connaissance nécessaire à un acte humain cause l'involontaire ; mais toute ignorance ne prive pas de cette connaissance. Pour éclairer cette question, distinguons trois espèces d'ignorance, que nous nommerons : l'une *concomitante*, l'autre *conséquente*, la troisième *antécédente*.

(1) La concupiscence, tout en augmentant le volontaire, peut affaiblir le libre arbitre, comme nous le verrons. (Q. 77, art. 6.)

L'ignorance *concomitante* est celle qui nous empêche de savoir ce que nous faisons, mais de telle façon toutefois que, quand nous le saurions, nous ne nous abstenions pas de notre acte. Celle-là, n'influant en rien sur la volonté, ne cause pas l'involontaire. Un homme qui désire tuer son ennemi, le tue réellement en croyant tirer sur un cerf ; voilà un meurtre qui n'est ni volontaire ni involontaire, car on ne saurait vouloir ou ne pas vouloir ce que l'on ignore.

L'ignorance que l'on appelle *conséquente*, parce qu'elle est la conséquence d'un acte de la volonté, est volontaire de deux manières. D'abord, par un acte positif de la volonté, comme dans celui qui veut ignorer pour avoir une excuse à son péché, ou pour n'y pas renoncer, selon cette parole : « Nous ne voulons pas la science de vos « voies. » (Job XXI.) C'est l'ignorance *affectée*. Ensuite, lorsque, par passion, par habitude prise, ou par pure négligence, on ne se met pas en peine d'acquérir des connaissances que l'on est tenu d'avoir ; et c'est l'ignorance de *mauvaise élection*. L'ignorance volontaire de l'une de ces manières ne cause pas l'involontaire, à proprement parler ; elle le produit seulement, sous quelque rapport, en ce sens que, précédant le mouvement de la volonté, elle fait faire à quelqu'un ce qu'il ne ferait pas, s'il était mieux instruit.

L'ignorance qui cause proprement l'involontaire est l'ignorance complètement involontaire en elle-même, et que l'on appelle *antécédente* : c'est celle d'un homme qui, après avoir pris toutes les précautions convenables, ne sachant pas qu'une personne passe par le chemin, lance une flèche et la tue.

QUESTION 7.

DES CIRCONSTANCES OU SE TROUVE LE VOLONTAIRE.

Définition des circonstances. — Le théologien doit faire attention aux circonstances. — Énumération des sept circonstances. — Quelles sont les principales ?

1. — Que faut-il que nous entendions par une circonstance ?

Les corps étant ce que nous connaissons le mieux, nous leur avons pris le mot *circonstance*, que nous appliquons aux actes humains. Comme les objets qui en environnent un autre sont placés en dehors de lui de manière à le toucher, du moins localement ; ainsi toutes les conditions qui sont en dehors de la substance d'un acte humain, mais qui pourtant l'atteignent par quelque endroit, reçoivent le nom de *circonstances*. Les circonstances des actes humains en sont, par conséquent, des accidents. Un accident, en effet, n'est autre chose que ce qui appartient à un sujet, tout en restant en dehors de sa substance.

Prenons pour exemple le discours oratoire. On y expose d'abord la substance de l'acte ; on arrive ensuite à ses accidents. Cet homme, dira un orateur, mérite d'être poursuivi : premièrement, parce qu'il a commis un homicide, — *substance de l'acte* ; — secondement, parce qu'il a commis cet homicide par fraude, pour un salaire convenu, dans le lieu saint, etc., — *circonstances* qui augmentent la faute.

2. Les circonstances des actes humains doivent-elles être étudiées par le théologien ?

Les théologiens doivent s'occuper des circonstances ; trois raisons leur en font un devoir.

D'abord, les actes humains conduisent l'homme à la béatitude. Or, il est hors de doute que les circonstances contribuent, du moins dans une certaine mesure, à proportionner les actions à leur fin.

Ensuite, il est du devoir du théologien d'étudier les actes humains dans leurs divers degrés de bonté ou de malice, de perfection ou de défaut ; et les circonstances, comme on le verra dans la suite, produisent cette diversité.

Enfin, il est clair que les circonstances, suivant qu'on les ignore ou qu'on les connaît, peuvent rendre un acte volontaire ou involontaire, excusable ou criminel. Le théologien, qui étudie nos actions au point de vue du mérite et du démérite, doit donc évidemment en tenir compte.

3. — A-t-on bien déterminé les circonstances ?

Aristote, dans son traité de l'*Éthique*, et Cicéron, dans sa *Rhétorique*, observent avec raison qu'il y a sept circonstances, qui se résument par le vers suivant :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

<i>Quis ?</i>	Qui ? — quelle est la personne qui agit ? de quel caractère est-elle revêtue (1) ?
<i>Quid ?</i>	Quoi ? — quelle est l'importance de la chose (2) ?

(1) L'état, l'âge, la condition, les engagements particuliers.

(2) La chose volée est-elle profane ou sacrée, considérable ou de peu de valeur ?

<i>Ubi?</i>	Où? — en quel lieu l'action s'est-elle opérée (1)?
<i>Quibus auxiliis?</i>	Par quels secours ou moyens (2)?
<i>Cur?</i>	Pourquoi? — pour quelle fin (3)?
<i>Quomodo?</i>	Comment? — de quelle manière (4)?
<i>Quando?</i>	Quand? — en quel temps (5)?

4. — Les deux circonstances principales sont-elles la fin de l'acte et ce qui tient à sa substance?

La première de toutes les circonstances est celle qui atteint l'acte du côté de la fin, c'est-à-dire le motif qui fait agir. (*Cur?*) — La seconde est celle qui touche à la substance des actes, c'est-à-dire celle qui tend à constituer l'espèce de l'action. (*Quid fecit?*) (6) — Les autres tirent leur importance de leur rapport avec celles-là.

(1) Était-ce dans un lieu sacré?

(2) Ces moyens étaient-ils superstitieux, illicites? Avait-on des complices?

(3) La fin influe singulièrement sur la nature des actes humains, bons ou mauvais.

(4) A-t-on agi avec ignorance ou avec connaissance? Était-ce avec violence?

(5) On s'accuse d'avoir été au cabaret. Était-ce pendant les offices divins?

(Mgr Goussset.)

(6) Une circonstance peut, par elle-même, déterminer l'espèce de l'acte.



QUESTION 8.

DE LA VOLONTÉ ET DE SON OBJET.

—————

La volonté a pour objet final le bien. — Elle se porte vers la fin et vers les moyens.

1.—La volonté ne veut-elle que le bien ?

« Le mal est en dehors de la volonté, a dit saint Denis ; « tous les êtres veulent le bien. » La volonté est un appétit rationnel, c'est-à-dire l'inclination d'un être vers une chose qui lui paraît avoir avec lui des rapports de convenance et de similitude. Or, les choses, quelles qu'elles soient, constituant, comme substance ou être, un certain bien, toute inclination a nécessairement un bien pour objet. — « Le bien, dit Aristote, est ce que tous les êtres désirent. »

Tous les êtres veulent le bien ; mais ils ne veulent pas tous le bien qu'ils doivent vouloir. Celui vers lequel se porte la volonté est le bien perçu par l'intelligence, qui peut se tromper ; il n'est souvent qu'un bien apparent et sans réalité pour l'être qui le recherche. — « La fin de la volonté, » dit le Philosophe, est le bien, mais le bien réel ou apparent. »

2.—La volonté veut-elle seulement la fin, ou veut-elle aussi les choses qui conduisent à la fin ?

Il est constant que la volonté, considérée comme faculté, s'étend à la fin et aux choses qui y conduisent. En effet, le bien qu'elle a pour objet peut se rencontrer dans les moyens comme dans la fin. Mais si on nous parle de la volonté comme produisant un acte, elle n'a proprement que la fin pour objet ; car la fin est bonne par elle-même,

au lieu que les moyens, n'étant un bien que par leur rapport avec la fin, ne sont ni bons de soi, ni voulus pour eux-mêmes. La volonté, en se portant vers eux, se propose toujours une fin, et elle ne veut en eux que cette fin même.

3.—La volonté se porte-t-elle par un même acte vers la fin et vers les moyens ?

La volonté se porte vers une fin de deux manières : d'abord directement, en considérant la fin absolument et en elle-même, et alors elle peut vouloir la fin considérée comme fin, sans se porter vers les moyens qui y conduisent ; ensuite indirectement, en tant que la fin est impliquée dans les moyens qui s'y rapportent, ce qui arrive lorsque la fin est, au fond, la raison qui porte à vouloir ces moyens. Dans ce dernier cas, la volonté se porte, par un même acte, vers la fin et vers les moyens. Mais l'acte par lequel la volonté veut la fin d'une manière absolue, est un acte distinct, qui a parfois une priorité de temps sur l'acte qui veut les moyens. Un malade, par exemple, veut sa guérison ; voilà la fin d'abord. Cherchant ensuite comment il pourra l'obtenir, il veut appeler un médecin ; voilà le moyen après la fin. Ainsi la volonté peut vouloir la fin sans les moyens ; mais elle ne peut vouloir les moyens sans la fin elle-même.

Pour nous servir d'une comparaison : notre intelligence saisit quelquefois les principes sans les conséquences ; mais, dans les conséquences auxquelles elle donne son assentiment à cause des principes, elle embrasse les principes eux-mêmes (1).

(1) Qui veut la fin ne veut pas toujours les moyens ; mais qui veut les moyens veut la fin. Qui veut aller au ciel n'en prend pas toujours la route ; mais qui prend la route de l'enfer veut aller en enfer.

QUESTION 9.

DU MOTIF OU MOTEUR DE LA VOLONTÉ.

La volonté est-elle mue par l'intelligence ? — L'est-elle par l'appétit sensitif ? — Se meut-elle elle-même ? — Quelle est sur elle l'influence des corps célestes ? — Quelle est l'action de Dieu ?

1.—La volonté est-elle mue par l'intelligence ?

Le Philosophe a dit : « L'objet appréciable que perçoit l'intelligence est un moteur non mù ; mais la volonté est un moteur mù. » Toute faculté de l'âme, en effet, a besoin d'un double moteur : l'un, pour la mettre en exercice, car tantôt elle agit et tantôt elle n'agit pas ; l'autre, pour spécifier et déterminer les actes qu'elle doit produire. Ce dernier moteur, en ce qui est de la volonté, n'est autre que la fin qu'on se propose. Mais comme le bien, en général, considéré comme fin, est l'objet propre de notre volonté, sous ce rapport la volonté fait mouvoir toutes les autres facultés, qui n'ont pour fin que des biens particuliers ; car nous nous servons de nos facultés quand nous voulons. La volonté est un général d'armée, qui, devant pourvoir au bien commun, donne ses ordres aux commandants chargés d'un seul bataillon. Mais, à son tour, elle est mue par l'intelligence qui spécifie et détermine ses actes particuliers, en lui présentant chaque objet final comme bon et digne d'être recherché.

La volonté meut l'intelligence pour la mettre en exercice, et l'intelligence meut la volonté par un objet final qui détermine tel acte plutôt que tel autre. L'intelligence, toutefois, ne meut pas nécessairement la volonté.

2.—La volonté est-elle mue par l'appétit sensitif ?

« Chacun, dit saint Jacques (Ép. 1, 14), est tenté par sa concupiscence qui le séduit et l'entraîne. » La concupiscence est dans l'appétit sensitif : donc cet appétit meut la volonté.

Nous l'avons dit, ce qui se présente à l'intelligence comme bon et désirable, meut la volonté sous forme d'objet final. Ajoutons que, quand une chose nous paraît bonne et désirable, cela peut provenir de deux causes : de ses qualités et de nos dispositions présentes. Or, il est évident que les passions de l'appétit sensitif font varier nos dispositions. L'homme qui est en colère, par exemple, ne trouve-t-il pas bonne une action qu'il juge autrement dès qu'il est apaisé ? Voilà pourquoi le Philosophe disait : « Tels nous sommes, telle nous paraît une fin. » De cette manière, l'appétit sensitif meut indirectement la volonté.

La volonté peut néanmoins lui résister. Elle résiste parfois ; mais souvent elle succombe.

3.—La volonté se meut-elle elle-même ?

La volonté est maîtresse de vouloir et de ne pas vouloir : donc elle se meut elle-même. L'intelligence qui perçoit un principe, passe d'elle-même à la connaissance des conclusions. Il en est de même de la volonté. Par cela même qu'elle veut une fin, elle se porte de soi à vouloir les moyens.

La volonté, direz-vous, a donc deux moteurs immédiats : l'intelligence et elle-même ? — Oui, sans doute ; mais ces deux moteurs n'agissent pas sur

elle de la même façon. L'intelligence la meut par le moyen des objets ; elle se meut elle-même pour entrer en exercice, à raison de la fin.

4.—La volonté est-elle mue par quelque principe externe ?

La volonté est incontestablement mue par un principe externe, puisqu'elle l'est par son objet ; mais il faut nécessairement admettre qu'elle reçoit, en outre, le mouvement d'un principe externe pour l'exercice de son premier acte : Il est vrai qu'elle se meut elle-même lorsque, voulant une fin, elle se porte aux moyens qui y mènent ; mais cela ne se fait pas sans quelque délibération intermédiaire. Désireux, par exemple, d'être guéri, j'en cherche les moyens, et, après avoir réfléchi, je veux un médecin. Mais, comme je n'ai pas toujours voulu en acte ma guérison, j'ai dû être conduit à la vouloir par quelque moteur ; car, si ma volonté s'y fût portée d'elle-même, c'eût été après une délibération qui supposerait encore un acte antérieur de volonté, et on ne saurait remonter indéfiniment de délibération en délibération. Nous sommes ainsi forcés de reconnaître que la volonté, dans son premier mouvement, dépend d'un principe extérieur qui la meut instinctivement.

Si le mouvement de la volonté est volontaire, quoiqu'il procède d'un premier principe extérieur, c'est qu'il suffit au volontaire que son principe prochain soit intérieur, et qu'il n'est pas nécessaire que ce principe ne reçoive point le mouvement d'un autre. Lorsque la volonté est mue par un principe extérieur, c'est toujours elle qui veut, quoique mue par un autre. Dans certains actes, elle se meut suffisamment elle-même comme cause prochaine ; mais elle ne le peut pas dans tous.

5. — La volonté est-elle mue par les corps célestes ?

Les corps célestes ne sauraient affecter directement ni

l'intelligence, ni la volonté, puissances indépendantes de nos organes. Nul corps ne peut agir immédiatement sur les substances incorporelles. Pour les facultés sensibles qui ne sont que certains organes mis en acte, les corps célestes peuvent leur imprimer un mouvement, au moyen de ces organes mêmes. Or, comme la volonté est mue d'une certaine manière par l'appétit sensitif, les mouvements des corps célestes peuvent agir indirectement sur elle, à l'aide des passions qu'ils surexcitent dans la partie sensitive de notre être.

L'influence des corps célestes peut disposer certains hommes à la colère, à la concupiscence ou à toute autre passion. « Le sage, toutefois, domine les astres, » comme disait Ptolomée; ce qui signifie qu'en résistant aux passions, la volonté reste libre. Par ce moyen, tout homme vertueux se soustrait à l'influence des astres (1).

6. — Dieu est-il le seul principe extérieur qui meut la volonté?

« C'est Dieu, dit l'Apôtre, qui nous fait vouloir et accomplir. » (Phil. II, 13.)

Si le mouvement naturel à une chose ne peut provenir que de l'auteur même de sa nature, le mouvement volontaire, qui vient d'un principe intérieur, comme le mouvement naturel, ne saurait non plus être produit par un principe extérieur autre que la cause même de la volonté. Or, Dieu seul est la cause de cette faculté : premièrement, parce qu'elle est une puissance de l'âme raisonnable, que lui seul produit par voie de création ; secondement, parce qu'elle se rapporte au bien universel, et qu'une cause par-

(1) L'état de l'atmosphère et des climats rentre dans l'influence des corps célestes.

ticulière ne peut donner une inclination universelle. Dieu est donc le seul principe extérieur qui meut efficacement la volonté.

Les autres êtres, l'ange lui-même, ne la meuvent que par le moyen d'un objet extérieur. Dieu, comme moteur universel, la meut vers son objet universel qui est le bien. Sans cette impulsion générale, l'homme ne pourrait rien vouloir.

On dira peut-être que si Dieu est le seul principe extérieur qui meut directement la volonté, il n'y a plus aucun moyen de s'expliquer l'existence du mal. Mais il est aisé de répondre que Dieu, qui meut la volonté, en général, vers son objet universel ou le bien, laisse ensuite la raison de l'homme se déterminer vers tel bien réel ou apparent ; c'est là que le mal se produit. Cependant, on verra plus loin (Q. 109 et 114) que Dieu, par sa grâce, porte quelquefois certaines personnes à vouloir des biens déterminés (1).

(1) « Devons-nous croire que Dieu gouverne notre liberté en la condui-
 « sant certainement aux fins qu'il s'est proposées ; ou faut-il penser, au
 « contraire, que, dès qu'il a fait une créature libre, il la laisse aller où
 « elle veut, sans prendre aucune part en sa conduite, que de la récom-
 « penser si elle fait bien, ou de la punir si elle fait mal ? La notion
 « que nous avons de Dieu résiste à ce dernier sentiment ; car nous con-
 « cevons Dieu comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui pour-
 « voit à tout, qui gouverne tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures, et
 « à qui doivent se rapporter tous les événements de ce monde. Que si les
 « créatures libres ne sont pas comprises dans cet ordre de la Providence
 « divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans
 « l'univers, c'est-à-dire des créatures intelligentes. Il faut croire que tout
 « l'ordre des choses humaines est compris dans celui des décrets divins, et,
 « loin de s'imaginer que Dieu ait donné la liberté aux créatures raison-
 « nables pour les mettre hors de sa main, on doit juger, au contraire,
 « qu'en créant la liberté même, il s'est réservé des moyens certains pour
 « la conduire où il lui plaît. »

(Bossuet.)

QUESTION 10.

DE LA MOTION DE LA VOLONTÉ, OU COMMENT LA VOLONTÉ
EST MUE.

La volonté veut naturellement le bonheur. — Sous ce rapport, elle est nécessitée; mais elle ne veut pas nécessairement tels biens particuliers. — Elle n'est mue nécessairement ni par l'appétit sensitif, — ni par Dieu.

1. La volonté se porte-t-elle naturellement vers quelque chose ?

La volonté tend naturellement vers le bien en général, comme chaque puissance tend vers son objet propre. La fin dernière est à la volonté ce que les premiers principes sont à l'intelligence; elle se fait accepter nécessairement.

La volonté embrasse, de plus, tous les biens particuliers qui conviennent à la nature humaine: ainsi l'être, la vie et tous les autres attributs de notre existence, ce qui est propre à chaque faculté, la connaissance du vrai, tout cela est compris dans son objet comme autant de biens particuliers. Elle se porte donc naturellement vers quelque chose.

2. — La volonté est-elle mue nécessairement par son objet ?

1^o La volonté, quant à l'exercice de son acte, n'est pas

mue nécessairement : il est toujours en notre pouvoir de ne pas penser à un bien quel qu'il soit, et, par suite, de ne pas le vouloir actuellement.

2^o La volonté, quand elle veut quelque chose, est mue nécessairement par le bien universel, qui est la béatitude ; car, le bien étant son objet, elle veut de nécessité ce qui est bon universellement et sous tous les rapports.

3^o La volonté ne veut pas nécessairement les biens particuliers ; elle les rejette ou les embrasse à son gré.

La fin dernière, qui est le bien parfait, meut nécessairement la volonté. Il en est de même des biens, qui, comme l'être, la vie et autres semblables, se rapportent tellement à la fin dernière que, sans eux, on ne pourrait l'atteindre. Mais les autres biens sans lesquels la fin dernière peut être atteinte, la volonté ne les veut pas nécessairement : en tant que puissance rationnelle, elle peut accomplir, par des vues différentes, des actes opposés les uns aux autres.

3.—La volonté est-elle mue nécessairement par l'appétit inférieur ?

Il est écrit : « Au-dessous de toi sera ton appétit, et tu le domineras. » (Gen. iv, 7.) Donc la volonté humaine n'est pas nécessairement soumise à l'appétit inférieur.

De deux choses l'une : ou bien la passion de l'appétit inférieur lie entièrement la raison, comme il arrive à ceux qui, dans la violence de la colère, de la concupiscence et de toute autre perturbation corporelle, deviennent fous ou furieux ; la raison absente, il n'y a plus de volonté. Ou bien la raison n'est pas tellement absorbée par la passion, qu'elle ne jouisse encore d'une certaine liberté de jugement ; dans ce cas, il reste quelque chose du volontaire, en tant que la raison demeure libre. La volonté,

alors, n'est pas mue nécessairement par l'appétit inférieur ; elle peut résister à la passion.

Entre l'état d'un homme vertueux chez lequel la partie sensitive est complètement soumise à la raison, et celui d'un autre homme en qui la raison est complètement absorbée par la passion, il est un état mitoyen dans lequel il reste encore à la raison, obscurcie par les passions, une certaine mesure de liberté.

4. — La volonté est-elle mue nécessairement par Dieu, qui est son moteur extérieur ?

Ce n'est pas nécessairement que Dieu meut la volonté. « Il a fait l'homme dès le commencement, a dit l'Esprit-Saint, et il l'a laissé dans la main de son conseil. » (Eccl. xv, 14.)

La Providence divine, qui, selon la remarque de saint Denis, doit conserver la nature des êtres, et non l'altérer, sait tirer des causes nécessaires des effets nécessaires, et des causes libres des effets contingents. Aussi Dieu a-t-il soin de mouvoir la volonté des hommes de telle façon que leurs actes soient contingents et libres, à l'exception de ceux qui se font sous l'impulsion de la nature.

La volonté divine fait plus que d'obtenir des êtres certains effets ; elle les obtient suivant la manière qui convient à leur nature. Il lui répugnerait beaucoup plus de mouvoir nécessairement la volonté humaine contre la nature de cette faculté, que de la faire mouvoir librement.



QUESTION 11.

DE L'ACTE DE LA VOLONTÉ NOMMÉ JOUISSANCE.

Que la jouissance appartient à la volonté et est particulièrement propre à l'être raisonnable. — Comment elle s'applique à la fin dernière.

1. — Jouir est-il un acte de la puissance appétitive?

Le mot *jouir* (en latin *frui*), ainsi que le mot *jouissance* (*fruitio*), tirent leur origine des fruits matériels, qui sont la dernière production que l'on attend d'un arbre et que l'on cueille avec satisfaction. Jouir signifie, par conséquent, l'amour ou le plaisir que fait éprouver la dernière chose que l'on attend, je veux dire la fin; et comme la puissance appétitive ou la volonté a précisément pour objet la fin et le bien, la jouissance lui appartient.

La béatitude, comme vision de Dieu, est un acte de l'intelligence; comme bien et comme fin, elle est l'acte de la volonté qui en jouit. Il y a deux choses, en effet, dans la délectation : la perception d'un bien qui convient, et la complaisance dans ce bien; cette dernière appartient à la volonté. « Jouir, dit saint Augustin, c'est s'attacher à une chose et l'aimer « à cause d'elle-même. »

2. — La jouissance est-elle propre aux créatures raisonnables?

La connaissance complète de la fin et du bien universel n'appartenant qu'aux créatures raisonnables, la jouissance leur convient proprement et parfaitement. Elle convient

imparfaitement aux animaux qui connaissent certains biens et certaines fins en particulier, qu'ils obtiennent en vertu d'un instinct naturel. Elle ne convient nullement aux autres créatures.

3. — La jouissance a-t-elle proprement pour objet la fin dernière ?

« On ne jouit pas, a dit saint Augustin, si la volonté » se porte vers un but en vue d'une autre fin. » La véritable jouissance n'est effectivement que dans la fin dernière, laquelle est recherchée, non dans une autre vue, mais pour elle-même. Avant ce dernier terme, aucune jouissance n'est entière.

Tant que la volonté attend quelque chose, elle n'a pas un repos complet. On peut la comparer à un mobile qui ne se repose qu'au terme final, bien que chaque point intermédiaire puisse être regardé comme un point de départ et comme un terme particulier.

4. — La jouissance n'a-t-elle pour objet que la fin dernière réellement possédée ?

La fin dernière peut être possédée parfaitement et imparfaitement : parfaitement, quand on la possède en réalité ; imparfaitement, quand on ne la possède que dans l'intention. Par suite de cette distinction, nous dirons que la jouissance parfaite a pour objet la fin dernière réellement possédée, et la jouissance imparfaite, cette même fin possédée, non en réalité, mais dans l'intention.

Jouir, d'après saint Augustin, c'est s'attacher à une chose pour elle-même : on peut s'attacher ainsi à la fin dernière, lorsqu'on ne la possède pas encore. La jouissance qui consiste à s'attacher à une autre chose qu'à la fin suprême n'a pas le caractère de la véritable jouissance.

QUESTION 12.

DE L'INTENTION.

A quelle faculté appartient l'intention. — De quelle manière elle s'exerce.

1. — L'intention est-elle un acte de l'intelligence ou de la volonté?

L'intention, qui, par son étymologie, signifie tendre à un but, appartient principalement à la puissance qui porte vers la fin. (Q. ix, a. 1.) Or, on a vu plus haut que c'est la volonté qui meut toutes les forces de l'âme vers leur fin : c'est donc à elle que revient l'intention.

L'intention présuppose un acte de l'intelligence proposant à la volonté la fin vers laquelle on se porte. Aussi est-elle désignée par l'œil dans ce passage de l'Évangile : « Si votre œil est simple, tout votre corps sera éclairé. » (Matth. vi, 22.) L'œil, en effet, nous marque d'avance l'endroit où notre corps doit se transporter. La raison établit d'abord le rapport d'un objet avec une fin, et la volonté, qui ne coordonne pas, tend, par l'intention, vers cet objet, en suivant l'ordre indiqué par la raison ; car l'intention est un acte que la volonté accomplit pour une fin : on dit de quelqu'un qu'il a l'*intention* de recouvrer la santé, lorsqu'il prend les moyens nécessaires pour l'obtenir.

2. — L'intention ne regarde-t-elle que la fin dernière? Quoique l'intention porte nécessairement sur une fin,

elle ne porte pas toujours sur la fin dernière : autrement les hommes n'auraient pas diverses intentions. Elle regarde une fin comme terme d'un mouvement de la volonté. Or, il y a deux sortes de termes : l'un extrême, où cesse toute opération ; l'autre intermédiaire, qui est tout à la fois principe d'une partie du mouvement et fin d'une autre. L'intention peut s'appliquer à l'un de ces deux points, et voilà pourquoi elle ne regarde pas toujours la fin dernière, quoiqu'elle ait toujours une fin pour objet.

L'intention emporte un mouvement vers une fin et non vers le repos : en cela elle diffère de la jouissance.

3. — Peut-on avoir deux intentions en même temps ?

L'art imite la nature, qui tire deux utilités d'un seul instrument, comme on le voit par la langue, dont la fin est de goûter les choses et de parler. L'art ou la raison peut, de même, rapporter une seule action à deux fins différentes, ce qui revient à avoir plusieurs intentions en même temps. Rien n'est plus simple, lorsque deux objets sont coordonnés entre eux. Il n'est pas rare que l'on se propose une fin prochaine et une fin ultérieure ; par exemple, la préparation d'un médicament et la santé. Quand les objets ne sont pas coordonnés entre eux, on peut encore en embrasser plusieurs dans son intention : c'est ce qui a lieu lorsqu'on choisit un meilleur bien, de préférence à un autre ; car ce qui rend une chose meilleure provient parfois de ce qu'elle est propre à un plus grand nombre d'usages. On se propose alors plusieurs fins à la fois, ce qui revient encore à avoir plusieurs intentions en même temps.

Il faut remarquer que ce qui n'est pas un en réalité peut néanmoins devenir un aux yeux de la raison, qui coordonne les objets et les fait servir

les uns aux autres. Aussi plusieurs objets distincts en réalité peuvent être considérés comme un seul terme pour l'intention : premièrement, lorsqu'ils concourent à une seule et même fin, par exemple à produire la santé; ensuite, lorsqu'ils sont renfermés dans un autre plus général que l'on se propose d'obtenir. L'acquisition d'une quantité de vin et d'étoffe est renfermée, par exemple, dans l'idée de gain, comme dans une idée générale, et rien n'empêche que celui qui a l'intention de réaliser un gain ne se propose en même temps l'acquisition de ces deux objets. Ainsi, on peut avoir plusieurs intentions à la fois, en tant qu'elles sont ramenées à une certaine unité. C'est ce que nous disions, dans la première partie, au sujet de l'intelligence qui comprend plusieurs choses en même temps, sous une idée générale. (P. I. Q. 85, a. 5.)

4. — L'intention embrasse-t-elle dans un même acte la fin et les moyens ?

Si la volonté se porte à une fin et à ce qui y mène, comme à deux objets absolument distincts en eux-mêmes, il y a, dans ce cas, deux intentions. Mais, lorsqu'elle se porte vers ce qui mène à une fin en vue de la fin elle-même, elle embrasse dans un même acte la fin et les moyens. Quand je dis, par exemple : je veux prendre cette potion pour recouvrer ma santé, je n'émetts qu'un seul acte de volonté, parce que la fin est le motif qui me fait vouloir le moyen, et alors le même acte tombe sur l'objet et sur la raison de l'objet. Il en est de la volonté comme de l'intelligence : si celle-ci considère séparément un principe et une conclusion, il y a deux actes distincts. Mais si elle accepte la conclusion à cause du principe, il n'y a qu'un seul acte.

5. — L'intention convient-elle aux animaux ?

L'intention, qui, comme je l'ai dit, est l'acte par lequel

on tend vers une fin, peut appartenir à l'être qui meut et à celui qui est mû. L'attribuez-vous à l'être qui est mû par un autre vers une fin, alors vous pouvez l'appliquer à tous les êtres de la nature, que Dieu fait mouvoir vers leur fin, comme l'archer meut la flèche; et les animaux, dans ce sens, veulent une fin, puisqu'un instinct naturel les porte vers certaines choses. Appliquez-vous l'intention au moteur même qui dirige un mouvement, soit le sien propre, soit celui d'un autre être, vers une fin, alors celle-là n'appartient qu'à l'être raisonnable; elle ne convient pas aux animaux.



QUESTION 13.

DE L'ÉLECTION DES CHOSES QUI MÈNENT A LA FIN.



Nature de l'élection. — Son objet. — Liberté de l'homme.

1. — L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison ?

L'élection tient tout à la fois de la raison et de la volonté : elle a, pour ainsi parler, une âme et un corps, comme l'être animé, et elle résulte de ces deux éléments.

Il est évident que la raison précède de quelque façon la volonté et prépare son acte, en lui présentant un objet

comme bon : l'élection, de cette manière, appartient formellement à la raison qui coordonne à une fin. Mais, comme elle se consomme par un mouvement de l'âme vers un bien choisi, elle appartient matériellement et substantiellement à la volonté, qui, comme puissance supérieure, détermine ce mouvement.

L'élection implique la perception de certains rapports ; mais elle n'est pas cette perception, elle vient après.

2. — L'élection convient-elle aux animaux ?

Il y a cette différence entre l'appétit sensitif et la volonté que la nature a donné à l'appétit sensitif des objets complètement déterminés, tandis que la volonté est indéterminée par rapport aux biens particuliers, quoiqu'elle ait reçu une détermination pour le bien en général. Il s'ensuit qu'il appartient à la volonté de choisir, et non à l'appétit sensitif, qui existe seul dans les animaux. Pour cette raison, l'élection, qui appartient à l'homme, ne leur convient pas.

Les animaux prennent une chose de préférence à une autre ; mais ils la prennent sans élection. La sagacité ou la prudence que l'on attribue à quelques-uns d'entre eux résulte d'une inclination naturelle qui prouve la sagesse de leur Auteur ; mais tous ceux qui appartiennent à la même espèce opèrent toujours de la même manière, ce qui prouve qu'ils n'ont ni la raison, ni l'élection.

3. — L'élection porte-t-elle toujours sur les choses qui mènent à la fin, et jamais sur la fin elle-même ?

Le Philosophe a dit : « La volonté porte sur la fin, et l'élection sur les moyens. » Effectivement, la fin, considérée comme fin, n'est pas l'objet d'une élection ; elle

sert, au contraire, de principe à une sorte de démonstration pratique, dont l'élection est la dernière conséquence. — Toutefois, comme ce qui joue le rôle de fin dans une opération peut être coordonné à une fin ultérieure, la fin qui sert de principe devient parfois l'objet d'une élection dans d'autres actions. Chez le médecin, par exemple, la santé n'est pas un objet d'élection ; elle est la fin qu'il doit prendre pour point de départ. Mais, la santé du corps étant subordonnée au bien de l'âme, celui qui ne veille qu'au salut de l'âme peut choisir entre la maladie et la santé, suivant ce texte de l'Apôtre : « Quand je suis « infirme, je suis puissant. » (II Cor. xii, 10.) — Quant à la fin dernière, elle n'est jamais l'objet de l'élection (1).

4. — L'élection a-t-elle seulement pour objet ce que nous faisons nous-mêmes ?

L'élection a seulement pour objet les actes humains ; car ce qui conduit à une fin est ou une action que nous faisons nous-mêmes, ou une chose extérieure dans laquelle nous devons intervenir, soit pour la rapporter à un but, soit pour en jouir.

Quand un homme préfère une chose à une autre, il y a toujours, dans son choix, une opération quelconque.

5. — L'élection n'a-t-elle pour objet que ce qui est possible ?

Nos élections, se rapportant toujours à nos propres actions, n'ont jamais pour objet une chose impossible. Nous choisissons un moyen pour arriver à une fin : or, ce qui

(1) Le texte de saint Paul est applicable, croyons-nous, à l'humilité ; mais, dans le sens physique où saint Thomas le prend, il sert à expliquer sa pensée.

est impossible ne peut servir en rien à nos desseins. Il n'est pas un homme qui ne retourne en arrière lorsqu'il s'aperçoit que le moyen qu'il a choisi est impraticable ; personne ne veut l'impossible.

Si saint Benoît, dans sa *Règle*, dit que, quand un prélat ordonne l'impossible, il faut néanmoins essayer; il veut faire entendre qu'il n'appartient pas à l'inférieur de déterminer la possibilité d'une chose, mais qu'il doit en tout se soumettre au jugement de son supérieur.

6.—L'élection est-elle nécessaire ou libre ?

Le Philosophe a résolu cette question par ces mots : « L'élection est l'œuvre d'un être raisonnable qui peut se porter vers des biens opposés. » L'élection, en effet, n'est pas nécessaire : je puis, à mon gré, choisir ou ne pas choisir ; je puis vouloir ou ne pas vouloir ; je puis agir ou ne pas agir, vouloir ceci et non cela. La nature de mon esprit explique cette double puissance. Ma volonté peut se porter vers tout ce que ma raison saisit comme un bien : or, ma raison peut saisir comme un bien non-seulement que je veuille et que j'agisse, mais encore que je ne veuille pas et que je n'agisse pas. Pour ce qui est des biens particuliers, je puis, en considérant ce qu'ils ont ou ce qui leur manque, les percevoir comme devant être choisis ou rejetés. Il suit évidemment de là que nous choisissons librement.

Le bien universel et parfait est le seul que la raison ne puisse pas trouver défectueux par quelque endroit : aussi le choisit-elle nécessairement. Tout le monde veut être heureux ; il n'y a pas d'élection à cet égard. L'élection ne porte que sur les biens particuliers. Mais, si l'on propose à quelqu'un deux objets égaux, il peut considérer l'un sous une face qui le rend, à ses yeux, supérieur à l'autre, et sa volonté peut choisir celui-là de préférence à celui-ci.

QUESTION 14.

DU CONSEIL QUI PRÉCÈDE L'ÉLECTION.

Le conseil est une recherche sur ce qu'il importe de faire. — Il procède suivant un ordre analytique. — Il s'arrête à un terme.

1.—Le conseil est-il une recherche ?

« Le conseil, dit saint Grégoire de Nysse, est une question ; mais toute question n'est pas le conseil. » Dans les choses douteuses, la raison ne porte pas de jugement sur ce qu'il faut choisir sans se livrer à une recherche préalable qui reçoit le nom de conseil.

2.—Le conseil a-t-il pour objet la fin ou seulement les moyens ?

La fin, dans les actions, est un principe. On ne met pas les principes en question. Dans tout conseil, la fin est supposée. Toutefois, ce qui est fin dans une recherche peut être considéré comme moyen dans un autre, et devenir, à ce nouveau titre, l'objet du conseil.

3.—Le conseil a-t-il seulement pour objet nos propres actions ?

« Le conseil, dit saint Grégoire de Nysse, ne porte que sur ce qui dépend de nous et sur ce que nous pouvons exécuter nous-mêmes. »

Nous ne nous livrons, en effet, à la recherche du conseil qu'à cause de l'utilité que nous en devons retirer dans les actions que nous faisons ou que nous pouvons faire en vue d'une fin : nous consultons sur nos affaires particulières qui sont contingentes, mais non pas sur les choses universelles et nécessaires. Conséquemment, il faut dire que le conseil a seulement pour objet nos propres actions.

Les actions des autres ne sont l'objet de votre conseil qu'autant que des liens d'affection ou d'utilité nous unissent à eux. Nous prenons conseil sur ce qui regarde nos amis et nos serviteurs ; mais, au fond, le conseil se rapporte toujours à nos actions.

4.—Le conseil a-t-il pour objet tout ce que nous faisons ?

Non, il a seulement pour objet les choses sur lesquelles nous avons des doutes : la raison ne cherche pas dans celles qui sont évidentes ; elle juge immédiatement. C'est pourquoi on ne consulte point dans les deux cas suivants : premièrement, lorsque, par des procédés déterminés, on arrive à des fins déterminées ; par exemple, dans les arts, où l'exécution est fixée d'avance ; l'écrivain ne cherche pas comment il va former les lettres ;—secondement, lorsqu'il est peu important que la chose se fasse de telle manière plutôt que de telle autre pour la fin que l'on se propose : les choses de peu d'importance sont regardées comme nulles par notre raison.

Pour ce qui est des arts, il faut excepter ceux qui procèdent par conjecture, comme le commerce, la médecine, etc.

5. — Le conseil procède-t-il d'une manière analytique ?

« Celui qui prend conseil, a dit le Philosophe, paraît

« chercher et résoudre. » La recherche du conseil part effectivement de la fin à venir, pour arriver à une conclusion pratique. La raison, dans ce but, fait la revue des opérations qui peuvent aider à l'acquisition de la fin. Qu'est-ce autre chose que suivre le procédé analytique ou résolutif, afin de décider ce que l'on doit faire présentement ?

6.—Le conseil procède-t-il indéfiniment ?

Personne ne consulterait, s'il fallait se livrer à des recherches sans fin. Le conseil est limité : d'abord, du côté de son principe, qui consiste dans un but qu'il n'a pas même pour objet ; ensuite, du côté de son terme, qui consiste à déterminer ce qui est possible et convenable dans le moment présent.



QUESTION 15.

DU CONSENTEMENT.

A quelle faculté de l'âme il appartient de consentir. — A quoi l'on consent. — Du consentement à l'acte extérieur.

1.—Le consentement appartient-il à la volonté ?

Le consentement, qui marque l'application des facultés sensibles à un objet, appartient à la volonté plutôt qu'à l'intelligence ; il est un acte de la puissance appétitive expé-

rimentant en quelque sorte certaines impressions par l'adhésion qu'elle leur donne et la complaisance qu'elle prend en elles.

Il y a cette différence entre l'assentiment et le consentement que l'assentiment se donne à un objet éloigné, et le consentement à un objet présent qui impressionne. L'assentiment appartient plus spécialement à l'intelligence, et le consentement à la volonté.

2. — Y a-t-il consentement chez les animaux ?

Les animaux ne font point l'application de leurs facultés appetitives à leurs actes ; ils agissent par instinct, et ne consentent pas. Ce qui le prouve, c'est qu'ils ne sont pas maîtres de leur mouvement appetitif pour en disposer à leur gré.

3. — Le consentement porte-t-il sur la fin ou sur les moyens ?

L'application du mouvement appetitif à la fin est moins un consentement qu'une simple volonté. On veut la fin, et on consent aux moyens en vue de la fin ; car ce qui forme proprement le consentement, c'est l'application de notre mouvement appetitif à ce que le conseil a décidé. Le conseil ne portant que sur les moyens, le consentement doit également porter sur ces choses seules.

Nous consentons à ce qui mène à la fin, à cause de la fin elle-même, qui est l'objet, non pas du consentement, mais de la volonté.

L'intempérant, par exemple, veut le plaisir, et, pour le plaisir, il consent à l'action ; il se propose le plaisir plutôt que l'action à laquelle il consent.

4. — Le consentement à l'acte extérieur n'appartient-il qu'à la partie supérieure de l'âme ?

Le consentement à l'acte n'appartient qu'à la raison

supérieure, ainsi appelée parce qu'elle renferme la volonté et se règle sur les lois divines. Nous lisons dans saint Augustin : « Tant que notre esprit, qui seul a le pouvoir de donner l'impulsion aux membres du corps ou d'en arrêter les mouvements, ne cède ni ne consent à une mauvaise action, on ne peut pas affirmer que le péché a été réellement commis. » En effet, aucun jugement de la raison inférieure ne peut être regardé comme définitif tant que la raison supérieure, qui se règle sur la loi divine pour juger des biens sensibles et des actions humaines, n'a pas encore porté sa sentence en donnant ou en refusant son consentement.

Il en faut dire autant du consentement au plaisir de l'action ; il appartient à la raison supérieure, au même titre que le consentement à l'action.



QUESTION 16.

DE L'USAGE CONSIDÉRÉ COMME ACTE DE LA VOLONTÉ.



Notion de l'usage. — Cet acte est propre à l'homme. — Il a pour objet les moyens qui mènent à la fin. — Son rapport avec l'élection.

1. — L'usage est-il un acte de la volonté ?

La volonté applique à nos opérations non-seulement les facultés de notre âme et les organes de notre corps, mais encore les objets extérieurs eux-mêmes, comme le bâton

pour frapper. Elle applique ces choses au moyen, soit des facultés intérieures, soit des habitudes, soit des membres du corps; mais c'est toujours elle qui en fait usage. De même que la construction d'un édifice s'attribue à l'ouvrier qui l'a opérée et non aux instruments dont il s'est servi, c'est à cette faculté de notre âme que l'usage doit être attribué.

La volonté meut toutes les puissances de l'âme vers leurs actes, ce qui n'est rien autre chose que les appliquer à une opération comme instruments. L'usage lui appartient; mais il appartient aussi à la raison qui la dirige elle-même, et, d'une manière plus éloignée, aux puissances exécutrices.

2. — Les animaux font-ils usage de quelque chose ?

Les animaux exécutent certaines actions à l'aide de leurs membres : ils se servent de leurs pieds pour marcher, de leurs cornes pour frapper; mais, comme ils font ces choses en vertu d'un instinct naturel, et qu'ils n'appliquent pas véritablement leurs membres à leurs actions, l'usage ne leur convient pas.

3. — Fait-on usage de la fin dernière ?

« On n'use pas de Dieu, dit saint Augustin, mais on en jouit. » L'usage, emportant l'application d'une chose à une autre, n'a rigoureusement pour objet que ce qui mène à un but. Toutefois, la fin dernière se prenant tantôt pour la béatitude elle-même, tantôt pour la possession de la béatitude, on peut parler de son usage pour désigner, dans un sens impropre, la jouissance que l'on trouve en elle; car la paix qu'elle fait goûter peut être envisagée comme une sorte d'usage.

4.—L'usage précède-t-il l'élection ?

L'usage, si on le définit l'acte par lequel la volonté se

sert des facultés exécutrices en leur imprimant le mouvement, suit évidemment l'élection. Mais, comme la volonté meut, d'une certaine façon, la raison et se sert d'elle, l'usage, en ce dernier sens, précède l'élection pour tout ce que la raison rapporte d'avance à une fin (1).



QUESTION 17.

DES ACTES COMMANDÉS PAR LA VOLONTÉ.

Notion du commandement. — Les animaux ne commandent pas. — Rapport entre le commandement et l'usage. — Identité du commandement et de l'acte commandé. — Quels sont dans nos facultés les actes commandés.

1.—Est-ce la volonté qui commande, ou est-ce la raison ?
Le commandement est essentiellement un acte de la raison et de la volonté. D'abord, il est essentiellement un acte de la raison. En effet, celui qui commande établit un rapport entre le sujet commandé et un objet déterminé : or, c'est à la raison qu'il appartient d'établir un tel rapport. Aussi le commandement est-il quelquefois exprimé sous

(1) Pour l'intelligence de ces vérités, et surtout pour la notion des actes commandés dont va traiter la Question 17, il est nécessaire de se reporter à la Question 6, et d'en bien étudier l'article 4, où l'auteur établit qu'il y a deux sortes d'actes volontaires.

la forme indicative, lorsque, par exemple, on dit à quelqu'un : Vous avez à faire ceci. En second lieu, le commandement est un acte de la volonté ; car il contient une intimation qui s'exprime plus souvent encore à l'impératif, comme dans ce mot : Faites ceci. Il est clair que la raison n'intime un tel ordre que par la vertu même de la volonté, qui est le premier moteur des facultés de l'âme. Le second moteur ne mouvant qu'en vertu du premier, l'impulsion donnée par la raison dans le commandement procède virtuellement de la volonté elle-même. Ainsi, c'est à la raison de commander, avec le concours de la volonté, qui donne l'impulsion.

2. — Les animaux commandent-ils ?

Commander est un acte de la raison qui met quelqu'un en rapport avec quelque chose en lui communiquant une certaine impulsion : les animaux sont dépourvus de raison ; le commandement ne leur convient pas (1).

3. — L'usage précède-t-il le commandement ?

L'usage ne précède pas le commandement ; c'est, au contraire, le commandement qui précède l'usage, par la raison simple que le commandement précède naturellement son exécution. Voici l'ordre psychologique de ces faits : après le conseil, vient l'élection ; après l'élection, le commandement de la raison ; après le commandement de la raison, la volonté commence à faire usage en se mettant à l'œuvre pour exécuter le commandement.

(1) « Nous ne voyons pas, dit Buffon, que les animaux qui sont les plus forts et les plus adroits, commandent aux autres et les fassent servir à leurs usages. »

4.—Le commandement et l'acte commandé sont-ils un même acte ou plusieurs actes ?

Rien n'empêche que certains objets soient un sous un rapport et multiples à un autre point de vue. Ainsi, dans l'ordre physique, un tout est composé d'une matière et d'une forme, sans cesser d'être un, malgré la multiplicité de ses parties. La même chose a lieu dans les actes humains. Lorsque l'acte d'une puissance inférieure peut être considéré comme la matière sur laquelle s'exerce une puissance supérieure, celle-ci lui sert pour ainsi dire de forme, et de deux actes il n'en résulte qu'un seul. Le commandement et l'acte commandé sont, de cette manière, un seul et même acte humain, parce que l'acte du premier moteur devient comme la forme des actes de son instrument. Mais, pour être un à la façon d'un tout, ils n'en sont pas moins multiples en eux-mêmes.

Lorsqu'une puissance en meut une autre, leurs actes sont un seul et même acte, du moins d'une certaine manière; car l'acte du moteur et du mobile est le même. Que le commandement et l'acte commandé puissent être séparés, soit; mais il s'ensuit seulement qu'ils sont distincts comme parties. Les parties de l'homme peuvent aussi être séparées les unes des autres, quoiqu'elles soient un seul être dans leur ensemble.

5. — L'acte de la volonté est-il commandé ?

Les actes de la volonté peuvent être commandés par nous, puisque, comme actes volontaires, ils sont en notre pouvoir. Il est évident que la raison coordonne ces actes, et, qu'en vertu de son commandement, nous sommes portés à vouloir. — « Quand notre âme se commande parfaitement à elle-même de vouloir, dit saint Augustin, elle veut; quand elle se commande et ne veut pas, elle ne

« doit s'en prendre qu'à l'imperfection de son commandement. »

L'homme, en tant qu'être intelligent et voulant, se commande à lui-même les actes de sa volonté. Il faut excepter, cependant, le premier acte de la volonté; celui-ci provient, non de la raison, mais de l'instinct naturel ou d'une cause supérieure.

6. — L'acte de la raison est-il commandé ?

« L'homme, dit saint Jean Damascène, s'enquiert, scrute, juge, dispose par son libre arbitre. » Il est clair que ce que nous faisons par notre libre arbitre est fait à notre commandement. Ainsi les actes de la raison peuvent être commandés. Et, en effet, cette puissance, en se repliant sur elle-même, dispose de ses actes propres, comme de ceux des autres facultés.

Il faut observer, toutefois, que la raison peut être envisagée de deux manières : d'abord, quant à son exercice même, et, en ce sens, son acte peut toujours être commandé, comme on le voit, par quelqu'un à qui l'on ordonne d'être attentif et de faire usage de sa raison. On peut l'envisager ensuite dans son objet, et ici nous nous trouvons en présence de deux sortes d'actes. Le premier consiste à saisir une vérité; il n'est pas en notre pouvoir. Un tel acte résulte d'une lumière naturelle ou surnaturelle; nous ne le commandons pas. L'autre consiste dans l'assentiment que nous donnons à la vérité perçue. Or, si les vérités sont telles que l'intelligence humaine les admet naturellement, comme sont les premiers principes, il n'est pas au pouvoir de la raison de refuser son assentiment; ces actes sont soumis au commandement de la nature. Mais il y a d'autres vérités qui ne forcent pas l'intelli-

gence, et auxquelles nous pouvons donner, refuser ou différer notre assentiment : or, à l'égard de celles-là, l'assentiment, qui est notre pouvoir, devient l'objet d'un commandement.

7. — L'acte de l'appétit sensitif est-il commandé ?

L'acte de l'appétit sensitif est soumis au commandement de la raison, mais non pas complètement ; il dépend en partie de la disposition du corps et des organes. — « La raison, a dit le Philosophe, commande à l'irascible et au concupiscible, c'est-à-dire à l'appétit sensitif, non avec le pouvoir absolu du maître sur l'esclave, mais avec l'autorité d'un roi sur des sujets libres qui jouissent de quelques droits. »

L'Apôtre, en disant : « Je vois dans mes membres une loi opposée à celle de mon intelligence » (Rom. vii), ne nous marque-t-il pas aussi que l'appétit sensitif, siège de la concupiscence, n'est pas entièrement soumis à la raison ? Cette insoumission est sensible surtout dans certains mouvements qui suivent subitement les idées de l'imagination et les impressions sensibles : ces mouvements échappent à l'empire de la raison, qui aurait pu, toutefois, les comprimer, si elle les avait prévus.

8. — L'acte de la puissance végétative est-il commandé ?

L'acte de la puissance végétative procède uniquement de la nature ; il n'est nullement soumis à notre commandement.

Le vice et la vertu, la louange et le blâme se rapportent aux actes de la faculté sensitive : par exemple, aux plaisirs de la table ou de la chair, dont on fait un usage légitime ou illégitime ; mais non aux actes proprement dits des puissances nutritives ou génératives, tels que la digestion ou la génération du corps humain.

9. — Les actes des membres extérieurs sont-ils commandés ?

« L'âme, dit saint Augustin, commande à la main de se mouvoir, et celle-ci obéit avec une telle promptitude que l'on distingue à peine le commandement de son exécution. »

Les membres du corps, qui servent d'organes aux puissances de l'âme, obéissent à la raison de la même manière que ces puissances elles-mêmes. C'est pourquoi, les facultés sensibles étant soumises à la raison, tandis que les forces naturelles lui échappent, les membres qui dépendent des puissances sensibles agissent sous son impulsion, tandis que les mouvements qui résultent des forces naturelles ne lui obéissent pas.

La chair, dans ses moments de rébellion, n'obéit pas à la raison. D'après saint Augustin, cette insoumission est une suite du péché originel. C'est ainsi que, dans la désobéissance même du principe qui transmet la faute originelle, l'homme est puni de sa désobéissance à Dieu. Mais, ainsi que nous le dirons plus loin (Q. 85), la nature, par la faute de notre premier père, ayant été abandonnée à elle-même, après avoir été privée du don de la grâce surnaturelle dont Dieu l'avait enrichie, il est permis d'assigner une cause naturelle à cette révolte des sens contre la raison ; ce que le Philosophe a essayé avec succès.



QUESTION 18.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL.

De quelle manière une action devient bonne ou mauvaise. — Objet. — Circonstances. — Fin. — Il n'y a point d'acte humain qui soit indifférent.

1. — Toutes les actions humaines sont-elles bonnes ?

« Celui qui fait le mal, dit le Sauveur, hait la lumière. »
(Jean III, 20.) Quelques actions humaines sont donc mauvaises.

Il en est du bien et du mal dans les actions, comme du bien et du mal dans les choses. — Pour qu'une chose soit absolument bonne, il faut qu'elle possède la plénitude de l'être qui convient à sa nature sous tous les rapports : autant elle a d'être, autant elle a de bonté. Manque-t-elle de l'un des éléments exigés par sa nature, elle a un défaut qui prend le nom de mal. Un aveugle, par exemple, a la bonté que donne la vie ; mais il a le mal que cause la privation de la vue. — Pareillement, toute action humaine a autant de bonté qu'elle a d'être ; mais autant elle s'éloigne de la plénitude d'être qu'elle doit avoir, autant elle manque de bonté, et elle devient par là même mauvaise : c'est ce qui arrive lorsqu'elle est privée de l'une des conditions exigées par sa nature, soit sous le rapport de la quantité, soit pour le lieu, ou pour toute autre cause semblable.

Sans un bien quelconque, l'action n'existerait pas. Le mal est un bien défectueux, qui produit, par suite, une action défectueuse. L'action mauvaise produit un effet à proportion de ce qu'elle a d'être et de bonté, mais non en tant qu'elle déroge à l'ordre voulu par la raison; sous ce rapport, l'effet est défectueux. Ainsi l'adultère produit la naissance d'un enfant par la puissance naturelle à la génération, et non en tant qu'il déroge à la raison.

2. — L'action de l'homme tire-t-elle une bonté ou une malice de son objet ?

Il est écrit : « Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. » (Osée ix, 10.) L'homme devient abominable devant Dieu par la malice de ses actions. Donc, la malice de nos actes résulte des objets que nous aimons, et il en est de même de leur bonté.

Nos actions, en effet, sont bonnes, comme toutes les autres choses, par la plénitude de leur être, et mauvaises par défaut de plénitude. De plus, ce qui contribue avant tout à la plénitude d'un être, c'est ce qui lui donne son espèce. Or, si les choses naturelles tirent leur espèce de leur forme substantielle, l'action reçoit la sienne de son objet. C'est pourquoi, comme la première bonté d'une chose naturelle provient de la forme qui constitue son espèce, ainsi la première bonté d'un acte humain lui vient d'un objet conforme à la raison, et c'est ce qui le fait appeler bon *dans son genre* ; par exemple, *user de son propre bien*. De même aussi que le premier mal, dans les choses naturelles, consiste en ce que l'être engendré n'atteint pas la forme de son espèce, comme il arrive lorsqu'au lieu d'engendrer un homme on produit une autre chose à sa place ; de même, le premier mal, dans les actes moraux, provient d'un objet qui n'est pas ce qu'il doit être :

ainsi, *prendre le bien d'autrui* est une action mauvaise dans son genre.

Quoique les choses extérieures soient bonnes en elles-mêmes, elles ne sont pas toujours dans le rapport voulu par la raison pour telles ou telles actions : aussi cessent-elles d'être bonnes quand on les considère comme objet de ces actions.

3. — L'action de l'homme tire-t-elle une bonté ou une malice des circonstances ?

Les êtres de la nature tirent leur perfection non-seulement de la substance qui les spécifie, mais encore de leurs accidents. Dans l'homme, par exemple, les proportions de la figure, la beauté des couleurs et les autres qualités semblables, ne sont-elles pas d'une telle importance que, si elles manquent, il en résulte un mal ? Nos actions tirent, de même, la plénitude de leur bonté, non-seulement de l'objet qui les spécifie, mais encore de leurs circonstances ; et c'est à tel point que si l'une de celles qui sont nécessaires fait défaut, elles sont mauvaises.

4. — L'action de l'homme tire-t-elle une bonté ou une malice de la fin ?

Puisqu'il en est de la bonté des actes humains comme de la bonté des choses en général, nos actions doivent être envisagées dans leurs rapports avec la fin que nous nous proposons. En effet, tout être qui dépend d'un autre doit être jugé non-seulement en lui-même, mais d'après ses rapports avec celui dont il dépend. C'est ainsi que nos actions, outre leur bonté propre, tirent une autre bonté de leur fin. Pour qu'une action soit complètement bonne, il faut, comme on le voit, qu'elle réunisse tout à

la fois la bonté spécifique de l'objet, la bonté des circonstances et la bonté de la fin.

Dès qu'elle manque de l'une de ces conditions, elle est mauvaise. « Le bien, dit saint Denis, résulte d'une cause intègre, et le mal provient d'un seul défaut. »

5. — Y a-t-il des actions qui soient bonnes ou mauvaises dans leur espèce ?

Nous avons vu que les actions sont spécifiées par leur objet. Or, cet objet, selon qu'il est conforme ou non à la raison, change totalement d'espèce : il en résulte qu'il y a des actions qui sont bonnes ou mauvaises par leur espèce même.

Le devoir conjugal et l'adultère diffèrent autant d'espèce qu'un corps vivant diffère d'un cadavre : c'est une suite de ce principe, que le bien et le mal diversifient les espèces des actes moraux. Nos actions changent d'espèce par leur conformité ou leur opposition à la raison, comme les choses naturelles elles-mêmes se diversifient par le bien et le mal, c'est-à-dire par ce qui est conforme ou contraire à la nature.

6. — La fin donne-t-elle aux actions une espèce bonne ou mauvaise ?

L'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui ont chacun leur objet propre. La fin, qui est l'objet de l'acte intérieur et qui le spécifie, donne à l'acte extérieur ou matériel une forme et une moralité, et parce que nos membres sont les instruments de notre volonté, et parce que les actes extérieurs ne sont moraux qu'autant qu'ils sont volontaires. Dans ces principes, les actes humains se spécifient formellement par leur fin, et matériellement par l'acte extérieur. Voilà ce qui fai-

sait dire au Philosophe : « Celui qui vole pour commettre
« un adultère est, formellement parlant, plutôt adultère
« que voleur. »

7.—La bonté spécifique qui vient de la fin est-elle contenue sous celle de l'acte extérieur comme sous un genre, ou est-ce le contraire ?

La bonté qui vient de la fin n'est pas comprise sous celle de l'acte extérieur comme sous un genre. C'est plutôt la bonté spécifique contenue dans l'acte extérieur qui est subordonnée à celle de la fin comme à un genre, et ceci a nécessairement lieu quand une action conduit directement à la fin, comme bien combattre et vouloir vaincre. Mais, lorsque l'acte extérieur ne se rapporte qu'indirectement à la fin, ce qui arrive souvent, puisque des actions de même espèce peuvent être rapportées à une infinité de fins, l'espèce de bonté ou de malice qui vient de la fin et celle qui vient de l'action extérieure sont différentes : l'homme qui vole pour se livrer à la fornication commet, dans un seul acte, deux péchés d'espèce différente.

8. — Y a-t-il des actions indifférentes dans leur espèce ?

Il y a des actions indifférentes en elles-mêmes : telles sont celles qui ne renferment rien de contraire à l'ordre rationnel ; par exemple, lever une paille, aller aux champs. Ces actions, et autres semblables, ne sont bonnes ou mauvaises que par le but que l'on se propose en agissant.

9. — Y a-t-il des actions indifférentes dans l'individu ?

Si vous parlez des actions qui ne rentrent pas dans la classe des actes volontaires ou humains, de celles qui sont le résultat pur et simple de l'imagination ou de l'organi-

sation, comme remuer les pieds ou les mains sans songer à rien, il y a évidemment, en pratique, des actions indifférentes; mais, pour ce qui est des actes véritablement humains, qui procèdent de la réflexion, il n'y en a point qui soient indifférents. Tous contiennent quelque circonstance, notamment celle de la fin, qui les fait sortir de leur nature, si indifférents qu'ils soient en eux-mêmes. La raison, en effet, ayant pour objet de rapporter les choses à leur fin, les actes faits avec délibération lui répugnent dès qu'ils ne sont pas rapportés à une fin convenable, au lieu qu'elle approuve comme bons tous ceux que nous rapportons à la fin voulue. Tout acte individuel, fait avec délibération, étant donc conforme ou non à une fin raisonnable, est nécessairement bon ou mauvais.

Les autres actes, faits sans délibération, ne rentrant pas dans la classe des actes moraux, peuvent être indifférents; mais la fin qu'un homme se propose, après avoir délibéré, est en rapport avec une vertu ou avec un vice. Lorsque, par exemple, je rapporte une action au soutien ou au repos de mon corps, je fais un acte vertueux, si je ne fais servir mon corps qu'à la vertu : ce principe est fécond en applications pratiques.

10. — Y a-t-il des circonstances qui changent l'espèce des actes moraux ?

Le lieu est une circonstance qui spécifie parfois la malice d'un acte moral; car voler dans le lieu saint est un sacrilège. Les circonstances peuvent donc changer l'espèce des actes moraux. Et, en effet, ce qui, dans les actes, est ordinairement une circonstance surajoutée à l'objet qui les spécifie, peut parfois être considéré par la raison comme le caractère principal de cet objet et lui donner, à ce titre, une moralité d'une espèce nouvelle. *Prendre le bien d'autrui*, voilà un acte qui se range dans l'espèce du vol par

la qualité du bien dérobé. Si vous considérez ensuite le lieu et le temps, vous l'envisagerez dans ses circonstances. Or, comme la raison embrasse dans ses lois le lieu, le temps et les autres accidents, il peut se faire que la nature du lieu, par rapport à un acte, soit contraire à une loi spéciale de la raison, à celle qui ordonne, par exemple, de ne pas violer le lieu saint. Prendre le bien d'autrui dans le lieu saint imprimera dès-lors au vol une opposition spéciale avec la raison, et le lieu, regardé ailleurs comme une simple circonstance, deviendra la notion principale de l'objet. Ainsi, toutes les fois qu'une circonstance est conforme ou contraire à un précepte particulier de la raison, elle change l'espèce des actes moraux et leur donne un caractère spécial de bonté ou de malice.

Une circonstance, comme telle, ne spécifie pas un acte ; mais elle le spécifie comme devenant son élément principal, c'est-à-dire l'idée sous laquelle la raison le considère spécialement.

11. — Y a-t-il des circonstances qui augmentent la bonté ou la malice d'un acte moral sans en diversifier l'espèce ?

Il y en a assurément ; ce sont celles qui n'ont avec la raison un rapport de bien ou de mal qu'en vertu d'une autre circonstance présumposée qui confère déjà à l'acte moral son espèce de bonté ou de malice : dans le vol, par exemple, la condition présumposée qui rend l'acte mauvais est que l'objet dérobé appartient à autrui ; c'est pourquoi, enlever une petite ou une grande somme d'argent, ne fait pas changer l'espèce du péché.

En principe, dans les choses susceptibles d'augmentation et de diminution, le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce, quoique le péché en soit aggravé ou diminué.

QUESTION 19.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES INTÉRIEURS DE
LA VOLONTÉ.

Bonté de la volonté. — Elle consiste surtout dans sa conformité à la volonté divine.

1. — La bonté de la volonté dépend-elle des objets voulus ?

La bonté et la malice de notre volonté proviennent des objets que nous voulons. En effet, le bien et le mal donnent à nos actes une espèce différente, et nous avons vu que ce qui spécifie les actes moraux, ce sont précisément les objets. Il n'y a pas d'exception pour la volonté; la bonté ou la malice de ses actes provient des choses qu'elle veut.

Veut-elle un bien véritable, elle est bonne; veut-elle un bien apparent et sans réalité, elle peut être mauvaise. — Toutes les fois que la raison, après avoir jugé et approuvé un bien, le présente à notre volonté, ce bien, qui est entré par là même dans l'ordre moral, communique à cette faculté sa bonté spécifique.

2. — La bonté de la volonté ne dépend-elle que des objets voulus ?

La bonté de la volonté dépend seulement des objets qu'elle veut. Nous avons dit, en effet, que les circonstances, comme telles, ne spécifient pas les actes. C'est pourquoi,

la bonté de la volonté ne dépend que de l'objet tel qu'il est apprécié par la raison, et non des circonstances qui sont, par rapport aux actes, de simples accidents.

La bonté qui vient de l'objet, dans l'acte intérieur de la volonté, n'est pas autre que celle qui vient de la fin; car nous avons dit ailleurs que la fin est l'objet même de la volonté. — Si vous supposez que la volonté veut le bien, il n'y a pas de circonstance qui puisse la rendre mauvaise; car il faut considérer que vouloir faire une chose que l'on ne doit pas faire, ce n'est pas vouloir le bien.

3. — La bonté de la volonté dépend-elle de la raison ?

« La volonté, dit saint Hilaire, s'attache à ses résolutions avec une opiniâtreté immodérée, dès qu'elle n'est pas soumise à la raison. » La bonté de la volonté consistant précisément à n'être pas immodérée, notre volonté, pour être bonne, doit évidemment être soumise à la raison. Sa bonté en dépend par là même qu'elle dépend de l'objet voulu; car c'est la raison elle-même qui lui présente cet objet, après l'avoir jugé et approuvé.

4. — La bonté de la volonté dépend-elle de la loi éternelle ?

La bonté de la volonté dépend de la loi divine, puisque, selon la définition de saint Augustin, le péché est « une parole, une action, ou un désir contraire à la loi éternelle. »

Dans un enchaînement de causes coordonnées entre elles, comme la seconde n'agit qu'en vertu de la première, l'effet dépend encore plus de la première que de la seconde. Or, si la raison humaine est la règle et la mesure des actes humains, elle tient cette propriété de la loi éternelle, qui

est la raison divine. On le voit clairement dans ces paroles du Psalmiste (iv) : « Plusieurs disent : Qui nous a fait voir ces biens ? Seigneur, la lumière de votre visage n'est-elle pas empreinte sur nous ? » Paroles qui doivent nous faire comprendre que notre raison ne nous montre le bien et ne règle notre volonté qu'autant que sa lumière émane de la lumière divine. Donc, la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle plus que de la raison.

Là où la raison humaine fait défaut, on doit recourir à la raison divine. — La loi éternelle nous est connue de deux manières : par la raison naturelle, qui dérive d'elle comme son image ; et par la révélation, qui vient s'ajouter à la raison naturelle.

5. — Lorsque la raison se trompe, la volonté qui ne la suit pas est-elle mauvaise ?

La volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise ; car « tout ce qui ne vient pas de la foi, dit saint Paul, est péché. » (Rom. xiv, 23.) La foi, dans la pensée de l'Apôtre, signifie la conscience. — La volonté, effectivement, ayant pour objet ce que la raison lui propose, sa bonté dépend moins des objets pris en eux-mêmes que des objets appréciés par la raison : aussi les actions bonnes en elles-mêmes peuvent devenir mauvaises pour elle, si la raison les juge telles. L'homme ne doit jamais se mettre en opposition avec sa raison ; il est obligé de la suivre.

La foi en Jésus, pour citer un exemple, est bonne et nécessaire au salut. Eh bien ! cependant, si, par impossible, la raison la présentait comme mauvaise, la volonté serait coupable en l'embrassant. De même, lorsque, par erreur, la raison croit voir un ordre de Dieu, le mépriser, c'est mépriser Dieu lui-même.

6. — Lorsque la raison se trompe, la volonté qui la suit est-elle toujours bonne ?

La fausse conscience n'excuse pas toujours. La volonté de ceux qui faisaient mourir les Apôtres était conforme à leur conscience erronée, à en juger par ces paroles de saint Jean (xvi, 2) : « Le temps va venir où quiconque « vous fera mourir, croira faire un sacrifice agréable à « Dieu ; » et, malgré cela, ces hommes étaient coupables. Faut-il d'autres preuves pour démontrer que la vérité qui s'accorde avec la raison erronée peut être mauvaise ? — N'avons-nous pas vu précédemment que si l'ignorance est volontaire de quelque manière, soit directement, soit indirectement, elle ne cause pas l'involontaire ? Lors donc que la conscience se trompe volontairement, soit directement, parce qu'elle veut se tromper ; soit indirectement, parce qu'elle ne veut pas apprendre ce qu'elle est obligée de savoir, ses écarts n'excusent pas la volonté qui suit ses prescriptions. L'homme, alors, doit sortir au plus tôt de son ignorance vincible et volontaire. L'ignorance absolument involontaire est la seule qui excuse les erreurs de la raison et les actes qu'elles amènent dans la volonté.

7. — La bonté de la volonté, relativement aux moyens, dépend-elle de la fin qu'on a en vue ?

Lorsque l'intention constitue seule la bonté d'un acte par le rapport qu'elle établit entre lui et une fin légitime, elle rend la volonté bonne : ainsi jeûner en l'honneur de Dieu est un acte qui tire sa bonté de la fin qu'on se propose.

Si la fin est mauvaise, l'acte n'est jamais bon ; et une fin, si bonne qu'elle soit, ne justifie pas un acte mauvais en soi : la volonté, pour être absolument bonne, doit vouloir un bien en vue d'un autre bien.

8. — La bonté des actes de la volonté suit-elle toujours la mesure de bonté qui est dans l'intention ?

Puisque l'intention, comme on vient de le voir, peut être bonne et l'acte de la volonté mauvais, la bonté de l'intention peut, par la même raison, être plus grande que celle des actes de la volonté. — Pour ce qui est de l'acte extérieur, il est patent qu'un objet n'est pas toujours en proportion avec la fin à laquelle on le rapporte. Avec dix francs, on ne s'acquitte pas d'une dette de cent francs que l'on a l'intention de payer. Il peut, en outre, survenir dans l'acte extérieur des obstacles insurmontables. Si j'ai l'intention d'aller à Rome, il n'est pas sûr que des empêchements ne m'arrêteront pas. — Dans l'acte intérieur lui-même, la volonté peut se porter vers un moyen qui n'est pas en proportion avec la fin que l'on veut obtenir, et, sous ce rapport, son acte n'est pas aussi bon que l'intention.—L'intention, suivant ses degrés, influe, toutefois, sur l'acte intérieur et extérieur de la volonté, et nous gagnons toujours quelque chose à nous proposer un grand bien. Dieu regarde surtout nos bonnes intentions, qui ressemblent à un trésor dans notre cœur.

Pour ce qui est des péchés, les fautes sont toujours en proportion de l'intention. Cette différence provient de ce que l'intention suffit à produire la malice de la volonté, tandis qu'elle n'en constitue pas à elle seule la bonté.

9. — La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine ?

Quelqu'un en pourrait-il douter, quand le Sauveur a dit : « Mon Père, qu'il me soit fait comme vous voulez, et « non comme je veux ? » (Matth. xxvi, 39.) — La volonté humaine a pour objet le souverain bien, qui est Dieu ; et,

pour être bonne, il faut qu'elle lui soit rapportée. Or, le souverain bien est l'objet propre de la volonté divine elle-même. Comme ce qui est le premier dans un genre est la règle de ce qui vient ensuite, la volonté divine est la règle de toutes les volontés, et, conséquemment, la nôtre doit lui être conforme.

10. — Notre volonté est-elle obligée de se conformer à celle de Dieu sur tout objet.

Un objet pouvant être bon sous un rapport et mauvais sous un autre, deux volontés qui le cherchent ou le repoussent à ces différents points de vue, peuvent être également bonnes. Le juge qui, selon l'ordre de la justice, veut la mort d'un malfaiteur, et le fils de ce malfaiteur qui, par pitié filiale, cherche à le soustraire au supplice, ont l'un et l'autre une bonne volonté. Pareillement, lorsque Dieu veut une chose au point de vue de sa bonté, l'homme qui ne la veut pas à un point de vue particulier, n'a pas toujours une volonté mauvaise en elle-même. Mais, comme la volonté qui se porte vers des biens particuliers n'est bonne qu'autant qu'elle les rapporte au bien général, la nôtre est tenue de se conformer à la volonté divine, non pas matériellement, en s'abandonnant elle-même; mais formellement, en se soumettant aux décrets divins et à l'ordre de la nature. La volonté humaine, en suivant ainsi l'inclination naturelle que Dieu lui a donnée, n'en est pas moins conforme à la volonté divine, puisque, d'un côté, elle veut ce que Dieu la porte lui-même à vouloir, et que, de l'autre, elle se résigne formellement à sa volonté suprême.

La charité va plus loin dans la conformité formelle; elle porte à vouloir les choses comme Dieu lui-même les veut.

QUESTION 20.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DANS LES ACTES EXTÉRIEURS.

L'acte extérieur dans ses rapports avec l'acte intérieur de la volonté. — De l'identité de ces deux actes. — Ce que l'acte extérieur ajoute à l'acte intérieur.

1. — La bonté et la malice sont-elles avant tout dans l'acte intérieur de la volonté, ou bien dans l'acte extérieur ?

« C'est par la volonté, dit saint Augustin, que l'on est « pécheur ou vertueux. » Donc, au jugement de ce grand Docteur, le bien et le mal moral est avant tout dans l'acte de la volonté.

La fin étant l'objet propre de la volonté, il est clair que, quand un acte extérieur tire sa bonté ou sa malice de son rapport avec une fin, cette bonté ou cette malice est d'abord dans l'acte intérieur de la volonté, d'où elle découle ensuite dans l'acte extérieur : faire l'aumône par vaine gloire est une mauvaise action. Il n'en est pas ainsi lorsque la bonté ou la malice de l'acte extérieur dérive de son espèce même et de ses circonstances ; ici, la valeur morale des actes émane de la raison plus que de la volonté. C'est pourquoi, si on considère la bonté de l'acte extérieur comme déterminée et conçue par la raison, elle est antérieure à celle de la volonté ; mais si on la prend dans

l'exécution d'une œuvre, elle suit la bonté de la volonté qui est son principe.

L'acte extérieur est l'objet de la volonté, en tant qu'il lui est proposé par la raison ; aussi, sous ce rapport, sa bonté précède la volonté. Mais, en tant qu'il consiste dans l'exécution d'une œuvre, sa bonté suit la volonté.

2. — La bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend-elle totalement de la bonté ou de la malice de la volonté ?

Saint Augustin a dit : « Il y a des actions qui ne peuvent se justifier ni par la bonté de la fin, ni par celle de la volonté. » — Le mal résulte d'un seul défaut ; le bien, pour être absolument bien, exige une bonté complète. Lorsque la volonté est bonne dans son objet et dans sa fin, l'acte extérieur est bon. Mais, pour cela, il ne suffit pas que l'intention de la volonté soit bonne, il faut, en outre, que l'acte voulu soit conforme à la raison.

La volonté pèche non-seulement en se proposant une mauvaise fin, mais en se portant à un acte mauvais.

3. — La bonté ou la malice de l'acte extérieur est-elle la même que celle de l'acte intérieur ?

Quand la bonté ou la malice de l'acte extérieur ne provient que de la fin, la bonté ou la malice est la même dans l'acte intérieur et dans l'acte extérieur. Mais, lorsque l'acte extérieur est bon ou mauvais en lui-même, c'est-à-dire dans sa matière ou dans ses circonstances, autre est la bonté de l'acte extérieur, autre est celle que la volonté tire de la fin. La bonté de la fin rejaillit, toutefois, sur l'acte extérieur, et la bonté de la matière et des circonstances sur l'acte intérieur, comme nous l'avons déjà dit.

4. — L'acte extérieur ajoute-t-il à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur ?

Si l'acte extérieur n'ajoutait rien à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur, l'homme s'efforcerait vainement de joindre les œuvres à ses bonnes intentions.

Parle-t-on de la bonté ou de la malice qu'un acte extérieur, indifférent en lui-même, tire uniquement de la fin qu'on se propose ? Un tel acte n'ajoute rien à la volonté, à moins qu'il ne contribue à l'affermir dans le bien ou à la rendre plus obstinée dans le mal ; et ceci, du reste, peut arriver de plusieurs façons : car, 1^o l'intention répétée est un double bien ou un double mal ; 2^o l'intention qui persévère longtemps est meilleure dans le bien et est pire dans le mal ; 3^o l'intention devient souvent plus énergique ou plus faible en se portant à des actes agréables ou pénibles.

Veut-on parler de la bonté que l'acte extérieur possède par lui-même ? Cet acte, qui devient alors pour la volonté même une sorte de fin et de terme, ajoute certainement à la bonté de cette faculté. Toute inclination, comme tout mouvement, arrive à sa perfection en arrivant à sa fin et en atteignant son terme : aussi la volonté n'est parfaite qu'autant qu'elle est disposée à agir en temps opportun. Mais si elle ne peut opérer par suite d'un obstacle insurmontable, ce défaut de perfection, qui est involontaire, n'ôte rien à la bonté ou à la malice de son acte intérieur.

5. — L'événement qui suit ajoute-t-il à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur ?

L'événement subséquent a été prévu, ou il ne l'a pas été. S'il a été prévu, il ajoute évidemment à la bonté

ou à la malice de l'acte extérieur. Lorsque quelqu'un songe qu'il peut résulter de son action une multitude de maux et que cette pensée ne l'arrête pas, sa volonté est par cela même plus dérégulée. — Si l'événement n'a pas été prévu, il faut faire une nouvelle distinction. Résulte-t-il naturellement de tel acte et arrive-t-il le plus souvent? Il ajoute alors à la bonté et à la malice de cet acte : plus une action peut produire de biens ou de maux, plus elle est bonne ou mauvaise. N'en résulte-t-il que rarement et accidentellement? Il n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte; on juge les choses d'après ce qu'elles sont par elles-mêmes, et non d'après ce qu'elles sont par accident.

6. — Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais?

Si, par l'unité d'acte, on entend l'unité morale, il ne se peut pas que le même acte soit bon et mauvais; mais si l'on entend l'unité naturelle ou physique, cela est possible. Une promenade, qui n'est qu'un seul acte naturel, peut donner lieu à plusieurs actes moraux; par exemple, lorsque celui qui se promène change d'intention.



QUESTION 21.

DES EFFETS DE LA BONTÉ OU DE LA MALICE DES ACTES HUMAINS.

Que les idées de vertu et de vice, de louange et de blâme, de mérite et de démérite, s'attachent nécessairement aux actes humains.

1. — L'acte humain offre-t-il l'idée de la droiture ou du péché, selon qu'il est bon ou mauvais ?

Nous l'avons reconnu, la bonté de l'acte humain dépend principalement de la loi éternelle ; conséquemment, sa malice consiste à s'en écarter. C'est en cela que consiste le péché ; car, selon la définition de saint Augustin, « le péché est une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle. » Or, dans les actes volontaires, la règle prochaine est la raison humaine, et la règle suprême, la loi éternelle. Lors donc qu'une action est rapportée à une fin conformément à l'ordre voulu par la raison et par la loi éternelle, elle est droite ; toutes les fois qu'elle s'écarte de cette double règle, elle devient péché.

2.—L'acte humain est-il louable ou blâmable, selon qu'il est bon ou mauvais ?

Un acte ne mérite la louange ou le blâme qu'autant qu'il est imputable à son auteur ; car louer ou blâmer n'est autre chose qu'imputer à quelqu'un la bonté ou la malice de ses actes. Les actes volontaires ou humains sont,

conséquemment, les seuls qui soient susceptibles de louange ou de blâme.

3. — L'acte humain, selon qu'il est bon ou mauvais, est-il méritoire ou déméritoire ?

L'acte humain, selon qu'il est bon ou mauvais, emporte mérite ou démérite, conformément à ces paroles d'Isaïe (III, 10) : « Dites au juste qu'il a bien fait et qu'il recueillera le fruit de ses œuvres. Malheur à l'impie plongé dans le mal ! Il subira la peine de ses péchés. »

Tout homme vivant dans une société en est membre et partie : c'est pourquoi, lui faire du bien ou du mal, c'est en faire à la société elle-même, tout ainsi que quiconque blesse la main d'un homme blesse l'homme lui-même. Il s'ensuit que celui qui fait du bien ou du mal, à une personne vivant en société, acquiert un double mérite ou encourt un double démérite. Il lui est dû, en effet, une récompense ou une punition : d'abord, de la part de la personne favorisée ou blessée, et, ensuite, de la part de la société tout entière. Pour la même raison, faire du bien ou du mal à la société elle-même, c'est mériter une double rétribution ou une double punition : d'abord, de la société tout entière, et, en second lieu, de chaque membre de la société. Par une dernière conséquence, lorsqu'un individu se fait du bien ou du mal à lui-même, il lui est encore dû quelque chose, puisque, faisant partie d'une communauté, ce bien ou ce mal qu'il se fait rejait sur la communauté même.

4. — L'acte humain est-il méritoire ou déméritoire devant Dieu, selon qu'il est bon ou mauvais ?

« Dieu, dit l'Écrivain sacré, soumet à son jugement tout

« ce qui se fait sur la terre, soit le bien, soit le mal. » (Eccl. ult.) Le jugement de Dieu implique une rétribution ; or, la rétribution suppose mérite ou démérite. Par conséquent, tout acte humain, bon ou mauvais, est méritoire ou déméritoire devant Dieu.

Nous disions tout-à-l'heure que nos actes méritent une rétribution ou un châtement, tant de la part de celui auquel ils se rapportent que de la communauté dont il fait partie. Eh bien, ils sont méritoires ou déméritoires devant Dieu, de cette double manière. En effet, Dieu est notre fin dernière, et toutes nos actions doivent lui être rapportées : en faire de mauvaises, c'est ne pas honorer, comme nous le devons, notre fin dernière. Nos actes ont, en outre, une responsabilité vis-à-vis de la communauté universelle, et conséquemment encore devant Dieu ; car, comme roi et comme gouverneur de l'univers, Dieu doit veiller au bien commun de tous les êtres, et particulièrement à celui de la créature raisonnable. C'est à lui, dès-lors, qu'il appartient de récompenser le bien et de punir le mal dont la société est l'objet.

Les actes humains emportent donc mérite ou démérite devant Dieu ; sans quoi il faudrait dire qu'il n'en prendrait aucun soin.

Le bien et le mal, dira quelqu'un, ne causent aucun dommage ni aucun profit à Dieu, comme on le voit par ces paroles de Job (xxxv) : « Si vous péchez, quel dommage lui causerez-vous ? Si vous suivez la justice, que lui apporterez-vous ? » Ne s'ensuit-il pas que les actes bons ou mauvais n'ont à ses yeux ni mérite, ni démérite ? — Point du tout ; il est vrai que nos actes n'enlèvent rien à Dieu et ne lui donnent rien, absolument parlant. Mais l'homme lui donne néanmoins ou lui ravit quelque chose, autant qu'il est en lui, en observant ou en violant l'ordre même que Dieu a établi.

Quoi donc ! direz-vous, l'homme, dans ses actes, est-il autre chose qu'un instrument de la puissance divine ? Que peut mériter l'instrument vis-à-vis de celui qui le met en mouvement ? — L'homme est mû par Dieu comme un instrument, nous en convenons ; mais il est mû de telle sorte qu'il se meut aussi lui-même par son libre arbitre, et voilà pourquoi ses actes ont un mérite ou un démérite devant Dieu.

Peut-être insistera-t-on en disant que, si l'acte humain n'emporte mérite ou démérite qu'autant qu'il se rapporte à autrui, tous nos actes, ne se rapportant pas à Dieu, ne sont pas tous méritoires ou déméritoires à ses yeux. — Nous répondons qu'en ce qui est de la société politique, à laquelle l'homme n'appartient pas par tout son être et par tous ses biens, il n'est pas nécessaire que tous ses actes soient réputés méritoires ou déméritoires ; mais que, vis-à-vis de Dieu, à qui nous devons rapporter tout notre être, toutes nos facultés et tous nos biens, nos actes, bons ou mauvais, portent, selon que le permet leur nature, le caractère du mérite ou du démérite.



DES PASSIONS.

DES PASSIONS.

		Quest.			
PASSIONS. (V. tab. 10.)	En général.	Sujet.....	22		
		Différence.....	23		
		Moralité.....	24		
		Ordre.....	25		
	En particulier.	Faculté concupiscible.	Amour.	Nature.....	26
				Causes.....	27
				Effets.....	28
			Haine.....	29	
			Désir et aversion.....	30	
			Joie....	Nature.....	31
		Causes.....		32	
		Effets.....		33	
		Douleur.	Moralité.....	34	
			Nature.....	35	
			Causes.....	36	
			Effets.....	37	
			Remèdes.....	38	
		Faculté irascible.	Espérance et désespoir.....	Moralité.....	39
Nature.....	40				
Crainte.	Nature.....		41		
	Objet.....		42		
	Causes.....		43		
Audace.....	Effets.....		44		
	Nature.....		45		
	Causes et remèdes.....		46		
Colère..	Nature.....	47			
	Effets.....	48			

EXPLICATION.

Nous considérerons les passions : d'abord en général, puis en particulier. — Relativement aux passions, en général, il y a quatre points à voir : le sujet des passions ²², leur différence ²³, leur moralité ²⁴, leur ordre respectif ²⁵. — A l'égard des passions particulières, on traitera des passions de la puissance concupiscible, qui sont au nombre de six, et des passions de la puissance irascible, qui en composent cinq.

Passions du concupiscible. L'amour ; sa nature ²⁶ ; — ses causes ²⁷ ; — ses effets ²⁸. — La haine ²⁹. — Le désir et l'aversion ³⁰. — La joie ; sa nature ³¹ ; — ses causes ³² ; — ses effets ³³ ; sa moralité ³⁴. — La douleur ; sa nature ³⁵ ; — ses causes ³⁶ ; — ses effets ³⁷ ; — ses remèdes ³⁸ ; — sa moralité ³⁹.

Passions de l'irascible. L'espérance et le désespoir ⁴⁰. — La crainte ; sa nature ⁴¹ ; — son objet ⁴² ; — ses causes ⁴³ ; — ses effets ⁴⁴. — L'audace ⁴⁵. — La colère ; sa nature ⁴⁶ ; — ses causes et ses remèdes ⁴⁷ ; — ses effets ⁴⁸.

N. B. Nous avons emprunté à l'excellent ouvrage du docteur Belouino sur les *Passions*, les notes qui, dans ce traité, sont distinguées par des guillemets.

QUESTION 22.

DU SUJET DES PASSIONS.

Comment les passions sont dans l'âme. — Si elles sont surtout dans l'appétit sensitif.

1. — Y a-t-il quelque passion dans l'âme ?

Les mots *passivité* et *passion*, dérivés de *pâtir*, peuvent être entendus en divers sens. Tout être qui reçoit quelque chose est passif, alors même que, sans rien perdre, il acquiert une perfection. Mais on entend proprement par passion la modification que subit celui qui est entraîné vers un agent, en perdant ce qui convient à sa nature. L'âme est passive quand elle sent ou comprend une chose, parce que, dans ce cas, il y a réception. Mais, aucune passion dans l'âme ne pouvant être accompagnée de déperdition que par rapport aux modifications du corps, il faut enseigner que les passions proprement dites ne conviennent à l'âme humaine que par accident, c'est-à-dire en tant que l'être composé d'une âme et d'un corps les éprouve; et l'on doit ajouter que la modification qui amène un état pire a beaucoup plus encore le caractère de

la passion que celle d'où résulte un état plus heureux : la tristesse est appelée passion avec plus de vérité que la joie.

Les passions, on le voit, conviennent à l'âme accidentellement, et à l'être composé, à l'homme, absolument parlant (1).

2. — Les passions sont-elles dans la partie appétitive de l'âme plutôt que dans les puissances de perception ?

Les passions résident dans l'appétit sensitif plutôt que dans l'appréhension sensitive. Par l'appétit, en effet, l'âme se met en rapport avec les objets extérieurs et se laisse modifier par eux en se conformant à leur nature, au lieu que, par ses perceptions, elle reçoit les objets sensibles seulement selon sa manière d'être.

L'idée de passion se rencontre dans les actes de l'appétit purement sensitif plutôt que dans ceux de la partie cognitive de cet appétit, bien que les uns et les autres proviennent d'un organe corporel.

3. — Les passions sont-elles dans l'appétit sensitif plutôt que dans l'appétit rationnel appelé volonté ?

Là où existe principalement la modification sensible, là

(1) « Les animistes veulent que l'âme soit le siège des passions ; les matérialistes veulent que ce soient les organes. Gall et ses sectateurs disent que chacune d'elles habite une partie déterminée du cerveau ; d'autres, parmi lesquels Virey, prétendent qu'elles existent toutes dans le grand sympathique. Chacun de ces systèmes a le tort d'être exclusif, et de poser ainsi à la vérité d'infranchissables limites. Pour être dans le vrai, il faut considérer la nature de l'homme et l'étudier tel qu'il est. Il n'est pas seulement un être organique, pas plus qu'il n'est un être intelligent pur. Il est composé d'une âme et d'un corps, qui ont l'un sur l'autre une influence très-grande. Le moindre changement des organes retentit dans l'âme et la modifie ; la pensée, en retour, ne peut exister sans que le corps n'en reçoive l'influence. »

sont les passions. Or, la volonté, qui ne dépend pas essentiellement des organes du corps, n'en subit pas nécessairement les modifications. L'appétit sensitif est donc le sujet des passions plutôt que l'appétit rationnel appelé volonté.

Quand l'amour, la joie et d'autres passions semblables sont attribuées à Dieu ou aux anges, ces mots n'expriment que des actes simples de volonté, qui n'ont avec les passions qu'une certaine ressemblance à raison des effets.



QUESTION 23.

DE LA DIFFÉRENCE DES PASSIONS.

Différence entre les passions du concupiscible et les passions de l'irascible. — Caractère particulier de ces dernières. — Énumération des passions.

1. — Les passions du concupiscible sont-elles différentes des passions de l'irascible ?

Si des puissances diverses ont des objets divers, il en est nécessairement de même des passions qui affectent ces puissances. Par conséquent, ces passions diffèrent d'espèce entre elles; car il faut une plus grande différence dans les objets

pour spécifier les puissances que pour spécifier les passions et les actes.— Pour établir maintenant quelles sont celles qui appartiennent au concupiscible et quelles sont celles de l'irascible, il faut se reporter à la notion que nous avons donnée de l'une et de l'autre de ces deux puissances dans la première partie de cet ouvrage (Q. 81), où nous avons montré que l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal, c'est-à-dire l'agréable et le douloureux, pris absolument; tandis que celui de la puissance irascible est le bien et le mal considérés comme choses difficiles. Cela étant, toutes les passions qui regardent le bien ou le mal d'une manière absolue appartiennent à la puissance concupiscible : ainsi la joie, la tristesse, l'amour, la haine, et les autres. Celles qui regardent le bien et le mal du côté de la difficulté que présentent, soit l'acquisition de l'un, soit la fuite de l'autre, reviennent à la puissance irascible : telles sont la crainte, l'espérance, et les autres semblables.

2. — Les passions de l'irascible ont-elles une autre opposition entre elles que celle qui résulte du bien et du mal objectifs ?

Il existe deux sortes d'opposition dans les passions de l'âme. L'une vient des objets, c'est-à-dire du bien et du mal; l'autre résulte de ce que tantôt l'on s'approche et tantôt l'on s'éloigne d'un même terme. La première existe seulement dans les passions du concupiscible; mais elles se trouvent toutes deux dans les passions de l'irascible. Voici la raison de cette différence : l'objet du concupiscible, c'est, comme nous l'avons dit plus haut, le bien et le mal pris dans le sens absolu. Or, le bien, comme tel, n'est pas un terme dont on s'éloigne;

et le mal, comme tel, n'est pas un terme dont on s'approche : tous les êtres désirent le bien et fuient le mal. Aussi toute passion de l'appétit concupiscible tend au bien, comme l'amour, le désir, la joie; ou fuit le mal, comme la haine, l'aversion et la tristesse. Ces passions n'ont pas entre elles l'opposition du rapprochement et de l'éloignement par rapport à un même terme. Mais cette dernière opposition existe dans les passions de l'irascible, qui ont pour objet le bien et le mal considérés comme choses difficiles; car un bien difficile à obtenir présente, comme bien, un motif de le rechercher, et, comme difficile, un motif de le fuir : de là, d'un côté, l'espérance; de l'autre, le désespoir. Pareillement, le mal difficile à éviter offre, comme mal, un motif de le fuir, ce qui regarde la crainte; mais il offre aussi, par sa difficulté même, quelque chose qui nous attire vers lui comme vers une chose dont il faut triompher pour échapper à l'esclavage, et cela revient à l'audace. Il y a, on le voit, dans les passions de l'irascible, une opposition qui résulte de la contrariété du bien et du mal, comme, par exemple, entre l'espérance et la crainte, et, de plus, une autre opposition provenant de ce qu'on s'approche ou de ce qu'on s'éloigne du même terme : telle est celle de l'audace et de la crainte.

3. — Y a-t-il quelque passion qui n'ait pas son contraire ?

Il y a une passion qui a cela de particulier, qu'elle n'a point son contraire, ni selon l'opposition du rapprochement et de l'éloignement vis-à-vis du même terme, ni selon la contrariété du bien et du mal objectifs. Cette passion, c'est la colère, qui est causée par un mal à la fois difficile et présent; car, ou l'appétit succombe sous le poids

du mal qui l'accable, et c'est la tristesse, passion du concupiscible ; ou il s'élève contre le mal, et c'est alors la colère elle-même qui éclate.

4. — Y a-t-il dans la même puissance des passions différentes d'espèce, mais non contraires les unes aux autres ?

Le bien, qui a une force attractive, détermine dans le concupiscible une inclination, ensuite un mouvement, puis un repos ; et c'est ce qui explique l'amour, le désir et la joie, passions différentes d'espèce, mais non pas opposées. Le mal, qui possède, au contraire, une force répulsive, y produit des effets analogues, en sens inverse ; d'où la haine, l'aversion et la douleur, passions également différentes d'espèce, sans être contraires l'une à l'autre. Dans les passions de l'irascible, où l'inclination à poursuivre le bien et à fuir le mal est supposée de la part du concupiscible, nous trouvons l'espérance et le désespoir à l'égard du bien qu'on ne possède pas encore ; la crainte et l'audace, à l'égard du mal non encore arrivé ; et enfin la colère, qui n'a point son contraire. Sur ce fondement, nous devons admettre dans la puissance concupiscible trois sortes de passions, qui ont chacune leur contraire ; ce sont : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la douleur. On en distingue pareillement trois dans l'irascible : l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, puis enfin la colère. Voilà en tout onze passions différentes d'espèce : six dans le concupiscible, cinq dans l'irascible.



QUESTION 24.

DE LA MORALITÉ DES PASSIONS.

Il y a de bonnes et de mauvaises passions.

1. — Le bien et le mal moral peuvent-ils se trouver dans les passions de l'âme ?

Les passions de l'âme, considérées en elles-mêmes comme de simples mouvements de l'appétit irraisonnable, ne présentent ni bien, ni mal moral. Mais il en est autrement lorsqu'elles sont volontaires. Les mouvements des membres de notre corps sont moralement bons ou mauvais, en tant qu'ils sont sous l'empire de la volonté : à plus forte raison en est-il ainsi de ceux de l'appétit sensitif qui est plus rapproché de la raison et de la volonté que ne le sont les membres corporels. Nous devons ajouter que les passions peuvent être considérées comme volontaires, non-seulement lorsque la volonté les commande, mais encore lorsqu'elle ne les réprime pas.

2. — Toute passion de l'âme est-elle moralement mauvaise ?

Aux yeux des Stoïciens, toute passion était mauvaise ; car ils appelaient ainsi tout mouvement de l'âme qui sort des limites de la raison. Aussi Cicéron qualifiait-il les passions de maladies de l'âme. Mais les Péripatéticiens,

qui appelaient passion tout mouvement de l'appétit sensitif, disaient, avec plus de vérité, que les passions sont bonnes si elles sont dirigées par la raison, mauvaises si elles se dérobent à ses lois. Et, en effet, il n'est pas dans leur nature d'être toujours en opposition avec la raison. Les passions dérégées inclinent au péché; mais celles qui sont réglées par la raison appartiennent à la vertu (1).

3. — Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice des actes ?

Si, comme les Stoïciens, nous n'appelions passions de l'âme que les mouvements désordonnés de l'appétit sensitif, nous devrions reconnaître avec eux que toute passion diminue la bonté d'un acte; mais, comme nous appelons de ce nom tous les mouvements de l'appétit sensitif, nous devons dire que notre perfection consiste à les soumettre à la raison; car, notre bien consistant à suivre la raison, il est évident que nous serons d'autant plus parfaits que la raison dominera davantage sur les diverses parties de notre être. Or, s'il importe à notre perfection morale que la raison dirige les actions même extérieures que nos corps accomplissent, il est aussi de notre perfection morale que notre appétit sensitif lui soit soumis et que nos passions soient réglées par elle, de telle sorte que nous soyons portés au bien, non-seulement quant à la volonté, mais encore quant à notre appétit sensitif, comme le marquent ces paroles : « Mon cœur et ma chair
« ont tressailli dans le Dieu vivant. » (Ps. LXXXIII, 2.)

(1) « L'éloquence est fille de la passion. Créez une passion dans une
« âme, et l'éloquence en jaillira à flots. L'éloquence est le son que rend
« une âme passionnée. »
(Lacordaire.)

Les passions, dira-t-on, faisant obstacle au jugement de la raison, diminuent la bonté des actes moraux. — Les passions qui préviennent le jugement de la raison diminuent, nous en convenons, la bonté morale des actes, puisque la raison, qu'elles obscurcissent, est la source de cette bonté. Mais il est des cas où les passions résultent du jugement même de la raison : tantôt par manière de surabondance, lorsque la partie supérieure de l'âme, fortement impressionnée, agit sur la partie inférieure et révèle au dehors la force de la volonté, manifestant par là même la bonté de l'acte moral; tantôt par manière de choix : par exemple, quand on consent à subir l'effet d'une passion pour accomplir une œuvre avec plus d'ardeur en s'aidant de l'appétit sensitif. Les passions ajoutent alors à la bonté des actions.

Pour ce qui est de celles qui tendent au mal, elles atténuent le péché quand elles préviennent le jugement de la raison; mais elles l'augmentent ou témoignent de sa grandeur quand elles le suivent de l'une des deux manières que nous venons d'indiquer.

4. — Y a-t-il des passions bonnes ou mauvaises dans leur espèce ?

Il en est des passions comme des actions. L'espèce en peut être considérée à deux points de vue. Dans leur nature matérielle, elles n'ont, en morale, ni bonté ni malice; mais, en tant qu'elles rentrent dans les actes volontaires ou humains, c'est-à-dire en tant qu'elles participent de la volonté et de la raison, elles appartiennent par leur espèce au bien ou au mal moral; car leur objet, ainsi compris, est une chose conforme ou contraire à la raison. La pudeur, par exemple, cette crainte de ce qui est honteux, est une bonne passion, parce qu'elle est conforme à la raison, et l'envie, qui est une tristesse causée par le bien d'autrui, est une mauvaise passion.

Les bonnes passions tendent au bien non pas seulement apparent, mais au bien réel, dont les mauvaises s'éloignent pour suivre le mal.

QUESTION 25.

DE L'ORDRE RESPECTIF DES PASSIONS.

Ordre des passions de l'irascible par rapport aux passions du concupiscible. — Ordre des passions du concupiscible entre elles. — Ordre des passions de l'irascible. — Quatre passions principales.

1. — Les passions de l'irascible sont-elles antérieures à celles du concupiscible ?

Les passions de la faculté irascible ne sont pas antérieures à celles du concupiscible ; elles les ont, au contraire, pour principe et pour fin. — D'abord, les passions du concupiscible ont pour objet le bien absolu, tandis que celles de l'irascible ne se rapportent qu'à un bien qui est difficile, à un bien restreint, et conséquemment postérieur au bien absolu. Ensuite, il est évident que les passions de l'irascible cherchent le repos dans le bien, ce qui est avant tout le but du concupiscible.

On doit observer néanmoins que, dans l'ordre d'exécution, les passions de l'irascible précèdent parfois celles du concupiscible, par la raison même que le repos, qui est en premier lieu dans l'intention, n'arrive que le dernier comme fin d'un mouvement : ainsi l'espérance précède la joie.

2. — L'amour est-il la première passion du concupiscible ?

Saint Augustin dit : « Toutes les passions émanent de l'amour ; le désir est l'amour à la poursuite de son objet ; la joie n'est autre que l'amour en possession de son objet. » — Le concupiscible, il est vrai, se rapporte au bien et au mal ; mais, le bien précédant naturellement le mal, qui est une privation, les passions qui, dans le concupiscible, ont le bien pour objet, doivent naturellement passer avant celles qui fuient le mal, la fuite du mal supposant la recherche du bien (1). Pour comprendre maintenant que l'amour est la première de toutes les passions du concupiscible, il faut considérer que le bien est une fin, et que tout être qui tend à une fin doit avoir en lui-même, et avant tout, une sorte d'aptitude et d'inclination pour elle. Or, cette aptitude ou inclination n'est autre chose que l'amour ; le mouvement vers ce bien, c'est le désir ; et le repos dans le bien, c'est la joie. L'amour occupe donc la première place dans les passions du concupiscible (2).

3. — L'espérance est-elle la première passion de l'irascible ?

L'espérance est la première passion de l'irascible. En effet, elle est la plus rapprochée de l'amour, qui est la

(1) « Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il est un obstacle à ce que je puisse posséder ce que j'aime. » (Bossuet.)

(2) A le bien prendre, tous les mouvements qui nous agitent ne sont que des amours déguisés ; nos désirs et nos espérances, nos craintes et nos joies ne sont que des formes diverses de cette faculté essentielle et primordiale de nos âmes. « L'amour, dit le Père Senaut, est comme la mer qui prend des noms différents dans les diverses contrées qu'elle baigne de ses flots. »

première de toutes les passions. Ensuite, de toutes les passions de l'irascible, elle est celle qui se propose le bien d'une manière plus directe et plus parfaite. Elle passe avant le désespoir, car elle se rapporte à un bien dont le désespoir s'éloigne ; elle passe avant la crainte et l'audace, puisque la crainte provient du désespoir, et l'audace de l'espérance même de la victoire ; elle passe enfin avant la colère, qui est une conséquence de l'audace, nul ne poursuivant une vengeance avec colère, s'il n'a l'audace de se venger.

4. — Peut-on dire qu'il y a quatre passions principales ?

Assez généralement on nomme principales les quatre passions suivantes : la joie, la tristesse, l'espérance et la crainte ; parce que les deux premières, la joie et la tristesse, ont pour objet les biens et les maux présents ; les deux autres, l'espérance et la crainte, les biens et les maux futurs.



QUESTION 26.

DE L'AMOUR.

Du sujet de l'amour. — Nature de l'amour. — L'amour et la dilection. — L'amour d'amitié et l'amour de concupiscence.

1. — L'amour est-il dans la puissance concupiscible ?

« L'amour, dit Aristote, est dans le concupiscible. »
 En effet, il appartient, en général, aux puissances appétitives, qui ont, comme lui, le bien pour objet. — L'amour naturel est dans l'appétit naturel ; il est une sorte de sympathie secrète, qui, dans les corps graves, s'appelle affinité et attraction. — L'amour sensitif est dans l'appétit sensitif ; c'est une sorte de complaisance qui vient à la suite d'une perception. — L'amour intellectuel ou raisonnable est dans l'appétit rationnel, que l'on nomme la volonté. — Quant à l'amour sensitif, il appartient à la partie concupiscible de l'appétit sensitif, parce qu'il a rapport au bien pur et simple, et non au bien ardu qui est l'objet de l'irascible.

L'amour naturel n'est pas seulement dans les forces végétatives, il est aussi dans toutes les puissances de l'âme, dans toutes les parties du corps, et généralement dans toutes les choses. « Tous les êtres, dit saint Denis, « éprouvent l'attrait du bon, puisque tous, par une affinité naturelle, « tendent vers ce qui leur convient. »

2. — L'amour est-il une passion ?

Les passions sont des impressions produites par un agent extérieur sur un être passif. Comme les agents physiques, dans la gravitation, communiquent aux corps qu'ils attirent une sorte d'inclination suivie d'un mouvement ; ainsi l'objet aimé donne à l'appétit une certaine propension pour lui. S'identifiant avec l'appétit, il y éveille la complaisance et y fait naître le mouvement du désir, qui est bientôt suivi d'une tendance réelle vers lui. Or, cette première modification de l'appétit prend le nom d'*amour*, qui n'est rien autre chose qu'une complaisance dans le bien, de laquelle provient le mouvement du désir, et en dernier lieu le repos, qui est la joie. Puisque l'amour consiste dans une certaine modification de l'appétit par le bien, il est manifestement une passion : une passion véritable, quand il a son siège dans la partie concupiscible ; une passion improprement dite, dès qu'il appartient à la volonté.

L'appétit, dans l'amour, se porte avec complaisance vers l'objet aimé et s'y attache comme à lui-même ou à une partie de lui-même. L'amour n'est pas précisément l'union ; il en est le principe. « Il est, dit saint Denis, « une vertu unitive. » Le Philosophe exprimait la même vérité dans cette parole : « L'union est l'ouvrage de l'amour. » — L'amour n'est pas, on le voit, une simple relation, comme quelques-uns l'ont dit ; il est une passion véritable (1).

3. — L'amour est-il la même chose que la dilection ?

La dilection ajoute à l'amour, comme le mot l'indique, une élection préalable ; elle est plutôt dans la volonté et dans la raison, au lieu que l'amour est dans le concupiscible.

(1) « L'amour est une passion de s'unir à quelque chose. »

(Bossuet.)

Quoi qu'il en soit, le mot *amour* est regardé par plusieurs Pères comme plus divin que celui de dilection, précisément parce qu'il implique une passion que Dieu produit en nous, lorsqu'il nous attire à lui (1).

4. — L'amour peut-il se diviser en amour d'amitié et en amour de concupiscence ?

Oui ; ce sont là deux choses bien différentes. L'amour, en effet, présente une double tendance : l'une, vers le bien que l'on veut à quelqu'un, à soi-même ou à autrui ; l'autre, vers la personne elle-même à qui l'on veut du bien. Aimer le bien pour soi-même ou pour un autre, c'est un amour de concupiscence, qui est un amour relatif. Aimer la personne à laquelle on veut du bien, c'est l'amour d'amitié. Ce qu'on aime d'un amour d'amitié, on l'aime pour lui-même ; ce qu'on aime d'un amour de concupiscence, on l'aime par rapport à un autre objet. L'amour d'amitié est le seul qui mérite absolument le nom d'amour ; l'amour de concupiscence n'est qu'un amour restreint.

Nous ne donnons absolument le nom d'ami qu'à la personne à qui nous voulons du bien ; ce que nous voulons pour nous-mêmes, nous le voulons d'un amour de concupiscence. — Dans une amitié utile et agréable, on peut assurément vouloir du bien à son ami, et, sous ce rapport, on a une amitié véritable ; mais une telle amitié se transforme en amour de concupiscence et perd sa nature dès qu'un homme rapporte ce bien à son plaisir même ou à son utilité propre (2).

(1) Le mot *dilection* n'est pas entré dans notre langue avec le sens que lui donne ici saint Thomas.

(2) « Dans l'amour de concupiscence, celui qui aime s'aime proprement « lui-même, puisqu'il se veut le bien qu'il convoite. Presque toujours nous

QUESTION 27.

DE LA CAUSE DE L'AMOUR.

Que les causes de l'amour sont : le bien, cause fondamentale ; — la connaissance ; — la ressemblance. — Que toute passion suppose quelque amour, — bien qu'un amour particulier puisse être causé par certaines passions.

1. — Le bien est-il la seule cause de l'amour ?

L'amour a pour cause son objet même, qui n'est autre que le bien. La passion de l'amour implique, en effet, comme nous l'avons vu, une certaine convenance entre le sujet aimant et l'objet aimé : or, cette convenance, qui se traduit par la complaisance du sujet dans l'objet de son amour, c'est le bien même des êtres, qui veulent tous ce qui leur est naturel et proportionné. Le bien, voilà donc la cause propre de l'amour.

Le mal n'est aimé qu'à raison du bien qui lui est adjoint, ou parce qu'on le prend fausement pour le bien : or, tout amour qui ne tend pas au véritable bien est mauvais. Le Psalmiste a pu dire en ce sens-là : « Celui qui aime l'iniquité hait son âme. » L'iniquité procure certains biens, tels que les plaisirs, l'argent, et autres.

» nous recherchons nous-mêmes dans nos affections. Ce que nous prenons
 « pour de l'amitié n'est qu'un commerce réciproque où nous échangeons
 « nos intérêts, et dans lequel l'amour-propre ou une autre passion quel-
 « conque se propose quelque chose à gagner. Souvent, c'est le seul motif
 « qui réunit les hommes ; ils se disent amis, ils ne sont qu'associés. »

2. — La connaissance est-elle cause de l'amour ?

« Nul, selon la remarque de saint Augustin, ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas. »

L'amour exige, en effet, la connaissance du bien que l'on aime. La vision corporelle est le principe de l'amour sensitif; la contemplation, le principe de l'amour spirituel.—La connaissance est la cause de l'amour, par cela même que le bien qui en est l'objet ne saurait être aimé sans être connu.

On nous objectera, peut-être, que l'on s'applique par amour à certaines sciences sans les connaître. — Celui qui aime une science ne l'ignore pas entièrement; il la connaît déjà en général, soit par ses effets, soit par les éloges qu'on lui donne. Faisons observer, à cette occasion, que la perfection de la connaissance, qui appartient à la raison, requiert des choses que n'exige pas la perfection de l'amour : on peut aimer parfaitement ce que l'on ne connaît qu'imparfaitement. Cette remarque est applicable à l'amour de Dieu.

3. — La ressemblance est-elle cause de l'amour ?

La ressemblance en vertu de laquelle deux êtres possèdent actuellement et réellement la même chose produit l'amour d'amitié ou de bienveillance. « Tout animal aime son semblable. » (Eccl. XIII, 19.) La raison de cette amitié est que, ces deux êtres n'en faisant pour ainsi dire qu'un seul sous la même forme, l'affection de l'un se porte vers l'autre pour lui vouloir le même bien qu'à lui-même, comme s'il n'était réellement qu'un avec lui. — La ressemblance qui ne repose que sur la puissance d'acquérir ce qu'un autre être possède, produit l'amour de concupiscentence. Tous les êtres s'aimant eux-mêmes plus qu'ils n'aiment les autres, aussitôt que l'un d'eux s'aperçoit que

la ressemblance qu'il a avec un autre l'empêche d'atteindre le bien qu'il désire, il prend à dégoût cet autre être, non parce qu'il lui ressemble, mais parce qu'il l'empêche d'obtenir son bien propre : de là les inimitiés entre les gens d'un même état, qui se nuisent mutuellement dans leurs profits; de là surtout les querelles des orgueilleux, qui s'empêchent les uns les autres d'obtenir la supériorité qu'ils ambitionnent.

Un bon chanteur aime un bon écrivain par similitude de proportion, en ce qu'ils ont l'un et l'autre ce qui convient à leur art. — L'homme qui aime ce dont il a besoin ressemble à ce qu'il aime, comme la puissance ressemble à l'acte. — Si un avare aime les hommes généreux, et un impie les hommes vertueux, c'est qu'ayant en eux les principes primordiaux de la vertu, ils admirent ceux qui, par conformité à la raison naturelle, les mettent en pratique.

4. — Quelque passion est-elle la cause de l'amour?

Toutes les passions impliquent un mouvement vers un objet, en vertu d'une certaine harmonie qui, au fond, appartient à l'amour: cela est vrai même de la haine, qui suppose l'amour. Ce serait donc en vain que l'on voudrait trouver quelque passion qui fût la cause totale et universelle de l'amour lui-même. Si vous me disiez qu'une passion est la cause particulière d'un certain amour, je ne m'y opposerais pas: ainsi un bien est la cause d'un autre bien. En ce sens-là, l'espérance produit ou augmente l'amour par le plaisir qu'elle donne et par le désir qu'elle excite; cependant, elle suppose elle-même un bien déjà aimé.



QUESTION 28.

DES EFFETS DE L'AMOUR.

L'amour produit l'union, — l'inhésion réciproque, — l'extase ou le ravissement, — le zèle et la jalousie. — Il n'est pas par lui-même une action blessante. — Son action sur tout ce que font les êtres.

1. — L'union est-elle un effet de l'amour ?

« L'amour, dit saint Denis, est une force unitive. »

Le sujet aimant s'unit à l'objet aimé de deux manières : réellement, quand cet objet est présentement en sa possession ; affectivement, quand l'objet aimé est absent. Ce double effet se produit, soit que, par l'amour de concupiscence, nous aimions une chose qui doit contribuer à notre bien-être ; soit que, par l'amour d'amitié, on veuille à un ami le même bien qu'à soi, parce qu'on le regarde comme un autre soi-même. C'était dans ces principes que saint Augustin disait : « L'amour est comme un lien qui unit ou tend à unir deux êtres, celui qui aime et celui qui est aimé. »

L'union se rapporte à l'amour d'une triple manière : d'abord comme cause, et alors elle est fondée ou sur l'identité de nature, comme dans l'amour que quelqu'un se porte à soi-même, ou sur la ressemblance, s'il s'agit de l'amour que l'on a pour quelqu'autre chose ; ensuite, comme constituant l'amour lui-même par une harmonie d'affection ; enfin, comme effet, à raison

de la liaison réelle que le cœur établit entre lui et l'objet aimé.—L'amour est beaucoup plus unitif que la connaissance.

2. — L'inhérence mutuelle est-elle un effet de l'amour?

Il est écrit : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » (Jean iv, 16.) Ceci est vrai de l'amour de Dieu, et de tout amour. Nous devons donc signaler comme effet de l'amour l'inhérence mutuelle qui fait que l'objet aimé est dans le sujet aimant, et le sujet aimant dans l'objet aimé. Cette inhérence peut être envisagée dans la faculté perceptive et dans la faculté appétitive. — Quant à la faculté perceptive, l'objet aimé est dans le sujet aimant, en tant qu'il reste dans sa pensée, selon cette parole de l'Apôtre aux Philippiens (i, 7) : « Je vous porte dans mon cœur ! » Le sujet aimant pénètre, à son tour, dans l'objet aimé, lorsque, non content d'en prendre une connaissance superficielle, il l'étudie et l'approfondit dans chacune de ses parties. Aussi est-il écrit du Saint-Esprit, qui est l'amour par excellence : « Il scrute tout, même les profondeurs de Dieu. » (Cor. ii, 10.) — Quant à la faculté appétitive, l'objet aimé est dans le sujet aimant, en vertu d'une complaisance délicieuse pour celui-ci, qui se réjouit de sa présence et de ses amabilités, ou qui se porte vers lui par le désir, soit d'un amour de concupiscence, soit d'un amour d'amitié, pourvu que tout cela s'opère par un principe intérieur agissant sous le charme même de l'objet aimé. Réciproquement, l'aimant est dans l'objet aimé par l'amour de concupiscence et par l'amour d'amitié, mais non de la même manière. L'amour de concupiscence, peu content d'une possession extérieure ou d'une jouissance superficielle, cherche toujours à enserrer l'objet

qu'il aime pour jouir de tout ce qu'il a de plus intime, au lieu que l'amour d'amitié procède autrement. Aimer avec amitié, c'est s'identifier avec son ami, vouloir ce qu'il veut, se réjouir de ce qui lui plaît, souffrir de ce qu'il souffre.

L'amour d'amitié donne encore lieu à un autre mode d'inhérence mutuelle lorsque deux amis, s'aimant réciproquement, se veulent et se font du bien l'un à l'autre.

3. — L'extase est-elle un effet de l'amour ?

L'extase, qui consiste à être transporté hors de soi, se produit tantôt dans l'intelligence, tantôt dans la puissance appétitive. Dans l'intelligence, l'amour la produit indirectement, en concentrant l'esprit sur l'objet aimé; celui qui applique fortement sa pensée à une chose, la sépare par là même des autres. Dans la puissance appétitive, l'amour produit directement l'extase, et cela, d'une manière absolue, par l'amour d'amitié; d'une façon restreinte, par l'amour de concupiscence : car, dans l'amour de concupiscence, on sort de soi, il est vrai, mais non pas entièrement; tandis que, dans l'amour d'amitié, l'affection sort totalement de celui qui aime, pour se porter sans réserve au bonheur de l'objet aimé.

4. — Le zèle est-il un effet de l'amour ?

Le zèle, de quelque manière qu'on l'envisage, résulte de l'intensité de l'amour. Il est évident, en effet, que plus une puissance tend avec force vers un objet, plus elle repousse violemment tout ce qui lui fait obstacle. L'amour, qui est un principe de mouvement, s'efforce ainsi d'écartier, quand il est intense, tout ce qui l'arrête dans sa voie.

Toutefois, autre est l'effort de l'amour de concupiscence, autre est celui de l'amour d'amitié. — L'amour de concupiscence désire vivement une chose dont on veut jouir tranquillement soi-même, et il s'élève avec ardeur contre tout ce qui empêche de l'obtenir et de la posséder sans partage : ainsi les hommes se sentent fortement animés contre celui qui cherche à leur disputer le cœur de leur femme. Ainsi encore les ambitieux attaquent sans ménagement celui qui refuse de leur céder la première place ; et voilà le zèle de l'envie, dont le Psalmiste parlait quand il disait : « Ne portez pas envie aux méchants ; n'ayez pas le zèle de ceux qui commettent l'iniquité. » (Ps. xxxvi.) — L'amour d'amitié ne cherche que le bien de l'objet aimé : aussi, plus il est ardent, plus il porte un homme à s'élever contre ce qui nuit, non à lui, mais à l'ami dont il défend les intérêts. Si quelqu'un, par exemple, est épris de l'amour de Dieu, il est zélé pour sa gloire, et il éloigne, autant qu'il peut, ce qui blesse la volonté divine ; il met tout en œuvre pour empêcher le mal, et il gémit de n'y pouvoir réussir. Tel est le sens de ces paroles : « J'ai été zélé pour le Seigneur des armées » (Rois, xix) ; et de ces autres : Le zèle de votre maison me dévore. » (Jean, II.)

5. — L'amour est-il une passion blessante dans les êtres ?

Non ; l'amour est plutôt une passion conservatrice, un principe de perfection. « Tous les êtres, nous dit saint Denis, s'aiment eux-mêmes d'un amour qui les conserve. » L'amour est l'union de la faculté appétitive avec un bien. Or, un être ne souffre pas en s'unissant avec un bien qui est conforme à sa nature : il y a plus, un tel bien est pour lui une cause de perfectionnement et d'amé-

lioration. Ce qui blesse et détériore les êtres, c'est le bien qui leur est contraire. — Il suit de là que si l'amour du vice les blesse et les dégrade, comme le marque cette parole du prophète Osée (ix, 10) : « Ils sont devenus abominables
« comme les choses qu'ils ont aimés, » l'amour de Dieu, loin de produire un tel effet, les perfectionne et les améliore. Nous parlons, on le conçoit, de la partie formelle de l'amour, laquelle appartient à la puissance appétitive ; mais non pas de la partie matérielle, qui consiste dans la modification des organes ; car, sous ce dernier rapport, la passion de l'amour nous blesse souvent par les modifications excessives qu'elle fait subir à notre corps (1).

6. — L'amour des êtres est-il la cause de tous leurs actes ?

« Tous les êtres, dit saint Denis, agissent par l'amour
« de quelque bien. » Tout agent, en effet, poursuit une fin

(1) « L'amour se divise en deux branches principales. L'une se dirige
« vers les créatures et se réfléchit vers le moi ; l'autre se dirige vers le
« Créateur. La première a trait aux intérêts de l'homme organique et à la
« vie terrestre ; la seconde s'occupe des intérêts de l'homme intelligent et
« songe à la vie future. L'amour inférieur, celui qui tient à l'être organi-
« que, cherche à tout ramener au bonheur physique et à la sensation ;
« il a pour but l'individuel, le fini, le contingent. L'amour supérieur, celui
« qui tient à l'être intelligent, tend à l'union avec l'infini ; il cherche à se
« rapprocher de plus en plus du bien, du vrai, de Dieu, en un mot. Ces
« deux amours ne sont point contradictoires ; ils sont même nécessaires dans
« l'homme, qui correspond à deux mondes. C'est entre eux qu'ont lieu les
« combats de la chair et de l'esprit ; tous deux font effort pour entraîner
« l'âme dans des directions opposées. Quand celle-ci obéit à l'amour infé-
« rieur, elle se matérialise et se rapproche de l'animalité brute, elle devient
« l'esclave du corps et des besoins physiques ; quand, au contraire, elle
« suit les impulsions de l'amour supérieur, elle se perfectionne, se rap-
« proche de Dieu. »

quelle qu'elle soit : or, qu'est-ce qu'une fin, sinon un bien général ou particulier qu'on désire et qu'on aime ? L'agent, dans tout ce qu'il fait, est donc mû par quelque amour.

Nous ne prétendons pas que l'on agit toujours d'après l'amour qui est une passion de l'appétit sensitif. Nous parlons de l'amour en général, amour intellectuel, raisonnable, animal ou naturel, n'importe ; et nous soutenons que toute action procède de l'amour comme de sa première cause, alors même qu'elle provient de quelque passion. N'avons-nous pas vu plus haut que le désir, la tristesse, le plaisir, toutes les passions en un mot, naissent de l'amour ? La haine elle-même, comme on va le voir, ne fait pas exception.



QUESTION 29.

DE LA HAINE.

Cause et objet de la haine. — L'amour cause de la haine. — La haine est-elle plus forte que l'amour ? — Peut-on se haïr ? — Hait-on la vérité ?

1. — Le mal est-il la cause et l'objet de la haine ?

Tous les êtres, doués d'attrait et de sympathie pour ce qui convient à leur nature, ont aussi de l'éloignement et de la répulsion pour tout ce qui lui est contraire ; de là

deux phénomènes qui se traduisent, l'un par l'amour, l'autre par la haine. Suivant cette loi universelle, l'amour résulte de l'harmonie qui s'établit entre l'appétit même et un objet qui lui paraît convenable; la haine, au contraire, provient de l'antipathie de l'appétit pour tout ce qui lui paraît nuisible. — Puisque tout ce qui convient présente, sous ce rapport, la nature d'un bien, et que tout ce qui répugne offre, par cela même, la nature d'un mal, le bien est la cause et l'objet de l'amour, au lieu que le mal est la cause et l'objet de la haine (1).

2. — L'amour est-il la cause de la haine ?

« Toutes les affections de l'âme, dit saint Augustin, ont leur cause dans l'amour. » — En effet, on ne hait que ce qui est contraire à un bien que l'on aime. Comme l'amour est, au fond, la cause de l'aversion qu'on ressent pour ce qui est opposé aux biens aimés, toute haine, en réalité, est produite par l'amour.

Du moment que l'on aime une chose, on hait par là même la chose opposée : c'est ainsi que l'amour du bien enfante la haine du mal contraire.

3. — La haine est-elle plus forte que l'amour ?

L'effet ne peut être plus fort que sa cause. La haine, qui est l'effet de l'amour, n'est pas plus forte que l'amour, même; celui-ci, au contraire, est plus fort que la haine. En nous éloignant d'un mal, nous avons pour but d'arriver à un bien : or, nous tendons avec plus de force vers la fin que vers les moyens. Ainsi notre volonté a plus d'énergie dans son amour pour le bien que dans sa haine

(1) « La haine, dit Bossuet, est une passion d'éloigner de nous quelque chose. »

pour le mal. Si la haine semble quelquefois plus forte que l'amour, cela provient, premièrement, de ce qu'elle agit plus ostensiblement, et, en second lieu, de ce qu'on la compare souvent à un amour qui ne lui correspond pas.

4. — Peut-on se haïr soi-même ?

On pourrait le croire en voyant tant d'hommes aimer l'iniquité, et tant d'autres se donner la mort. Cependant l'Apôtre nous assure le contraire : « Personne, dit-il, n'a jamais haï sa propre chair. » (Eph. v, 29.)

Tout être désire naturellement son bien. Or, vouloir du bien à quelqu'un, c'est l'aimer : donc il est nécessaire qu'on s'aime soi-même ; partant, il est impossible qu'on se haïsse directement et d'une manière absolue. Mais, indirectement, cela est possible de deux manières. Premièrement, du côté du bien que l'on se veut, si ce bien, quoique relatif, est mauvais absolument, de telle sorte que, par le fait, on se veut du mal, ce qui est se haïr. Secondement, par rapport à notre propre personne ; car, ce qu'il y a de plus élevé dans les hommes, c'est l'âme qui les représente, comme le roi personnifie la cité. Lorsque quelques-uns estiment avant tout leur corps et leurs sens, il arrive que, s'aimant de la façon qu'ils s'estiment, ils haïssent ce qu'ils sont véritablement. C'est ainsi que celui qui aime l'iniquité se haït lui-même, en recherchant ce qui est contraire à la partie raisonnable de son être.

On ne se veut et on ne se fait du mal qu'en vue d'un bien : celui-là même qui se suicide considère la mort comme un avantage, en ce sens qu'il y voit le terme de ses maux et de ses douleurs.

5. — Peut-on haïr la vérité ?

Il le paraît, d'après saint Paul, qui écrit aux Galates

(IV, 16) : « Je me suis fait votre ennemi en vous disant « la vérité. »

On ne hait pas la vérité en général, elle plaît par elle-même; mais on hait une vérité particulière qui contrarie. L'homme voudrait parfois que ce qui est vrai ne le fût pas, parce que la vérité le gêne dans ses penchants ou dans ses vices; d'autres fois, il voudrait ignorer la vérité pour pécher plus librement, à la façon des impies qui disaient : « Nous ne voulons pas connaître vos voies. » (Job, XXI, 14.) Souvent aussi, il est fâché que la vérité qui le concerne soit manifestée. Ces raisons nous expliquent ce que nous dit saint Augustin : « Les hommes aiment la « vérité qui les éclaire; mais ils haïssent la vérité qui les « condamne. »

6. — Peut-on haïr certaines choses en général ?

Le Philosophe a répondu : « La haine peut avoir pour « objet certains êtres en général; on hait le voleur et le « calomniateur. » La brebis, en effet, hait non-seulement tel loup, mais le loup en général. De savoir comment la haine qui réside dans la partie sensitive peut se rapporter à des choses générales, cela s'explique par la considération que les puissances sensibles peuvent rencontrer dans les êtres une propriété commune qui leur est contraire, sans être restreintes à la détester dans tel être en particulier.

Pour la haine qui réside dans la raison, elle s'attache encore mieux à une idée générale, parce qu'elle suit les perceptions universelles de l'esprit.



QUESTION 30.

DU DÉSIR APPELÉ CONCUPISCENCE.

L'appétit sensitif est le siège de la concupiscence. — L'appétit concupiscible est son sujet propre. — De la concupiscence naturelle et de la concupiscence supra-naturelle. — Si la concupiscence est infinie.

1. — La concupiscence est-elle seulement dans l'appétit sensitif?

La concupiscence est le désir de la délectation. Or, il y a deux sortes de délectation ; l'une se rapporte au bien intelligible, et elle appartient, par cela même, exclusivement à l'âme. Aussi le désir de la sagesse et des biens spirituels reçoit quelquefois le nom de concupiscence dans un sens métaphorique. L'autre a rapport au bien sensible ; elle est ressentie par l'âme et par le corps tout à la fois, le bien des sens appartenant à l'homme. Comme la concupiscence est, à proprement parler, le désir de la délectation sensible, on doit dire qu'elle est dans l'appétit sensitif, et surtout dans l'appétit concupiscible, auquel elle a donné son nom (1).

2. — La concupiscence est-elle une passion spéciale ?

La concupiscence est distincte de l'amour, qui est sa

(1) Partout, dans cette Question, la concupiscence (*concupiscentia*) peut se traduire par le désir de ce qui flatte.

cause, et de la délectation, qui est son terme ; elle est donc une passion spéciale qui diffère de l'amour et de la délectation. Elle a pour objet le bien sensible ; non, comme l'amour et la délectation, le bien présent, mais le bien absent (1).

3. — Peut-on dire qu'il y a des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles ?

On appelle concupiscences naturelles celles qui conviennent à la nature animale, comme la nourriture, la boisson et les autres semblables ; elles sont nécessaires : l'homme et la brute les éprouvent également. Les autres, qui s'exercent en dehors des besoins de la nature animale, sont propres à l'homme ; on les nomme concupiscences non naturelles, pour indiquer qu'elles sont surajoutées aux premières. On pourrait les appeler concupiscences supra-naturelles ou raisonnables ; car, perçues intellectuellement par la raison, elles relèvent de la raison elle-même, qui ne doit les suivre qu'après délibération.

Ces dernières sont supérieures à la nature, parce qu'elles nous portent vers les biens qui résident dans la raison ou qui sont au-dessus de la raison elle-même. On les appelle non naturelles, parce qu'elles sont en dehors de la nature animale qui est commune à l'homme et à la brute. Bien qu'elles soient les compagnes de la raison, l'homme peut en abuser comme des autres, en se livrant à la cupidité.

4. — La concupiscence est-elle infinie ?

On vient de voir qu'il y a une concupiscence naturelle et une concupiscence supra-naturelle.

(1) Bossuet définit le désir : « une passion qui nous pousse à rechercher le bien que nous aimons, quand il est absent. »

La concupiscence naturelle, qui a pour objet ce que la nature requiert, et qui se rapporte toujours à quelque chose de fini et de déterminé, ne peut pas être infinie en acte : un homme ne désire pas une nourriture infinie, une boisson infinie. Mais elle peut être infinie dans la succession de ses mouvements, en ce sens qu'après avoir obtenu de la nourriture, nous en désirons encore dans la suite, et que les désirs de tous les biens exigés par la nature sont sans cesse renaissants. Ainsi le Sauveur disait à la Samaritaine : « Celui qui aura bu de cette eau aura encore soif. » (Jean, iv, 13.)— Quant à la concupiscence qui est supra-naturelle, c'est-à-dire qui ne ressort pas nécessairement de la nature, elle peut être infinie sous tous les rapports, parce qu'elle marche à la suite de la raison, à laquelle il est donné de s'étendre à l'infini. L'homme qui désire les richesses peut les désirer sans bornes, en voulant, par exemple, devenir aussi riche que possible.



QUESTION 31.

DE LA JOIE OU DE LA DÉLECTATION.

Nature de la délectation. — Supériorité des délectations spirituelles. — De la délectation du tact. — Y a-t-il des délectations contraires à la nature ?

1. — La délectation est-elle une passion ?

Nous avons appelé passion tout mouvement de l'appétit sensitif. Au nombre de ces mouvements, il faut nécessairement compter toutes les affections qui procèdent de la perception des sens. Or, telle est la délectation, que le Philosophe a très-bien définie : « un mouvement de notre « âme par lequel nous sommes constitués complètement « et sensiblement dans l'état qui convient à notre nature. » Un tel mouvement, qui se produit dans l'appétit animal à la suite d'une perception des sens, est évidemment une passion.

On dit parfois que la délectation est une opération ; mais alors on la définit par sa cause même. Qu'est-elle, en effet, sinon le sentiment de notre propre perfectionnement provenant d'une opération conforme à notre nature ? Nous avons vu ailleurs que l'on donne souvent le nom de passion à certaines impressions qui se rapportent au bien, quoique, le plus souvent, ce mot caractérise les impressions qui exercent sur nous une influence fâcheuse.

2. — La délectation est-elle simultanée ou successive ?

« La délectation, dit le Philosophe, ne se mesure pas

« par le temps. » Rien n'est plus vrai, si on la considère en elle-même : de sa nature, elle n'offre pas l'idée de succession ; elle consiste dans la possession d'un bien acquis, qui est comme le terme d'un mouvement. Sans doute, si le bien acquis est sujet à varier, la délectation sera successive par accident ; mais, s'il n'est pas sujet au changement, elle ne sera successive d'aucune manière.

3. — La délectation diffère-t-elle de la joie ?

Vous remarquerez d'abord qu'en parlant des animaux, nous n'employons jamais le mot joie, tandis que nous nous servons du mot délectation. La délectation et la joie ne sont donc pas complètement identiques.

Et, en effet, de même qu'il y a des concupiscences qui dérivent de la nature et d'autres qui proviennent de la raison, il y a aussi des plaisirs du corps et des plaisirs de l'esprit, selon que les délectations suivent la nature animale ou la raison. Le mot joie n'est employé par nous que pour exprimer la délectation rationnelle, et voilà ce qui fait que nous ne l'appliquons pas aux animaux. Nous pouvons avoir de la joie au sujet de toutes nos délectations, mais cela n'arrive pas toujours ; souvent le corps en ressent que la raison ne partage pas, et cela prouve que la délectation est plus générale que la joie.

Outre le mot joie, nous avons d'autres expressions qui ont été créées pour signifier les divers effets de la délectation dans les êtres doués de raison, et qui, toutes, se rapportent aux plaisirs de l'esprit. Ce sont : la réjouissance (*letitia*), l'allégresse (*exultatio*), la jubilation (*jucunditas*).

4. — La délectation peut-elle être dans l'appétit rationnel ? La délectation n'est pas renfermée tout entière dans l'ap-

pétit sensitif; elle peut être aussi dans l'appétit rationnel, qui est la volonté. — Effectivement, nous venons de voir qu'il y a une délectation qui suit la perception de la raison. Or, la perception de la raison porte non-seulement l'appétit sensitif à s'attacher au bien particulier qui lui est propre, mais elle fait mouvoir encore l'appétit rationnel. Aussi y a-t-il dans la volonté une délectation appelée joie qu'il ne faut pas confondre avec la délectation corporelle qui appartient à l'appétit sensible. — « La joie, dit fort bien le grand évêque d'Hippone, est la volonté se reposant dans la possession du bien recherché. »

« La délectation prend sa source non-seulement dans les sens, mais dans l'intelligence et dans la contemplation; » ce sont les paroles mêmes du Philosophe, qui, ailleurs, a défini la délectation un mouvement sensible. Toutefois, la délectation qui se renferme dans l'appétit intellectif n'est pas une passion proprement dite, elle est un mouvement simple que Dieu et les anges peuvent éprouver comme nous.

5. — Les délectations corporelles sont-elles supérieures aux délectations spirituelles ?

Les délectations de l'esprit, qui élèvent notre nature jusqu'à celle des anges, sont très-supérieures aux délectations des sens. La preuve de cette vérité se voit clairement dans ce passage du Psalmiste (xxxvi, 4) : « Seigneur, le miel le plus doux est moins agréable à ma bouche que vos paroles. » Le Stagirite dit aussi que les plus grandes jouissances nous viennent de la vertu. »

D'abord, l'homme est plus flatté de connaître les choses par l'intelligence que de les connaître par les sens. Il aime mieux aussi la lumière de son intelligence que celle de son

corps. Où est l'homme qui, pour conserver la lumière de l'esprit et ne pas devenir semblable à la brute et à l'idiot, ne sacrifierait pas la vue corporelle? Ensuite, les biens spirituels sont en eux-mêmes supérieurs aux biens matériels. Ne voit-on pas souvent les hommes, pour ne pas perdre leur honneur, qui est un bien spirituel, s'abstenir des plaisirs sensuels? En troisième lieu, l'intelligence n'est-elle pas une faculté plus élevée, plus active, plus pénétrante que la partie de notre être où s'exerce la sensation? L'union qui se forme entre elle et un bien spirituel n'est-elle pas aussi plus intime, plus complète et plus durable que celle de notre corps avec les biens matériels, corruptibles et éphémères?

Quelqu'un dira sans doute que les plaisirs sensuels nous impressionnent plus vivement que les joies de l'âme. — Nous en convenons; les délectations sensuelles sont, chez nous, plus vives que les autres, pour trois raisons. Premièrement, les biens sensibles nous sont mieux connus que les biens spirituels. En second lieu, les plaisirs des sens sont accompagnés d'une modification corporelle qui n'a lieu dans les autres que quand la joie de l'âme déborde en quelque sorte sur le corps. Enfin, les biens du corps réparent des maux, guérissent des blessures et soulagent des douleurs, tandis que les biens spirituels ne répondent pas de cette sorte à nos sujets de tristesse. Mais il ne faut pas en conclure que les délectations corporelles sont supérieures en elles-mêmes à celles de l'esprit.

Si le grand nombre des hommes suit la volupté des sens, cela vient de ce que les plaisirs sensibles leur sont mieux connus que les plaisirs spirituels, et que la plupart ne sauraient s'élever à ces derniers, qui sont le prix de la vertu. Privés des jouissances intérieures, ils se tournent vers les choses matérielles et renoncent aux délectations spirituelles, qui sont d'elles-mêmes sobres et modérées comme la raison qu'elles ont pour règle.

6. — Dans les délectations des sens, celles du toucher sont-elles les plus grandes ?

Si nous parlons des délectations sensibles sous le rapport de la connaissance qu'elles apportent à l'âme, celles de la vue sont supérieures à celles des autres sens ; mais s'il s'agit des délectations qui ont l'utilité pour principe et pour base, les plus grandes sont celles du toucher, auquel se rapporte tout ce qui concourt à la conservation de la nature animale.

En comparant l'une à l'autre ces deux espèces de délectations, on trouve que celles du toucher, parmi lesquelles il faut ranger les plaisirs de la table, de la chair et autres semblables, sont, sous le rapport sensible, absolument plus grandes, en ce qu'elles résument toutes les convoitises de la nature ; mais que les jouissances de la vue, considérées dans leur rapport avec notre intelligence, sont néanmoins préférables, par la raison que les plaisirs intellectuels l'emportent sur les voluptés sensibles.

7. — Y a-t-il une délectation contraire à la nature ?

Il peut arriver que ce qui est contraire à la nature de l'homme pour l'âme et pour le corps devienne comme naturel à tel homme en particulier, par la dépravation de certains éléments qui constituent son être. Cette dépravation peut affecter le corps et l'âme : — le corps, par une maladie, comme chez les fiévreux qui trouvent doux ce qui est amer et amer ce qui est doux ; par un vice de constitution, comme chez l'homme qui mange avec délices le charbon, la terre et autres choses pareilles ; — l'âme, par une habitude dépravée, comme chez celui qui trouve son plaisir dans l'anthropophagie, dans la bestialité, dans la

sodomie, et dans les autres crimes qui ne sont pas de la nature humaine. Voilà en quel sens il y a des délectations contraires à la nature.

8. — Y a-t-il des délectations contraires les unes aux autres ?

La délectation est à l'âme ce que le repos est à un corps; elle s'accomplit dans un objet convenable et en quelque sorte naturel. Comme les repos des corps sont contraires quand ils ont lieu dans des termes opposés, par exemple, en haut et en bas; ainsi il y a opposition entre les plaisirs de la vertu et ceux du vice.



QUESTION 32.

DES CAUSES DE LA JOIE OU DE LA DÉLECTATION.

Ces causes sont: l'opération, — le mouvement. — l'espérance et la mémoire, — la tristesse, — les actions d'autrui, — la bienfaisance, — la ressemblance — et l'admiration.

1. — L'opération est-elle la cause propre de la délectation ?

La délectation implique l'acquisition d'un bien qui

convient et la connaissance de cette acquisition. Or, ces deux choses sont deux opérations. D'ailleurs, l'opération propre à chaque être est par elle-même un bien convenable. Ainsi toute délectation a sa source et sa cause dans l'opération.

Une chose ne nous est agréable qu'autant qu'elle nous est unie, soit par la connaissance seule, soit par la connaissance jointe à l'acquisition. Les richesses, les dignités ne plaisent qu'autant qu'on en est le possesseur et qu'on le sait. On aime à penser que l'on se sert ou qu'on peut se servir de tels biens, ce qui suppose toujours une opération quelconque. Une œuvre que l'on médite ne cause du plaisir qu'autant que l'on en considère l'accomplissement, et cela nous ramène encore à un usage ou à une opération. Ajoutons seulement que l'opération, pour être agréable, doit être proportionnée à la nature de l'agent ; que, du moment où elle la dépasse, elle devient pénible, et qu'alors elle appelle le repos ou les jeux, qui enlèvent les tristesses causées par la fatigue.

2. — Le mouvement est-il une cause de délectation ?

Trois conditions concourent à la délectation : un bien convenable, l'union avec ce bien, et la connaissance de cette union. Or, sous ces trois rapports, le mouvement ou le changement produit la délectation — Sous le rapport du bien qui convient, le mouvement nous est agréable. Notre nature n'est point immuable ; ce qui lui convient dans un temps ne lui conviendra plus dans un autre : ainsi, en été, on s'éloigne du feu, qui est agréable en hiver.—Sous le rapport de l'union avec le bien, le changement nous est agréable dès qu'un bien, par la continuité de sa présence et de son action, dépasse la juste mesure. — Sous le rapport de la connaissance de notre union avec le bien, le mouvement a aussi son avantage ; certaines choses ne peuvent se connaître que successivement, parce

ce qu'on ne peut les embrasser entièrement à la fois. Nous aimons à les voir varier, afin que, leurs divers aspects tombant successivement sous nos sens, nous arrivions par là à les connaître aussi parfaitement que possible. — Toutefois, pour un être immuable dont la nature ne pourrait être dépassée par la jouissance la plus prolongée et qui embrasserait les objets dans toute leur étendue, le changement n'aurait aucun charme. Aussi, plus les créatures se rapprochent de ce type, plus leurs délectations peuvent être prolongées (1).

3. — L'espérance et la mémoire sont-elles des causes de délectation ?

Saint Paul a dit : « Réjouissez-vous dans l'espérance » (Rom. XII, 12) ; et le Psalmiste : « Me souvenant de Dieu, je me suis délecté. » (Ps. LXXVI, 4.) Par l'espérance, en effet, nous jouissons non-seulement de la perception d'un bien, mais encore de la possibilité de l'obtenir ; et par la mémoire nous percevons encore un bien qui s'unit à nous.

L'amour et le désir sont, comme l'espérance, des causes de délectation. Le bien que l'on aime cause du plaisir par les rapports intimes qui s'établissent entre lui et le cœur aimant. Le bien que l'on désire cause aussi du plaisir ; on ne désire que ce qui plaît. Mais l'espérance, en tant qu'elle renferme l'assurance de posséder un jour le bien qui convient, compte au nombre des causes de la délectation plus que l'amour, le désir et le souvenir, qui n'ont pas la même certitude.

(1) « L'âme humaine est immortelle ; elle aspire au bonheur infini. Dieu seul peut suffire à ce besoin qu'elle éprouve. C'est dans ce désir immense qu'a l'homme du bonheur, et dans l'impuissance des créatures à le lui donner, que nous trouvons le secret de l'inconstance qui agite sans cesse la vie humaine. »

4. — La tristesse est-elle une cause de délectation ?

La tristesse présente est une cause de délectation en tant qu'elle rappelle une chose aimée dont l'absence afflige, mais dont la seule idée réjouit. — La tristesse passée, en rappelant la délivrance des maux endurés, nous apporte aussi du plaisir. « Souvent, dit saint Augustin, nous nous rappelons nos tristesses avec joie, nos souffrances avec plaisir, et ce souvenir augmente notre bonheur et notre reconnaissance. Plus les dangers du combat ont été grands, plus est grande la joie dans la victoire. »

5. — Les actions d'autrui nous sont-elles une cause de délectation ?

Les actions d'autrui peuvent nous être une cause de délectation dans trois cas. — Premièrement, dès qu'elles nous procurent un bien : ainsi celles des personnes qui nous rendent service nous sont agréables. — Deuxièmement, lorsqu'elles nous font connaître ou estimer notre propre bien. Si les hommes aiment les louanges et les honneurs, c'est que ces témoignages extérieurs leur paraissent une preuve du bien qui est en eux ; et s'ils trouvent de la joie surtout dans les éloges des gens de bien et des sages, c'est qu'ils voient là une plus juste appréciation de leur mérite. La satisfaction qu'ils éprouvent d'être aimés et admirés par les autres vient encore de ce que, l'amour ayant pour objet ce qui est bon, et l'admiration ce qui est grand, les témoignages d'amour et d'admiration font naître en eux l'opinion de leur bonté et de leur grandeur. — Troisièmement, les bonnes actions nous sont agréables chez nos amis, que nous regardons comme d'autres nous-mêmes, et les mauvaises chez nos ennemis, à cause de la haine qui nous rend contents de leurs maux.

6. — Nos actes de bienfaisance nous sont-ils une cause de délectation ?

Les actes de bienfaisance sont une cause de délectation de trois manières. Premièrement, par leur effet ; en vertu de l'amour qui nous fait regarder comme nôtre le bien de ceux que nous aimons. En second lieu, par leur fin ; en faisant du bien à autrui, nous attendons une récompense de Dieu ou des hommes : or, l'espérance est une cause de joie. Enfin, par leurs principes, qui sont : la faculté même de faire du bien, laquelle suppose chez nous des biens surabondants ; l'habitude, qui nous rend la bienfaisance pour ainsi dire naturelle ; et le motif, qui est ordinairement l'amour de quelqu'un. Tout ce que nous faisons ou souffrons pour un ami nous est agréable.

Les actions qui nuisent au prochain ne nous causent du plaisir que par l'idée du bien qui nous en revient.

7. — La ressemblance est-elle une cause de délectation ?

La ressemblance produit la délectation, dès qu'elle est une cause d'amour ; ainsi l'homme est agréable à l'homme, les jeunes gens se plaisent avec les jeunes gens. Mais, du moment que, par notre ressemblance avec un autre, nous paraissions porter atteinte à son bien propre, nous lui devenons un sujet de haine ou de tristesse.

8. — L'admiration est-elle une cause de délectation ?

L'admiration est signalée par Aristote comme une cause de délectation. Elle en est une, en effet, lorsqu'elle est accompagnée de l'espoir de connaître la cause de l'effet dont on est témoin. Le merveilleux nous plaît comme une chose rare, et nous aimons à rapprocher l'effet de sa cause.

QUESTION 33.

DES EFFETS DE LA JOIE OU DE LA DÉLECTATION.

La délectation dilate le cœur, — produit le désir d'elle-même, — aide la raison — et perfectionne l'opération.

1. — La délectation produit-elle la dilatation du cœur ?
 « Vous verrez Dieu, disait Isaïe (Lx, 5), vous l'admirez, et votre cœur se dilatera. » L'âme, en percevant son union avec un objet qui lui convient, y donne son assentiment, et alors le cœur paraît s'ouvrir, s'élargir, pour le recevoir et le conserver : voilà ce qui fait dire que la joie produit la dilatation du cœur (1).

2. — La délectation produit-elle le désir ou la soif d'elle-même ?

La délectation produit indirectement le désir ou la soif d'elle-même ; cela peut venir, soit de l'objet possédé, soit du sujet possédant. Il est des biens qui, comme objets de jouissance, n'existent pas tout entiers à la fois, mais que

(1) « Quand la joie, dissipant la tristesse qui environne le cœur, l'illumine de ses vivifiantes clartés, tout l'organisme, qui naguère était affaissé, morne et sans éclat, reprend son énergie, sa beauté, sa splendeur. Les fonctions, qui languissaient tout-à-l'heure, s'accomplissent largement..... le visage s'épand, le front s'agrandit, l'œil brille impétueux dans son orbite ; il semble qu'un surcroît de vie ait été versé dans l'organisme. »

nous recevons par parties et d'une manière successive ; alors le plaisir que nous fait éprouver ce que nous en avons, éveille en nous le désir d'obtenir ce que nous n'avons pas. Telles sont presque toutes les jouissances corporelles, ainsi qu'on le voit dans l'usage des aliments. C'était le sens de ces paroles du Sauveur : « Celui qui boira de cette « eau aura encore soif. » (Jean, iv, 13.) Il est ensuite des biens parfaits qui existent simultanément dans la plénitude de leur perfection, mais que le sujet qui les reçoit ne peut cependant posséder qu'imparfaitement dès le principe, parce qu'il ne doit les acquérir que par degrés. Ici encore, le plaisir qu'on ressent excite le désir d'une possession plus vraie et plus intime ; celui qui trouve du bonheur dans la connaissance incomplète de la bonté divine veut la connaître parfaitement. « Ceux qui me boiront, a dit la Sa-
« gesse, auront encore soif. » (Eccl. xxix, 29.)

Il y a, toutefois, cette différence entre les délectations corporelles et les délectations spirituelles, que quand les premières s'augmentent ou se prolongent au-delà d'une certaine mesure proportionnée à notre capacité naturelle, elles nous deviennent importunes et fastidieuses, au lieu que les délectations spirituelles, n'excédant jamais notre capacité naturelle, perfectionnent toujours notre nature, à moins que certains exercices des facultés corporelles ne nous causent de la fatigue. Sommes-nous parvenus à l'épuisement d'une jouissance sensuelle, nous la rejetons avec dégoût pour passer à d'autres ; mais plus nous épuisons les jouissances spirituelles, plus nous y trouvons de charmes. Voilà comment la délectation produit indirectement le désir ou la soif d'elle-même. — Si nous la considérons, en outre, comme existant, non pas actuellement, mais dans la mémoire, il faut dire qu'elle produit naturellement le

désir d'elle-même chez l'homme qui se place dans les dispositions où il était lorsqu'il l'a goûtée.

3. — La délectation empêche-t-elle l'exercice de la raison ?

Les délectations qui viennent de la raison même ; par exemple, celles qui ont leur cause dans la contemplation ou dans le raisonnement, favorisent l'exercice de cette faculté, loin de lui nuire : ce que l'on fait avec plaisir se fait avec plus d'attention. — Nous n'en dirons pas autant des satisfactions du corps. Celles-ci mettent des entraves à l'exercice de la raison : d'abord, en concentrant sur elles les facultés de notre âme, elles gênent notre intelligence, et parfois même lui interdisent tout exercice ; ensuite, plusieurs d'entre elles, les mauvaises, corrompent, par une sorte de contrariété, le jugement de la sagesse pratique, quoiqu'elles ne détruisent pas celui de la sagesse spéculative, car l'homme saura toujours juger que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits ; enfin, elles produisent dans notre organisation une perturbation plus profonde que les autres passions, car les objets présents font une plus vive impression sur nos sens que les objets éloignés. Les troubles et les désordres qu'elles amènent peuvent être tels qu'ils paralysent les fonctions de la raison, comme cela se voit dans les hommes ivres.

4. — Le plaisir perfectionne-t-il l'opération ?

Le plaisir perfectionne nos actions : premièrement, comme une fin qui, en les complétant, fait reposer notre volonté dans un objet présent que nous avons désiré ; en second lieu, comme agissant sur la cause efficiente,

parce que l'homme qui travaille avec joie apporte à ses opérations plus de soin et de courage.

La délectation corporelle qui n'a pas son principe dans la raison même, en paralyse l'usage. Toutes les délectations ne sont pas de ce genre. Il y en a de spirituelles qui favorisent, au contraire, les actes de l'intelligence, loin de les entraver.



QUESTION 34.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES DÉLECTATIONS.

La délectation est bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est conforme ou non conforme à la raison. — Il y en a une qui est le souverain bien de l'homme. — On peut juger les hommes par les délectations qu'ils s'accordent à eux-mêmes.

1. — Toute délectation est-elle mauvaise ?

Le Psalmiste (xxxiv, 4) nous dit : « Délectez-vous dans le Seigneur. » L'autorité divine ne saurait nous recommander le mal ; donc toute délectation n'est pas mauvaise.

Quelques philosophes de l'antiquité ont dit que toutes les délectations sont mauvaises, et que, partant, l'homme qui aspire à la vertu doit s'abstenir de tous les plaisirs. Un pareil système aboutirait à fomenter toutes les mauvaises passions. Personne ne pouvant vivre sans quel-

ques jouissances des sens, si l'on enseigne qu'elles sont toutes illicites, on s'y livrera avec plus d'ardeur en voyant ceux-là mêmes qui les défendent s'en permettre quelques-unes (1). Qui ne le sait ? les exemples, en ce qui est des actions et des passions, ont mille fois plus d'autorité que les discours.

Pour nous, nous disons que, parmi les délectations, il en est qui sont bonnes et d'autres qui sont mauvaises. N'avons-nous pas vu qu'une chose est bonne ou mauvaise par sa conformité ou sa non-conformité avec la raison ? La délectation, c'est le repos de la volonté dans un bien aimé, repos qui vient à la suite d'une opération. Par conséquent, la délectation est bonne, si l'appétit supérieur ou l'appétit inférieur se repose dans un objet conforme à la raison ; elle est mauvaise, quand il se repose dans un objet contraire à la raison et à la loi de Dieu (2).

2. — Toute délectation est-elle bonne ?

Nous ne dirons pas, avec les Épicuriens, que toutes les délectations sont bonnes par elles-mêmes, et que toutes celles

(1) « Tenez pour certain, quoi qu'on vous dise, que les mystiques se trompent ou ne s'entendent pas eux-mêmes, quand ils croient que les saintes délectations que Dieu répand dans les âmes sont un état de faiblesse, ou qu'il leur faut préférer les privations, ou enfin que ces délectations empêchent ou diminuent le mérite. »
(Bossuet).

(2) « Continuellement le Psalmiste exhorte les adorateurs du vrai Dieu à se réjouir, à se livrer aux plus doux transports de la joie ; il invite tous les hommes à goûter et à éprouver combien le Seigneur est doux. Saint Paul exhorte de même les fidèles à se réjouir dans le Seigneur, à chanter de tout leur cœur des hymnes et des cantiques pour louer Dieu. Il proteste qu'au milieu des travaux et des peines de l'apostolat, il est comblé de joie. Les saints, dans tous les siècles, ont répété la même chose. »
(Bergier).

que l'homme peut s'accorder sont légitimes ; ce système est pernicieux pour la morale et formellement contraire à ces paroles de l'Esprit-Saint : « Les méchants se réjouissent dans le mal ; les choses les plus criminelles les font tressaillir de joie. » (Prov. II, 14.) Ce qui paraît avoir conduit l'école d'Épicure à cette erreur, c'est que, ne distinguant point entre le bon absolu et le bon relatif, elle ne voulait pas comprendre que ce qui est bon absolument est bon en soi ; mais que ce qui n'est pas bon en soi peut être bon pour un homme en particulier dans deux cas : d'abord, lorsque cet homme a une disposition contraire à la nature, comme il arrive dans certaines maladies, telles que la lèpre, où l'on prend des poisons qui sont, absolument parlant, contraires à la complexion humaine ; ensuite, lorsque quelqu'un, par suite des passions qui l'aveuglent, estime convenable et bon ce qui ne l'est pas. Cela étant, la délectation, qui est le repos de l'appétit dans le bien, est absolument bonne, lorsque l'objet dans lequel la volonté se complaît est absolument bon ; mais elle n'a qu'une bonté relative ou apparente dès que l'objet n'a pas une bonté absolue et véritable.

Il était aisé de voir par là que tout ce qui délecte n'est pas bon de la bonté morale dont la raison est la règle. Les biens que l'on désire n'étant pas toujours des biens véritables, toute délectation n'est pas absolument bonne.

3. — Y a-t-il une délectation qui soit pour l'homme le souverain bien ?

La béatitude, qui n'est autre que le repos de l'appétit dans le bien suprême, est pour nous le souverain bien. Écoutons le Prophète-Roi (xv, 10) : « Vous me comblerez

« de joie par la vue de votre visage, et les délices que je goûterai à votre droite seront éternelles. » Il y a, on le voit, une délectation qui est pour l'homme le souverain bien.

Platon, qui ne pensait pas, comme les Stoïciens, que toutes les délectations sont mauvaises, ni, comme les Épicuriens, qu'elles sont toutes bonnes, enseignait que les unes sont bonnes et les autres mauvaises ; mais il disait qu'aucune d'elles ne saurait constituer pour nous le bien suprême ou le meilleur des biens. Il se trompait : premièrement, parce qu'il ne considérait que les délectations corporelles, et, sous ce rapport, il était dans le vrai ; mais tout le monde sait qu'il y en a d'autres que celles-là. Ensuite, il entendait par le souverain bien le bien absolu, qui est Dieu même ; tandis que nous parlons de la jouissance de ce bien, telle qu'elle peut exister dans l'homme : et voilà pourquoi nous disons que, parmi les biens dont l'homme peut jouir, il y a une délectation qui est le souverain bien.

4. — La délectation est-elle une règle qui puisse servir à juger le bien et le mal dans les actes moraux ?

« La délectation, dit le Philosophe, est une fin principale d'après laquelle on juge le bien et le mal moral. »

Nous l'avons reconnu, la bonté et la malice morale résident avant tout dans la volonté ; or, la volonté est bonne ou mauvaise par sa fin. Mais la fin, qu'est-ce autre chose que l'objet où elle veut se reposer pour sa délectation ? Il suit de là que c'est surtout par les plaisirs dans lesquels la volonté des hommes se complaît que l'on doit juger de leur bonté ou de leur malice. L'homme de bien, en effet, trouve son plaisir dans les œuvres de la

vertu ; le méchant, dans celles du vice. — Ce principe, toutefois, ne convient pas aux délectations sensibles ; celles-ci ne sont pas la règle de la bonté ou de la malice morale, comme on le voit par les aliments qui causent une égale sensation à l'homme vertueux et à l'homme vicieux, avec cette seule différence que l'un en use selon les conseils de la raison, dont l'autre ne s'inquiète pas.



QUESTION 35.

DE LA DOULEUR OU DE LA TRISTESSE.

Définition de la douleur. — Rapports de la tristesse et de la douleur. — A quoi la tristesse est opposée. — La douleur de l'âme est plus grande que celle du corps. — Quatre espèces de douleur.

1. — La douleur est-elle une passion de l'âme ?

Saint Augustin met avec raison la douleur au nombre des passions de l'âme, quand il cite un vers de Virgile dont le sens est : « De là leurs craintes et leurs désirs, « leurs joies et leurs douleurs. »

De même que la délectation requiert deux choses, l'union avec un bien, et la connaissance de cette union ; ainsi la douleur implique à la fois l'union d'un être avec un mal,

et la connaissance de cette union. Or, puisque la douleur, comme la délectation, suppose dans le même sujet sensation et connaissance, elle doit appartenir à l'appétit intellectif ou à l'appétit sensitif. Les mouvements de l'appétit sensitif étant des passions, surtout quand ils impliquent une défaillance, il est clair que la douleur, en tant qu'elle existe dans cet appétit, mérite d'être appelée une passion de l'âme, tandis que la douleur corporelle se nomme une maladie du corps.

Dans l'un et l'autre cas, la douleur est dans l'âme, sans laquelle le corps n'éprouverait aucune sensation; la douleur corporelle est ainsi appelée parce qu'elle a sa source dans le corps.

2. — La tristesse est-elle la même chose que la douleur ?

Douleur et tristesse sont deux mots à peu près synonymes, comme on le voit par ce passage de saint Paul : « Je suis saisi d'une grande tristesse et mon cœur est pressé d'une douleur profonde. » (Rom. ix, 2.)

Quoi qu'il en soit, de même que la délectation causée par la perception interne s'appelle seule la *joie*; ainsi la douleur produite par la perception interne se nomme plus proprement la *tristesse*, au lieu que celle qui résulte de la perception externe conserve mieux le nom de *douleur*. La tristesse est une espèce dans le genre de la douleur.

Le mot *douleur*, suivant le vocabulaire, convient surtout à la douleur corporelle, qui nous est mieux connue que la douleur spirituelle. — La tristesse embrasse le présent, le passé et le futur; la douleur corporelle n'a rapport qu'au présent (1).

(1) On peut définir la tristesse : l'abattement de l'âme en proie à la douleur physique ou morale; ou bien, avec Bossuet, une passion par laquelle l'âme, tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut et s'en afflige.

3. — La tristesse est-elle contraire à la délectation ?

« Dans la joie, dit saint Augustin, la volonté donne son consentement ; dans la tristesse, elle le refuse. » Donc la tristesse et la joie sont contraires. La tristesse, en effet, provient d'un mal présent, et la délectation d'un bien également présent. Les objets de ces deux affections étant contraires, elles le sont elles-mêmes.

La tristesse, néanmoins, peut produire accidentellement la joie de deux manières : premièrement, lorsqu'elle porte à la rechercher avec plus d'ardeur, comme un remède à la présence du mal ou à l'absence du bien ; ainsi, le voyageur altéré recherche l'eau pour étancher sa soif. En second lieu, la tristesse actuelle nous conduit aux consolations de la vie future, comme on le voit par cette parole : « Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. » (Matth. v. 4.) Aussi l'espoir des biens éternels nous fait-il supporter les maux de cette vie, pleurer sur nos péchés et gémir sur notre exil ; car nous savons que la gloire du ciel sera le prix de nos travaux et de nos peines. — La douleur elle-même peut avoir ses charmes, soit qu'elle s'unisse à l'admiration, comme dans les représentations théâtrales ; soit qu'elle réveille le souvenir d'un objet aimé dont l'absence fait languir d'amour ; soit enfin qu'elle porte à aimer les personnages malheureux que les acteurs représentent.

4. — Toute tristesse est-elle opposée à toute délectation ?

La tristesse et la délectation ont-elles rapport au même objet, elles sont contraires spécifiquement l'une à l'autre. Se rapportent-elles à des objets différents qui, pour être dissemblables, ne sont pas opposés, comme s'affliger de la mort d'un ami et se réjouir dans la contemplation, elles sont elles-mêmes disparates sans être contraires. Ont-elles, enfin, des objets diamétralement opposés, comme s'affliger du mal et se réjouir du bien, loin d'être contraires, elles ont entre elles de la convenance et de l'affinité.

5. — Est-il une tristesse qui soit contraire à la joie de la contemplation ?

Il est écrit de la Sagesse (VIII, 16) : « Sa conversation n'a point d'amertume, sa société n'a point d'ennui ; on ne trouve en elle que plaisir et joie. » — Comme c'est par la contemplation que l'on converse avec la Sagesse, il n'y a pas de tristesse contraire à la joie de la contemplation. — Toutefois, le mot *joie de la contemplation* nous offre une double signification. Cette expression peut marquer que la contemplation est la cause, mais non l'objet de la joie. Dans ce cas, rien n'empêche que la tristesse ne se mêle à cet exercice ; car on peut contempler des vérités nuisibles et contristantes aussi bien que des vérités pleines de douceur. Mais si l'on entend que la contemplation est tout à la fois la cause et l'objet de la joie, en ce sens que l'on se réjouit de la contemplation elle-même, qui est une opération parfaite, la joie qu'elle cause ne saurait être mêlée d'aucune tristesse, si ce n'est indirectement par la fatigue qu'elle entraîne après elle dans les facultés sensibles et dans les membres du corps.

6. — Fuit-on la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation ?

Le désir du plaisir est plus puissant en nous que la fuite de la tristesse, par la raison même que le bien est plus fort que le mal.—Quelle est, effectivement, la cause de la délectation ? Un bien qui convient.—Quelle est celle de la tristesse ? Un mal qui répugne. Or, un bien peut convenir à tous égards ; au lieu que, le mal renfermant toujours quelque bien, aucun ne répugne de tout point. De plus, le bien est recherché pour lui-même, et le mal n'est évité qu'à cause du bien dont il prive. Ce qui est par

soi l'emportant sur ce qui n'est que par un autre, le bien a nécessairement une force supérieure à celle du mal. Cela nous explique pourquoi la volonté, semblable aux corps dont le mouvement naturel est plus fort et plus rapide en approchant du terme qui convient à leur nature qu'il ne l'est en quittant le point pour lequel ils ont de la répugnance, a plus d'inclination pour la joie, qui est son terme, qu'elle n'a d'éloignement pour la douleur. —

Accidentellement, cependant, le contraire se présente dans trois cas : premièrement, quand la douleur réveille l'amour d'un objet aimé dont elle fait sentir le besoin ; secondement, dès que la cause qui la produit attaque un bien préféré à celui que donne la délectation ; car, aimant mieux, par exemple, l'intégrité de notre corps que les plaisirs de la table, nous sacrifions ces derniers pour éviter les blessures ou les coups ; troisièmement, lorsque la tristesse menace d'engloutir tout notre bonheur, et non pas seulement quelques-unes de nos joies.

7. — La douleur du corps est-elle plus grande que la douleur de l'âme ?

« La tristesse du cœur, nous dit l'Esprit-Saint, est une plaie universelle. » (Eccl. xxv, 17.)

Quoique ces deux sortes de douleur répugnent à l'âme, ce qui cause la douleur corporelle ne lui répugne qu'indirectement, et, sous ce rapport, la douleur de l'âme l'emporte sur la souffrance du corps. Les perceptions de l'imagination et de la raison sont, en outre, d'un rang plus élevé et plus étendu que la sensation du toucher. A cet autre point de vue, la douleur de l'âme l'emporte encore sur celle du corps. Nous voyons les hommes, en effet, se soumettre volontairement à des souffrances corporelles pour éviter

les douleurs de l'âme. Lorsque ces souffrances ne répugnent point à la volonté, elles deviennent même une cause de bonheur et de jouissance. Mais elles peuvent aussi être accompagnées de la douleur de l'âme, et alors elles contribuent à l'augmenter, car celle-ci est non-seulement plus forte que la souffrance du corps, mais elle est plus générale; elle embrasse à la fois tout ce que le corps, les sens, l'imagination et la raison peuvent percevoir : et voilà pourquoi l'Écriture l'appelle, dans le texte cité plus haut, « une plaie universelle. »

8. — Y a-t-il quatre espèces de tristesse?

Il y a quatre espèces de tristesse : l'abattement, l'anxiété, la compassion et l'envie.

La tristesse est-elle conçue au sujet du bien d'autrui, que nous considérons comme notre propre mal, elle prend le nom d'*envie*.

La tristesse est-elle conçue au sujet du mal d'autrui, que nous considérons comme le nôtre propre, elle s'appelle la *compassion*.

La tristesse pèse-t-elle sur notre âme à la vue d'un mal auquel il nous paraît impossible d'échapper, elle se traduit par l'*anxiété* ou l'*angoisse*.

La tristesse nous accable-t-elle au point que nos membres extérieurs en deviennent paralysés, c'est l'*abattement*.



QUESTION 36.

DES CAUSES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

Quatre causes de la douleur : la présence du mal, — la concupiscence, — l'amour de l'unité, — la force majeure.

1. — La douleur a-t-elle pour cause la perte d'un bien plutôt qu'un mal présent ?

Il est certain que le mal éprouvé présentement produit plus efficacement la douleur que le bien qu'on a perdu. De même que la joie résulte principalement du bien que l'on possède ; ainsi la douleur, qui est son contraire, provient principalement du mal que l'on éprouve.

La tristesse, comme toutes les autres affections de l'âme, prend sa première source dans l'amour, qui a le bien pour objet ; mais il ne s'ensuit pas qu'elle se rapporte plus à la perte du bien qu'au mal survenu. Elle n'a pas nécessairement le même terme que sa cause première.

2. — La concupiscence est-elle une cause de la tristesse ? Considérée en elle-même, la concupiscence ou le désir est une cause de douleur, car nous nous attristons du retard ou de la perte du bien que nous désirons ; mais elle n'en est pas la cause universelle. Nous versons plus de larmes sur la perte d'un bien présent qui nous con-

vient, que sur la perte d'un bien futur dont nous avons le désir.

3. — L'amour de notre unité est-il une cause de la douleur ?

Saint Augustin répond : « La douleur que les animaux
« éprouvent les porte à des mouvements qui montrent as-
« sez combien ils tiennent à l'unité de leurs corps ; car
« qu'est-ce que la douleur, sinon ce sentiment qui re-
« pousse la division ou la corruption ? »

Le bien des êtres consistant dans une certaine intégrité qui constitue leur perfection, chacun d'eux veut naturellement son unité individuelle comme il veut son bien. L'amour de notre unité personnelle est une cause de douleur au même titre que l'amour ou la recherche du bien.

4. — La force à laquelle on ne saurait résister est-elle une cause de la douleur ?

« Ce qui produit la douleur dans l'âme, dit encore
« saint Augustin, c'est la résistance de la volonté à une
« puissance supérieure ; et ce qui la produit dans le corps,
« c'est la résistance des sens à un objet plus énergique. »
Cela signifie que la force supérieure à laquelle on ne peut résister est une cause de douleur, quand elle agit contre l'inclination de la volonté.—Il est remarquable, néanmoins, que si la puissance supérieure est assez forte pour anéantir ou transformer en son inclination propre celle de notre volonté et de notre corps, il n'y a plus alors de tristesse, faute de répugnance dans la volonté : la volonté qui cède spontanément éprouve la joie et non la douleur.

QUESTION 37.

DES EFFETS DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

Ces effets sont : l'impuissance d'apprendre, — l'abattement de l'esprit, — l'affaiblissement de l'opération, — et parfois l'altération du corps.

1. — La douleur a-t-elle pour effet l'impossibilité d'apprendre ?

Si la douleur est assez intense pour attirer à elle toute l'attention de notre esprit, elle nous rend incapables d'apprendre quoi que ce soit, et même, dans ses accès les plus violents, de nous rappeler ce que nous savons.

Contenue dans une certaine mesure, elle peut néanmoins, en empêchant l'excès des plaisirs, favoriser l'exercice des facultés intellectuelles. Celle-là seule nous enlève la faculté d'apprendre, qui est tellement profonde qu'elle subjugué toute attention. Un tel effet résulte principalement de la douleur corporelle.

2. — La tristesse ou la douleur produit-elle l'abattement de l'esprit ?

Tant que l'espoir d'échapper au mal présent, qui attriste, n'est pas perdu, notre esprit conserve encore la force de se mouvoir et d'opposer une résistance. Mais, aussitôt que l'espoir de la délivrance est ravi, le mouvement de

la volonté s'arrête, et l'esprit, dans cette détresse, devient immobile par une sorte d'appesantissement; les membres du corps eux-mêmes sont parfois dans l'impossibilité de se remuer, et alors l'homme paraît comme hébété et paralysé.

La tristesse qui est selon Dieu, renfermant l'espérance, peut très-bien produire un effet tout opposé. « Considérez, disait saint Paul aux Corinthiens, combien la tristesse que vous avez éprouvée selon Dieu, a produit en vous de vigilance, de soin et de sainte indignation. » (2 Cor. VII, 11.)

3. — La tristesse ou la douleur affaiblit-elle toute opération?

La douleur, on vient de le voir, n'en arrive pas toujours à détruire en nous tout mouvement, soit intérieur, soit extérieur; au contraire, certaines actions en sont l'effet. Si elle provient de quelque opération, elle la ralentit, il est vrai: ce qui est fait avec tristesse et à contre-cœur se fait avec moins d'effort. Mais elle est parfois aussi le principe des actions, et alors elle donne de la force et de l'énergie: plus un mal nous attriste, plus nous redoublons de force pour nous en affranchir, à moins que, faute d'espérance, le chagrin ne nous interdise tout mouvement et toute opération.

4. — La tristesse nuit-elle plus au corps que les autres passions?

« La joie de l'esprit, nous dit la sainte Écriture, rend le corps plein de vigueur; mais la tristesse dessèche les os. » (Prov. XVII, 22.) — « Comme le ver mange le vêtement, ainsi le chagrin ronge le cœur et hâte la mort. » (Eccl. XXXVIII, 19.)

Il y a des passions qui sont, dans leur espèce, un secours utile au corps, auquel elles ne nuisent que par leur excès. Telle n'est pas la tristesse. Portant l'âme à se resserrer, elle est contraire au mouvement vital du cœur, non-seulement par ce qu'elle a d'excessif, mais par sa nature même. Cette passion est certainement plus nuisible au corps que toutes les autres.

L'amour, la joie, le désir produisent dans le corps humain des modifications conformes au mouvement vital. La tristesse y en amène de tout opposées. On peut voir, par la mélancolie et par la manie, qu'elle agit jusque sur la raison.



QUESTION 38.

DES REMÈDES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

La douleur trouve un adoucissement dans toute délectation, — dans les larmes. — dans la compassion des amis, — dans la contemplation. — dans le sommeil et les bains.

1. — La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par une délectation quelconque ?

« Le plaisir, quel qu'il soit, a dit Aristote, bannit la tristesse, quand il est très-vif. » Cela est vrai. Puisque la délectation est le repos de l'âme dans un bien qui

convient, tandis que la tristesse a pour cause ce qui répugne, on peut dire que toute délectation est à la tristesse ce que le repos du corps est à la fatigue.—Saint Augustin nous raconte, dans ses *Confessions*, que, quand il eut été ramené peu à peu à ses anciennes habitudes de plaisir, la douleur qu'il ressentait de la mort de son ami céda à la joie qui renaissait dans son cœur (1).

2. — La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par les larmes ?

Saint Augustin lui-même conseille les larmes et les gémissements comme un adoucissement à la douleur et un remède à la tristesse. « Quand je pleurais la mort de mon ami, dit-il, je ne trouvais un peu de repos que dans les gémissements et dans les larmes. »

Le mal qu'on renferme au dedans de soi afflige davantage, en concentrant l'attention de l'esprit. Se répand-il au dehors, l'attention se disperse et la douleur diminue peu à peu : voilà pourquoi les affligés sentent leur tristesse s'adoucir et se calmer, quand ils la manifestent extérieurement par des larmes, par des gémissements ou par la parole. Une autre raison, c'est que les actes qui conviennent aux dispositions de l'âme donnent de la joie. Toute délectation, adoucissant la douleur, les gémissements et les larmes qui conviennent à l'affligé, lui apporte un soulagement.

3. — La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par la compassion des amis ?

« Dans la tristesse, dit très-bien le Philosophe, un ami

(1) Nous sommes si avides de bonheur et nous en sommes si pauvres, que la plus légère satisfaction nous ravit et nous fait oublier nos douleurs.

« compatissant est une consolation. » Cela se conçoit. La tristesse est une sorte de poids qui appesantit l'âme et que nous nous efforçons d'alléger. Aussitôt que nous voyons nos amis compatir à celle qui nous oppresse, il nous semble que, partageant avec nous ce fardeau, ils en diminuent la pesanteur. D'un autre côté, en s'attristant de nos peines, ils montrent qu'ils nous aiment, et c'est pour nous un témoignage qui contribue à nous consoler ; tout plaisir est un soulagement dans la tristesse.

4. — La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par la contemplation de la vérité ?

Pour adoucir la douleur, la contemplation de la vérité est d'un grand secours. « Il me paraissait, dit le grand Docteur cité plus haut, que si l'éclat de la vérité se découvrait à mon esprit, je n'éprouverais plus la même douleur, ou que, du moins, je la compterais pour rien. »

Nous avons vu que la contemplation de la vérité donne lieu aux plus grandes jouissances. Comme toute délectation adoucit la douleur, il faut bien que la contemplation ait cet avantage : son effet est d'autant plus sensible que l'on a plus d'amour pour la Sagesse. La méditation des perfections divines et du bonheur de la céleste patrie peut rendre douces les plus grandes tribulations, comme on le voit par ces paroles de saint Jacques : « Mes frères, considérez vos afflictions comme le sujet d'une grande joie. » (Epit. 1, 2.) Il y a plus, la contemplation de la suprême vérité fait trouver des charmes et des délices au milieu même des supplices les plus horribles. Le martyr Tiburce, marchant pieds nus sur des charbons ardents, ne disait-il pas à ses bourreaux : « Il me semble que je

« marche, au nom de Jésus-Christ, sur des fleurs et des
« roses ? »

5. — La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par le sommeil et les bains ?

Le rétablissement du mouvement vital qui s'opère par ces deux moyens replace le corps dans son état normal ; de là un plaisir. Tout plaisir modérant la tristesse, ces remèdes corporels apportent du soulagement aux âmes affligées.

Saint Augustin, parlant de la douleur qu'il ressentit à la mort de sa sainte mère, s'exprime ainsi : « Je pris un
« bain, ayant entendu dire que les bains tirent leur nom
« de la propriété qu'ils ont de bannir le chagrin. » Puis il ajoute : « Je m'endormis , et, à mon réveil, je trouvai que
« ma douleur était moins violente. » Il cite, à cette occasion, ces paroles d'une hymne de saint Ambroise : « Dans
« les douceurs du sommeil, nos membres fatigués re-
« prennent leur vigueur ; notre âme abattue se relève, et
« nos chagrins s'évanouissent. »



QUESTION 39.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE LA DOULEUR OU
DE LA TRISTESSE.

**Que la tristesse est quelquefois bonne, — honnête, — utile.
— La douleur du corps n'est pas le souverain mal.**

1. — Toute tristesse est-elle mauvaise ?

Quoique la tristesse, considérée absolument, soit mauvaise en tant qu'elle empêche la volonté humaine de se reposer dans le bien, elle est cependant bonne hypothétiquement, dans la supposition de la présence d'un mal attristant ou douloureux, comme la honte est convenable dans l'hypothèse d'une action qui doit faire rougir. Si l'homme ne souffrait pas ou ne s'affligeait pas d'un malheur présent, cela ne pourrait venir que de ce qu'il ne le sentirait pas ou de ce qu'il ne le regarderait pas comme un mal, et cette insensibilité ou ce jugement accuserait également une mauvaise nature. Il est donc manifeste que la tristesse ou la douleur est un bien dans la supposition d'un mal présent. Au moral comme au physique, le sentiment qu'on en éprouve et la résistance qu'on lui oppose attestent la bonté de la nature humaine.

2. — La tristesse peut-elle être un bien honnête ?

La tristesse est parfois non-seulement un bien, mais un bien honnête.

Il faut qu'il en soit ainsi, puisque le Sauveur a dit : « Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront « consolés » (Matth. v, 5) ; paroles qui promettent à la tristesse et aux larmes les récompenses de la vie éternelle.

Nous disions tout-à-l'heure que la douleur est un bien, quand on sent le mal et qu'on le repousse : qu'est-ce que cette répudiation du mal dans la douleur corporelle, sinon la preuve d'une bonne nature ? — Dans la douleur intérieure, la connaissance du mal ne peut-elle pas aussi provenir de la rectitude de la raison, et la résistance au mal, des bonnes dispositions de la volonté ? Le bien honnête a précisément pour principe la rectitude de la raison et la droiture de la volonté ; la tristesse peut donc en avoir le caractère.

3. — La tristesse peut-elle être un bien utile ?

On lit dans la sainte Écriture : « Le cœur des sages « se trouve où est la tristesse, et le cœur des insensés « où est la joie. » (Eccl. vii, 5.)

La tristesse est utile :—premièrement, quand elle a pour cause ce que l'on doit fuir ; par exemple, le péché, dont on conçoit de la douleur. « Je me réjouis, écrivait saint Paul « aux Corinthiens (2 Cor. vi, 9), non de ce que vous avez « eu de la tristesse, mais de ce que votre tristesse vous a « portés à la pénitence. » — Secondement, lorsqu'elle nous préserve de l'attachement déréglé aux biens temporels, qui occasionne tant de maux. « Il vaut mieux, nous dit « le Saint-Esprit, aller à la maison du deuil qu'à celle « du festin ; car, dans la première, on est averti de la

« fin de tous les hommes. » (Eccl. vii, 3.)—Pour conclusion, la tristesse que tout mal à éviter traîne à sa suite est utile; nous repoussons alors, avec une double force, tout à la fois le mal lui-même et la douleur que tout le monde fuit.

Au témoignage même de l'Esprit-Saint, dira quelqu'un, « la tristesse en a tué plusieurs et n'est utile à rien. » (Eccl. xxx, 25.) Mais l'Ecclésiastique parle, en cet endroit, de la douleur excessive qui absorbe l'âme. Celle-là, en effet, n'est utile à rien, parce que, paralysant nos facultés, elle nous rend impossible la fuite du mal.

4. — La douleur du corps est-elle le souverain mal ?

Il faut se garder de croire que la douleur, notamment celle du corps, soit le souverain mal de l'homme. Le péché, dont elle est le châtement, constitue certainement un plus grand mal. —Aucune tristesse ou douleur ne saurait constituer le mal souverain. En effet, nous attristons-nous d'un mal véritable? Il n'y a pas en cela de souverain mal; nous serions plus à plaindre, si nous ne nous en attristions pas. Nous attristons-nous d'un bien réel, qui nous paraît un mal? Il n'y a pas encore ici de souverain mal; il serait pis pour nous d'être écarté du véritable bien. Donc la tristesse ou la douleur n'est pas le souverain mal de l'homme.

Dans toute hypothèse, la douleur est mêlée d'un bien, dont l'absence rendrait le mal pire; la répugnance de la volonté pour le mal est toujours un bien.



QUESTION 40.

DE L'ESPÉRANCE ET DU DÉSESPOIR.

L'espérance et le désir. — Sujet de l'espérance. — Le désespoir. — Des causes de l'espérance. — Ses effets.

1. — L'espérance est-elle la même chose que le désir ou la cupidité ?

L'espérance diffère du désir par son sujet et par son objet. Elle a pour sujet la force irascible, tandis que le désir existe dans la faculté concupiscible. Elle a pour objet : 1^o un bien, et en cela elle diffère de la crainte qui se rapporte au mal ; 2^o un bien futur, et par là elle se distingue de la joie, qui résulte d'un bien présent ; 3^o un bien difficile à obtenir, et voilà précisément pourquoi elle n'est pas le désir ou la cupidité qui tend absolument au bien futur ; 4^o un bien possible à obtenir, et c'est ce qui la sépare du désespoir. L'espérance, on le voit, diffère du désir de la même manière que les passions de l'irascible se distinguent de celles du concupiscible.

Elle a pour objet, non pas seulement, comme le désir, un bien futur, mais un bien futur possible à obtenir (1).

(1) « L'espérance, dans le cœur humain, est un fait complexe ; c'est la connaissance du bien, le désir de le posséder, et la croyance à la possibilité de satisfaire ce désir. »

2. — L'espérance est-elle dans les facultés perceptives ou dans l'appétit ?

L'espérance, impliquant une certaine extension de l'appétit vers le bien, appartient évidemment à la puissance appétitive de notre âme. Mais, comme les facultés perceptives meuvent cette puissance par le moyen des objets qu'elles lui présentent, on peut définir l'espérance comme passion : un mouvement par lequel l'appétit tend vers un bien futur, ardu et possible, présenté par les puissances de perception.

Lorsque le bien espéré n'est possible que par le secours d'une puissance étrangère, l'espérance prend le nom d'attente. — Quand on est assuré d'obtenir un bien, elle reçoit celui de confiance.

3. — Les animaux ont-ils l'espérance ?

Il y a dans les animaux une certaine espérance, à en juger par leurs mouvements extérieurs. Le chien et l'épervier, par exemple, ne se précipitent pas à la poursuite de leur proie, lorsqu'ils n'ont pas l'espoir de l'atteindre ; mais vous les voyez s'élaner sur elle aussitôt qu'ils croient pouvoir la saisir. Il est aisé d'apercevoir dans cet instinct, qu'ils tiennent de l'Auteur même de la nature, une sorte d'espérance et de désespoir.

4. — L'espérance a-t-elle pour contraire le désespoir ?

Le contraire de l'espérance, c'est le désespoir. On ne trouve pas, il est vrai, entre ces deux passions, une contrariété résultant de deux termes opposés comme entre l'amour et la haine ; mais le désespoir est contraire à l'espérance de cette autre opposition propre aux passions de l'irascible, d'après laquelle on s'approche ou on s'éloigne d'un même objet. En effet, l'objet de l'espérance,

en tant que bien possible à obtenir malgré sa difficulté, attire vers lui, et l'espérance s'en approche. Mais ce même objet nous apparaît-il comme impossible, il produit en nous une répulsion qui se traduit par le désespoir, mouvement contraire à l'espérance (1).

5. — L'expérience est-elle une cause d'espérance ?

Si l'espérance a pour objet un bien futur, difficile mais possible, on doit regarder comme l'une de ses causes tout ce qui augmente la puissance de l'homme, les richesses, la force et l'expérience elle-même, avantages qui facilitent les opérations, et d'où naît, par suite, l'espoir de réussir : nul ne craint de faire ce qu'il a bien appris. De plus, tout ce qui nous persuade qu'une chose nous est possible contribue aussi à nous donner de l'espérance. Or, non-seulement la science et la conviction, mais encore l'expérience, peuvent nous montrer que ce qui nous paraissait impossible auparavant nous est possible et même facile. Il faut convenir, cependant, que l'expérience est, parfois aussi, une cause de désespoir ; car si elle nous montre la possibilité de réussir dans certaines entreprises, elle peut très-bien nous dévoiler aussi l'impossibilité du succès. Mais, comme elle enfante l'espérance de deux manières et qu'elle ne produit le désespoir que d'une seule, nous devons la regarder comme une cause d'espérance.

6. — L'espérance abonde-t-elle surtout dans les jeunes gens et dans les hommes ivres ?

Les jeunes gens, qui ont beaucoup d'avenir et peu de

(1) « Le désespoir est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé paraît impossible. » (Bossuet.)

passé, ne s'occupent guère de leurs souvenirs et vivent beaucoup dans l'avenir. Pleins d'ardeur et d'activité, ils ont un cœur grand, généreux, disposé à entreprendre les œuvres les plus difficiles, et ils croient d'autant plus à la possibilité du succès, qu'ils n'ont point encore subi d'échec : tout cela fait naître en eux de magnifiques espérances (1). Les hommes ivres, échauffés et comme multipliés par le vin, ne considérant ni les périls, ni leur faiblesse, ni les ressources dont ils manquent, sont prêts aussi à tout tenter. Aussi, comme les insensés qui n'examinent pas les choses avec réflexion, ils se livrent aux plus folles espérances, parce qu'ils ne voient rien au-dessus de leurs forces.

7. — L'espérance est-elle cause de l'amour ?

« La foi, dit la Glose, engendre l'espérance, et l'espérance engendre la charité. »

Entre l'espérance et l'amour il existe certains rapports qu'il est bon de connaître. Le bien que l'espérance désire étant tout ensemble ardu et possible, nous ne pouvons pas toujours l'obtenir par nous-mêmes. C'est pourquoi l'espérance se rapporte comme à deux objets : au bien qu'elle désire, et à l'être qui doit la mettre en possession de ce bien. Sous le premier rapport, elle est l'effet de l'amour, car on n'espère que les biens désirés et aimés. Sous le second, elle produit elle-même l'amour. Quand nous espérons qu'une personne nous fera obtenir quelque chose, nous nous portons vers elle comme vers notre bien propre, et nous commençons ainsi à l'aimer.

(1) « Le jeune âge a dans ses veines un sang riche et bouillant qui dilate son cœur et allume son cerveau. Sous ces excitations de la santé, de la force physique, il ne croit pas aux difficultés. »

8. — L'espérance est-elle utile ou nuisible à l'opération ?

« Que celui qui cultive, nous dit saint Paul, le fasse
« dans l'espérance de recueillir le fruit de son travail. »
(1 Cor. ix, 10.)

L'espérance aide et fortifie l'opération d'une double manière : d'abord, par son objet, qui est le bien ardu et possible ; car la difficulté d'une entreprise excite l'attention, la possibilité du succès soutient l'effort. L'espérance produit ensuite la joie, qui, comme nous l'avons dit, est une cause d'application et de perfectionnement. Nous devons donc dire que, de toutes manières, l'espérance est utile à nos opérations.

Que si, sur un champ de bataille, le désespoir est dangereux pour l'ennemi, ce n'est encore qu'en vertu de l'espérance qui subsiste au fond des cœurs : le soldat qui n'a pas l'espoir de trouver son salut dans la fuite, conçoit l'espérance de faire payer chèrement sa vie ; la force lui vient de son espérance même (1).

(1) « L'espérance est le soutien de notre volonté ; c'est elle qui met
« sans cesse un but devant nos efforts, qui nous console dans l'infortune et
« nous encourage encore dans le triomphe. Tous les hommes, chacun dans
« la route que lui a tracée la Providence, marchent à la lumière de ce
« flambeau. L'espérance, c'est notre vie tout entière ; nous serions déjà
« damnés, si nous n'espérions plus. »



QUESTION 41.

DE LA CRAINTE.

Nature de la crainte. — Six espèces de crainte.

1. — La crainte est-elle une passion de l'âme ?

La crainte est, de tous les mouvements de l'âme, à l'exception de la tristesse, celui qui réunit au plus haut point toutes les conditions d'une passion. En effet, elle est évidemment un mouvement de l'appétit sensitif, comme le démontre la contraction, effet physique dont elle est accompagnée. Ce mouvement se rapporte, en outre, à quelque chose de nuisible, c'est-à-dire au mal, selon que le mal triomphe du bien et produit un état pire (1).

2. — La crainte est-elle une passion spéciale de l'âme ?

La crainte est une passion spéciale, distincte et séparée des autres. En effet, elle a un objet particulier tout aussi bien que l'espérance ; car si celle-ci poursuit un bien futur, difficile et possible, la crainte est excitée par un mal futur auquel on ne peut résister.

(1) « La crainte est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter. »
(Bossuet.)

3. — Y a-t-il une crainte naturelle ?

A parler en toute rigueur, il n'y a pas de crainte qui soit purement naturelle. Ce qui est naturel se rencontre dans les êtres inanimés, tout aussi bien que dans les êtres animés, comme on le voit par l'accroissement naturel des animaux et des plantes. Mais comme, dans un sens large, on appelle mouvement naturel celui qui, étant préparé par la nature, s'accomplit par la perception, on peut dire qu'il y a une crainte naturelle; c'est celle du mal destructif, que tout être fuit par un instinct de conservation.

4. — A-t-on bien distingué les espèces de crainte ?

Saint Jean Damascène en a signalé avec raison six espèces, qui sont : la lâcheté, la pudeur, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse. — La lâcheté, pour s'épargner une fatigue, refuse de travailler. — La pudeur craint de blesser l'opinion par un acte inconvenant. — La honte a pour objet des actes inconvenants déjà commis. — L'étonnement considère un grand mal sans découvrir le moyen de l'éviter. — La stupeur provient d'un malheur inouï dont l'imagination est extraordinairement frappée. — L'angoisse réduit un homme à l'extrémité par l'impuissance où il se voit de conjurer un mal imprévu qui vient le frapper subitement.



QUESTION 42.

DE L'OBJET DE LA CRAINTE.

On craint directement le mal physique, et indirectement le mal moral. — On craint surtout les maux extraordinaires et soudains, ainsi que les maux sans remèdes.

1. — Est-ce le mal ou est-ce le bien qui est l'objet de la crainte ?

La crainte implique la fuite; or, tout mouvement de ce genre a le mal pour cause. La crainte a pour objet le mal futur. Elle a cependant aussi pour objet le bien, et de deux manières: car, premièrement, on craint de perdre le bien qu'on aime, et une chose est réputée un mal du moment qu'elle l'enlève. En second lieu, on craint le bien qui peut, par sa vertu, porter préjudice à ce que l'on aime. C'est ainsi que l'on craint Dieu, un homme puissant, et généralement toute espèce de supériorité.

La crainte, on le voit, peut concerner deux objets: le mal, qu'elle fuit; et le bien, qui peut nuire par sa vertu propre.

2. — Le mal de la nature est-il un objet de crainte ?

« Le plus terrible de tous les maux, dit très-bien le Philosophe, c'est la mort, qui est un mal naturel. »

La crainte, en effet, comme il l'explique lui-même, est produite par l'idée d'un mal futur, destructif ou contristant. Il est évident que le mal destructif, qui contrarie la

nature comme le mal contrariant contrarie la volonté, est pour nous un objet de crainte. Or, c'est là précisément le mal naturel, ou mal de la nature. Il provient quelquefois d'une cause naturelle, et alors il est appelé mal de la nature à un double titre: et parce qu'il attaque la nature, et parce qu'il en est l'effet; ainsi, la mort naturelle et les autres maux semblables. D'autres fois, il résulte d'une cause non naturelle: par exemple, lorsque quelqu'un reçoit violemment la mort de la main d'un persécuteur. — Toutefois, il peut tour à tour être ou n'être pas un objet de crainte; car, la crainte venant de ce que l'on regarde un mal comme futur, ce qui écarte une telle idée écarte aussi la crainte. Or, deux choses peuvent empêcher de regarder un mal comme futur: — d'abord, l'éloignement. Un malheur nous apparaît-il dans un avenir lointain, nous nous imaginons qu'il n'arrivera pas, et nous ne le craignons point ou nous le craignons peu. Les hommes savent qu'ils mourront; mais, leur mort n'étant pas prochaine, ils n'en ont point de souci.— Ensuite la nécessité. Est-on forcé de regarder un mal comme présent et non plus comme futur, la crainte, qui suppose toujours quelque espoir de salut, fait place à un autre sentiment: le supplicie que l'on va décapiter immédiatement ne l'éprouve plus.

· On s'afflige des maux présents, on craint les maux futurs que l'on a quelque espoir d'éviter.

3. — Le mal moral est-il l'objet de la crainte?

La crainte se rapporte à un mal futur qu'on ne peut éviter sans de grands efforts. Le mal moral, ou mal du péché, qui a sa cause dans la volonté de l'homme, n'en est pas, absolument parlant, l'objet. Mais, comme la volonté peut être inclinée au mal par certaines causes ex-

ternes, on peut craindre le péché, en tant que les choses extérieures exercent une grande influence sur l'âme : ainsi l'homme de bien craint la société des méchants.

4. — Peut-on craindre la crainte même ?

La crainte dépend tout à la fois d'une cause étrangère et de notre volonté. Sous le premier rapport, on peut craindre la crainte ; c'est-à-dire, on peut craindre d'être réduit à redouter un mal supérieur à ses propres forces. Quant à la crainte qui dépend de la volonté, on ne la craint pas.

5. — Les choses soudaines sont-elles un plus grand objet de crainte que les autres ?

Oui, et en voici la raison. Deux causes concourent à augmenter la crainte : la grandeur du mal et la faiblesse de l'homme. Or, d'un côté, l'apparition soudaine du mal le fait paraître plus grand qu'il n'est en réalité ; de l'autre, l'imprévu ajoute à la faiblesse humaine en ôtant à l'homme le temps de la réflexion.

6. — Les maux irrémédiables sont-ils un plus grand objet de crainte que les autres ?

La crainte est augmentée non-seulement par la grandeur du mal, mais encore par sa durée : si c'est un mal d'éprouver une peine pendant un temps donné, c'est un double mal que de la souffrir un temps moitié plus long. La souffrir un temps indéfini ou perpétuel augmente le mal indéfiniment. Pour cette raison, les maux irrémédiables ou très-difficiles à guérir, qui sont en quelque sorte des maux perpétuels ou très-durables, sont plus à craindre que les autres.

QUESTION 43.

DE LA CAUSE DE LA CRAINTE.

L'amour et l'impuissance.

1. — L'amour est-il cause de la crainte ?

« Que craignons-nous, répond saint Augustin, si ce « n'est de perdre ou de ne pas obtenir ce que nous aimons ? » Il est constant que celui qui aime un bien quelconque regarde comme un mal les choses qui en peuvent causer la destruction. C'est de cette manière que l'amour produit le sentiment de la crainte; il en est la cause dispositive.

2. — L'impuissance est-elle cause de la crainte ?

La crainte a deux sortes de causes : l'une est dans le sujet qui craint; l'autre, dans l'objet que l'on craint. Sous le premier rapport, l'impuissance la produit naturellement; sous le second, c'est, au contraire, la puissance qui la fait naître, car plus le mal possède d'énergie, plus il est difficile d'en détourner les effets. — Il y a, toutefois, une exception, c'est le cas où quelqu'un, par injustice, par vengeance ou de peur d'être attaqué, veut nous nuire; sa faiblesse même peut, accidentellement, inspirer de la crainte.



QUESTION 44.

DES EFFETS DE LA CRAINTE.

Les effets de la crainte sont : une contraction organique, — parfois le bon conseil ; — le tremblement des membres du corps. — Influence de la crainte dans nos actions.

1. — La crainte produit-elle une contraction organique ?

La crainte, causant en nous le sentiment de notre propre faiblesse, force les esprits vitaux de se concentrer à l'intérieur, et il en résulte une contraction organique. Ainsi, dans le mourant, le sang se retire au dedans à mesure que sa force s'affaiblit ; ainsi, dans une ville assiégée, les citoyens, frappés d'effroi, se rassemblent dans la citadelle.

L'extinction de la voix, la pâleur, le tremblement sont une suite de cette contraction ; nous allons en parler.

2. — La crainte favorise-t-elle le conseil ?

Il est remarquable que la crainte est parfois une cause de bon conseil, et, sous ce rapport, elle est utile à l'homme, non pas sans doute qu'elle lui confère la facilité de bien juger : — comme passion, elle s'oppose plutôt à la rectitude du jugement ; — mais elle éveille la sollicitude

et porte indirectement à la prudence. Ceci doit s'entendre, on le comprend, de la crainte modérée.

3. — La crainte produit-elle le tremblement du corps ? Cicéron a dit : « Le tremblement, la pâleur et le claquement des dents sont des effets de la crainte. » — Cette passion ramène, en effet, les fluides vitaux du dehors au dedans, et, par cette concentration intérieure, elle glace les membres du corps ; de là un tremblement, car la chaleur naturelle est comme un instrument dont l'âme se sert pour mouvoir le corps.

L'effet de la crainte peut être si grand qu'il en résulte une émission de toutes les superfluités du corps. — La chaleur naturelle, dans son mouvement de haut en bas, délaisse le cœur et tous les membres qui, par la poitrine, sont en rapport avec cet organe. De là le tremblement de la voix, des lèvres, de la mâchoire inférieure, des dents, des bras, des mains, et même des genoux ; ce qui faisait dire au prophète Isaïe (xxxv, 3) : « Fortifiez les mains languissantes et soutenez les genoux tremblants. »

4. — La crainte empêche-t-elle l'action ?

Il résulte de tout ce qui précède que si la crainte excessive empêche l'action, celle qui est modérée est néanmoins utile à l'action elle-même ; elle éveille, comme nous l'avons dit, la sollicitude, porte à prendre conseil et fait agir avec prudence. Voilà pourquoi l'Apôtre écrit aux Philippiens (II, 12) : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement. » Il ne parlerait pas ainsi, si la crainte empêchait les bonnes actions.

QUESTION 45.

DE L'AUDACE.

Que l'audace est contraire à la crainte. — Rapport entre l'audace et l'espérance. — De sa cause; — de son effet.

1. — L'audace est-elle contraire à la crainte ?

La crainte et l'audace sont évidemment contraires l'une à l'autre ; car la crainte fuit un mal qu'elle croit supérieur à ses forces, et l'audace l'affronte, dans l'espoir de le vaincre. Cette contrariété provient, comme on le voit, d'une opposition de mouvement : par l'audace on s'approche, par la crainte on s'éloigne (1).

2. — L'audace suit-elle l'espérance ?

« Ceux qui sont remplis d'espoir, a dit le Philosophe, sont audacieux. » L'audace est, effectivement, une suite de l'espérance. On ne braverait pas le danger, si l'on n'avait pas la vive espérance d'en sortir avec avantage.

3. — L'audace provient-elle de quelque défaut ?

Si ce que nous avons dit est vrai, l'audace résulte de l'espérance, et elle est contraire à la crainte. Par consé-

(1) « L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé dont l'acquisition est difficile. »

(Bossuet.)

quent, tout ce qui est propre à produire l'espérance et à bannir la crainte conduit à l'audace. Or, si vous remontez aux causes de l'espérance, vous trouverez que ce sont : la puissance, la force, l'expérience, les richesses, les amis, les auxiliaires de toute nature, et par-dessus tout la confiance en Dieu. Il n'y a rien dans toutes ces choses qui implique nécessairement des défauts. L'absence de la crainte n'en suppose pas davantage; la sécurité peut provenir, soit de l'idée que l'on n'a pas d'ennemis, parce que l'on n'a nui à personne, soit de la persuasion où l'on est que, dans telle circonstance, aucun péril n'est à craindre. Les défauts, ne pouvant ni provoquer l'espérance ni bannir directement la crainte, ne produisent pas l'audace par eux-mêmes; s'ils la produisent quelquefois, ce n'est qu'indirectement.

4. — Les audacieux sont-ils plus ardents dans l'attaque que dans le combat ?

« Les audacieux, a dit le Philosophe, volent au-devant du danger; mais, dans le péril même, ils reculent. »

Comme passion de l'appétit sensitif, l'audace suit la perception des sens, qui portent subitement leur jugement sans avoir ni examiné ni pesé les difficultés. Les audacieux, rencontrant plus d'obstacles qu'ils n'en ont pressenti, commencent bientôt à défaillir quand ils sont engagés dans la lutte. L'homme fort qui s'avance de sangfroid et d'une manière raisonnée est infiniment plus persévérant : au cœur du danger, rien n'est imprévu pour lui; souvent même il rencontre moins de difficultés qu'il n'en attendait.



QUESTION 46.

DE LA COLÈRE.

Sa nature, — son objet, — son siège. — son rapport avec la raison. — Elle n'égale pas la haine. — Contre quels êtres elle s'élève. — Il y a trois sortes de colère.

1. — La colère est-elle une passion spéciale ?

La colère est une passion générale, si on la considère comme produite par le concours de plusieurs autres; car elle n'apparaît qu'à la suite d'une tristesse dont on a le désir et l'espoir de tirer vengeance. Mais elle n'est pas une passion générale qui produise elle-même d'autres passions. Il n'y a que l'amour qui soit une passion de ce genre. La colère est une passion particulière comme les autres.

Si la faculté irascible lui a emprunté son nom (*ira*), ce n'est pas que tous les mouvements de l'irascible soient des actes de colère, mais c'est qu'ils se terminent dans la colère, passion qui se produit au dehors avec plus d'éclat que les autres.

2. — La colère a-t-elle pour objet le bien ou le mal ?

Quiconque voudra considérer que tout homme qui se met en colère veut se venger de quelqu'un, n'aura pas de peine à concevoir que cette passion a deux termes : la vengeance qui se présente comme un bien, et l'adversaire qu'elle veut punir, parce qu'elle le regarde comme un

objet nuisible, et partant comme un mal. La colère se rapporte ainsi à un objet qu'elle regarde comme un bien, et à un autre objet qu'elle envisage comme un mal; d'où il faut reconnaître qu'elle a tout à la fois pour objet un bien et un mal (1).

3. — La colère est-elle dans le concupiscible?

On sait que les passions du concupiscible se rapportent au bien et au mal absolus, tandis que celles de l'irascible ont pour objet le bien et le mal considérés comme difficiles. La colère, qui se rapporte à la vengeance qu'elle désire et à la personne dont elle cherche à se venger, suppose, à ce double point de vue, une certaine difficulté; car elle ne s'élève qu'autant que ces deux objets ont de l'importance et de la valeur. Elle appartient, conséquemment, à l'irascible, auquel elle a donné son nom, et non pas au concupiscible.

4. — La colère existe-t-elle avec la raison?

Le Philosophe a dit : « La colère, jusqu'à un certain point, est une suite de la raison. »

Nous avons vu, en effet, qu'elle contient le désir de la vengeance, qui implique la nécessité de mettre en rapport l'offense reçue et la peine à infliger. Le raisonnement a-t-il prouvé par ce rapprochement qu'il faut s'élever avec force contre l'auteur de l'outrage, la colère apparaît immédiatement. Comparer et conclure, qu'est-ce autre chose qu'un acte de la raison? Donc la colère existe d'une certaine manière avec la raison.

(1) La colère, comme toutes les passions de l'homme, a sa source dans l'amour du bien et dans la crainte du mal. « Elle est une passion, dit Bossuet, par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger. »

Sans doute elle ne l'écoute pas toujours, et la vengeance est trop souvent déréglée ; mais que faut-il en conclure ? Qu'il y a en elle tout à la fois un acte de la raison et un obstacle à l'exercice de cette faculté. On verra, en traitant de ses effets, qu'il n'est aucune passion qui, lorsqu'elle est portée à l'excès, écoute moins la raison.

5. — La colère est-elle plus naturelle que la concupiscence ?

Pour savoir si une passion est plus ou moins naturelle qu'une autre, il faut les examiner dans leur cause objective et subjective. Envisagez-vous, dans leur cause objective, la colère et la concupiscence ? L'avantage reste à la concupiscence, et surtout à celle des aliments et des plaisirs charnels, qui tiennent de plus près à la nature que la vengeance, objet de la colère. Considérez-vous ces deux passions dans leur cause subjective ? La colère est, dans un sens, plus naturelle que la concupiscence, et, sous un autre rapport, la concupiscence est, au contraire, plus naturelle. En effet, du côté de la partie inférieure de notre être, la concupiscence l'emporte ; car tout homme désire naturellement la conservation de son espèce et de son corps. Mais à prendre l'homme, en tant qu'homme, c'est-à-dire comme être raisonnable, la colère est plus naturelle que la concupiscence, parce qu'elle existe mieux avec la raison. En outre, pour certains tempéraments en particulier, la colère est beaucoup plus naturelle que la concupiscence ; la bile est un fluide subtil qui s'enflamme plus vite que les autres humeurs (1).

(1) « Quand on a pris l'habitude de la colère, les plus petites causes « suffisent pour la produire : l'âme est alors comme ces substances inflam-
« mables qui détonent au plus léger contact. Cette passion est un tigre
« endormi, toujours prêt à s'élaner furieux et rugissant au moindre bruit
« qui l'éveille. »

6. — La colère est-elle pire que la haine ?

Saint Augustin dit : « La colère est un fêtu, et la haine « une poutre. »

La colère est, effectivement, moins grave que la haine. Ces deux passions désirent, il est vrai, le mal d'un adversaire ; mais la haine veut absolument le mal d'un ennemi, au lieu que la colère voit dans ce mal un bien, et pense, en se vengeant, faire un acte de justice. Vouloir, au point de vue de la justice, le mal de quelqu'un, n'est pas aussi grave que le vouloir purement et simplement.

La haine est insatiable, comme le marque cette parole : « Si votre ennemi trouve occasion, il sera insatiable de votre sang. » (Eccl. xii, 16.)

—La colère sait compatir aux maux qu'elle a faits, lorsqu'elle en aperçoit l'excès. Et, cependant, sous le rapport de l'intensité, elle exclut elle-même la pitié plus que la haine, tant ses mouvements sont impétueux. Il est écrit : « La colère n'a point de miséricorde ; elle éclate avec fureur. Qui « pourra soutenir la violence d'un homme emporté ? » (Prov. xxvii, 4.)

—La haine, à son tour, est plus inguérissable, la cause dont elle provient étant plus permanente ; elle a pour source une disposition habituelle par laquelle un homme regarde son ennemi comme contraire et nuisible, tandis que la colère s'élève à l'occasion d'une injure transitoire.

7. — La colère ne s'exerce-t-elle que contre les êtres capables de justice et d'injustice ?

La colère, suivant ce qui précède, désire le mal d'un agresseur comme un moyen de juste vengeance ; elle se rapporte, par conséquent, aux individus que concernent la justice et l'injustice. La vengeance, en effet, appartient à la justice, et les injures reviennent à l'injustice. C'est pourquoi, du côté de sa cause, qui est l'injustice, et du côté de la vengeance, qu'elle désire, elle a le même objet que la justice et l'injustice.

Si les animaux ont la colère, c'est que leur instinct naturel les porte à des actes qui ressemblent aux œuvres de la raison. Dans l'homme lui-même, elle peut provenir de l'imagination seule et s'élever contre des choses inanimées ; mais, quand elle résulte de la raison, elle ne s'élève que contre les êtres capables de faire injure et de sentir la vengeance.

8. — A-t-on bien distingué les espèces de colère ?

Saint Jean Damascène a distingué avec raison trois espèces de colère, en se fondant sur les causes qui accroissent cette passion.

La première cause de la colère étant la vivacité même de son mouvement, il nomme *fiel* la colère qui résulte de l'inflammation de la bile. — La tristesse étant une autre cause de la colère en ce qu'elle maintient le souvenir des injures reçues, il appelle *manie* (*mania*) ou *animosité* la colère qui dure longtemps (*manet*). — La vengeance qu'un homme irrité désire pouvant constituer une colère qui, jusqu'à ce que le coupable soit puni, ne laisse point de repos, il donne à celle-là le nom de *fureur*. — Ces trois espèces de colère correspondent aux trois classes d'hommes qu'Aristote appelait les *violents*, les *amers* et les *implacables*.

Saint Grégoire, de son côté, distingue aussi trois espèces de colère : la colère silencieuse, qui est désignée, selon lui, par ces paroles du Sauveur : « Celui qui se fâche contre son frère ; » la colère accompagnée de la voix, mais sans articulation claire, marquée par ces autres : « Celui qui aura dit à son frère : Racha ; » et enfin la colère manifestée par des expressions bien articulées, comme dans cette phrase : « Celui qui aura dit à son frère : « Fou. » On le voit, il caractérise la colère d'après ses effets, et non d'après ses différentes espèces.



QUESTION 47.

DE LA CAUSE DE LA COLÈRE ET DE SES REMÈDES.

Que les causes de la colère sont : une action faite contre nous, — le mépris, — notre propre supériorité, — la bassesse de l'agresseur.

1. — La colère a-t-elle toujours pour cause une action faite contre celui qui s'irrite ?

La colère, selon notre définition, est le désir de nuire à quelqu'un pour en tirer une juste vengeance. Il est évident que toute vengeance doit être précédée d'une offense qui nous concerne. Voilà pourquoi on peut dire que la colère a toujours pour cause une action faite contre celui qui s'irrite.

Pourquoi donc est-il écrit que Dieu s'irrite contre les pécheurs, qui ne sauraient lui nuire ? C'est que les pécheurs agissent contre lui en méprisant sa loi, et nuisent à ceux qui sont sous sa protection.

Si nous nous irritons contre ceux qui nuisent aux autres, c'est que nous sommes unis à ces derniers, soit par affinité, soit par amitié, soit, au moins, par communauté de nature.

2. — Le seul manque d'estime ou le mépris est-il un motif de colère ?

Il est facile de démontrer, par deux raisons, que toutes les causes de la colère se résument dans le mépris.

Premièrement, pourquoi nous irritons-nous davantage contre ceux qui nous offensent volontairement et de sang-froid, si ce n'est parce que nous jugeons qu'ils n'ont pas d'autre mobile dans leur attaque que le mépris? Aussi, quelqu'un nous paraît-il céder à l'ignorance, à une passion, même aux entraînements de la haine, nous nous irritons beaucoup moins contre lui.

En second lieu, le mépris semble protester contre notre mérite, suivant le principe que l'on méprise ce qui n'a nulle importance. Or, comme tous les biens que nous possédons sont pour nous un moyen de relever notre valeur, les attaques qu'on leur livre nous paraissant dirigées contre notre dignité, nous y voyons encore des preuves de mépris.

L'oubli, le manque d'égards, l'annonce d'une nouvelle qui contriste, la joie en présence de nos malheurs, l'opposition, ne provoquent notre colère qu'à cause du peu d'estime dont ces procédés sont le signe évident.

3. — La propre supériorité de la personne offensée est-elle une cause de la colère?

La colère, dans celui-là même qui s'irrite, provient de deux causes opposées : de sa supériorité et de sa faiblesse. Il est notoire que les hommes s'indignent souvent à cause de leur supériorité. — Le mépris est la cause propre de la colère. Plus une personne est éminente, plus il est injuste de mépriser ses qualités. Les hommes qui excellent en quelque point sont, pour cette raison, très-portés à s'indigner lorsqu'on les méprise. — Du côté de la disposition intérieure, ce sont, au contraire, nos défauts qui nous excitent à la colère : les infirmes, les indigents, tous ceux qui sont soumis à des privations s'irritent facilement, parce qu'ils sont déjà préparés à la tristesse.

L'homme qui se sent à l'abri des attaques n'éprouve, il est vrai, ni tristesse ni colère, quand il est méprisé dans une qualité qu'il possède suréminemment. — Toutefois, le mépris qu'on lui témoigne est injuste, et, sous ce point de vue, il a sujet de s'irriter, surtout s'il voit qu'on déprécie son mérite par mépris, et non par ignorance ou par quelque autre motif.

4. — L'abaissement de celui qui offense est-il une cause de la colère ?

Quand l'infériorité d'un agresseur contribue à rendre le mépris plus injuste, elle provoque à la colère : c'est ce qui explique l'irritation du noble contre le roturier, du sage contre l'insensé, du maître contre le serviteur. Mais, au contraire, lorsque son abaissement ôte à l'indignité du mépris, la colère est diminuée, loin d'être augmentée ; et voilà pourquoi l'aveu d'une injure, la reconnaissance d'une injustice, l'humiliation, la prière, fléchissent l'homme courroucé. « La parole douce, dit le Sage, calme la colère. » (Prov. xv, 1.) C'est qu'un tel abaissement, bien loin d'accuser du mépris, est une preuve de haute estime.

Le mépris qui provient de nos amis nous paraît souverainement injuste. Quand ils nous méprisent, nous nous irritons contre eux autant que s'ils étaient nos inférieurs.



QUESTION 48.

DES EFFETS DE LA COLÈRE.

Les effets de la colère sont : la joie, — l'effervescence du cœur, — parfois la privation de la raison — et la taciturnité.

1. — La colère cause-t-elle la joie ?

Le Philosophe cite comme un Proverbe : « La colère est plus douce que le miel dans le cœur des hommes. »

Plus la soif est ardente, plus le breuvage est doux ; de même, plus une injure a rempli le cœur de tristesse, plus le châtiment qui en tire vengeance donne de joie. La vengeance est-elle réellement accomplie, elle cause une satisfaction qui ôte la tristesse et apaise la colère. Si elle ne l'est pas encore, l'homme irrité se plaît à y penser, et, en roulant dans son esprit ses projets de vengeance, il éprouve une joie à laquelle il met le comble par leur accomplissement (1).

(1) « Souvent la joie naît d'une source impure ; l'homme ne cherche pas toujours la satisfaction dans les choses permises..... Il jouit intérieurement du mal qui atteint ses ennemis, comme si le malheur d'autrui pouvait réellement augmenter son bien-être. Il est même une joie barbare qui naît des satisfactions de la vengeance, qui se manifeste à la vue du sang et du meurtre, et qui s'épanouit en voyant couler les larmes, en entendant des cris de douleur : c'est la joie du bourreau et des bêtes féroces. »

2. — La colère cause-t-elle au plus haut degré l'effervescence du cœur ?

La colère, expansive comme la chaleur, enflamme le sang et les esprits vitaux dans la région du cœur. De là une très-grande effervescence dans le cœur lui-même, et, dans les organes extérieurs, une perturbation excessive : « Le cœur palpite, dit saint Grégoire, le corps tremble, « la langue s'embarrasse, la figure devient de feu, l'œil « s'égare, on ne reconnaît plus ses amis, la bouche pro- « fère des sons inintelligibles. »

3. — La colère empêche-t-elle, plus que toute autre passion, l'usage de la raison ?

Quoique la raison ne se serve, dans l'acte qui lui est propre, d'aucun organe du corps, elle a besoin néanmoins des facultés sensibles, que les désordres du corps peuvent enchaîner, comme on le voit par l'ivresse. La colère, en portant la perturbation dans toutes les parties du corps par l'effervescence du cœur, empêche, plus que toute autre passion, l'usage de la raison. C'est ce qui faisait dire au Psalmiste (xxx, 10) : « Mon œil est troublé par la « colère. »

La colère, nous l'avons vu, a son principe dans la raison ; mais, loin de la suivre toujours, elle en trouble souvent le jugement par la perturbation qu'elle produit dans le corps et dans les facultés sensibles.

4. — La colère cause-t-elle la taciturnité ?

La colère cause la taciturnité de deux manières. Est-elle accompagnée de la raison, elle empêche de parler à contre-temps. « La colère, dit saint Grégoire, porte au silence, « si la raison l'exige. » Arrive-t-elle à son suprême degré,

elle porte dans l'âme un tel trouble que la langue est dans l'impossibilité de parler ; de là un autre genre de taciturnité. Mais, ainsi comprimée, elle n'en bouillonne que plus violemment dans le cœur ; c'est là son paroxysme (1).

(1) O Seigneur mon Dieu, saint objet de mon amour, vous qui êtes la gloire et la joie de mon cœur, mon espérance et mon refuge, délivrez-moi des mauvaises passions et retranchez de mon cœur toutes ses affections déréglées, afin que, guéri et purifié intérieurement, je devienne propre à vous aimer, fort pour souffrir, ferme pour persévérer.

(Imitation de Jésus-Christ.)



DES HABITUDES.

13^{me} TABLEAU SYNOPTIQUE.

DES HABITUDES.

		Quest.		
DES HABITUDES. (V. tab. 10.)	En général.	Nature.....	49	
		Sujet.....	50	
		Production.	Formation.....	51
			Accroissement.....	52
			Affaiblissement.....	53
		Distinction.....	54	
	En particulier.....	{ Vertus (tab. 14).		
{ Vices (tab. 15).				

EXPLICATION.

Nous entrons dans l'examen des principes internes des actes humains, qui sont, outre les facultés de l'âme, dont nous avons suffisamment parlé dans la première partie, les habitudes, que nous allons faire connaître en général.

Nature ou définition de l'habitude ⁴⁹. — Sujet des habitudes ⁵⁰. — Comment elles se forment ⁵¹. — De leur accroissement ⁵². — De leur affaiblissement ⁵³. D'après quelle règle on peut les distinguer ⁵⁴,

Dans les deux traités suivants, nous parlerons des habitudes en particulier, c'est-à-dire des vertus et des vices.

QUESTION 49.

DE LA NATURE DES HABITUDES.

Définition de l'habitude. — Nécessité d'admettre des habitudes.

1. — L'habitude est-elle une qualité ?

L'habitude, mot dérivé du verbe *habere*, est une qualité par laquelle un être est bien ou mal disposé dans sa propre nature ou par rapport à quelqu'autre chose. Le Philosophe la définit : « une disposition habituelle, difficile à changer, d'après laquelle un homme est bon ou mauvais en lui-même, ou relativement à une autre chose. » La santé, par exemple, est une certaine habitude. Les habitudes désignent les qualités bonnes ou mauvaises des êtres. Tel est le sens dans lequel nous allons en parler.

La science, la vertu ; voilà des habitudes : imparfaites, si elles sont à leur commencement ; parfaites, si elles ont atteint leur perfection.

2. — L'habitude est-elle une qualité d'une espèce déterminée ?

Qui dit habitude, dit un mode accidentel de la nature humaine, mode qui se distingue de la simple disposition en ce qu'étant très-inhérent à son sujet, il ne change pas facilement. — S'il est conforme à la nature, l'habitude est bonne ; s'il lui est contraire, elle présente l'idée du mal. — Comme la nature est à considérer avant tout dans les êtres, les habitudes sont manifestement des qualités du premier ordre.

3. — L'habitude a-t-elle rapport à nos actes ?

L'habitude n'implique pas seulement un rapport avec notre nature, elle implique aussi un rapport avec nos actes. C'est sur ce fondement que saint Augustin la définit : « un principe par lequel on agit quand on veut. » Le Philosophe l'a indiqué en disant, dans sa définition, que *l'habitude est une disposition par laquelle un homme est bon ou mauvais en lui-même, c'est-à-dire par rapport à sa nature, ou relativement à une autre chose, que la nature a pour fin. Or, cette fin, c'est évidemment l'opération ; car notre nature a pour fin le souverain bien, auquel nous n'arrivons que par des opérations. Cette vérité est encore plus sensible à l'égard des habitudes acquises, qui résident dans les facultés de notre âme. Ces facultés étant un principe d'opération, les habitudes qui sont en elles pour les perfectionner ont nécessairement aussi rapport à nos actes.*

4. — Est-il nécessaire d'admettre des habitudes ?

Quand un sujet est susceptible d'une bonne ou d'une mauvaise disposition dans sa nature et dans ses actes, à

cause de plusieurs principes qui peuvent être combinés diversement, il a besoin que des habitudes lui donnent une disposition convenable ; ar rapport à sa nature et à sa fin. Telle est l'âme humaine. Capable d'opérer de diverses manières, elle doit avoir des habitudes qui la fixent dans le bien, elle et ses facultés. Les habitudes, pour cette raison, nous sont nécessaires.



QUESTION 50.

DU SUJET DES HABITUDES.

Y a-t-il des habitudes dans le corps humain, — dans l'essence et dans les facultés de l'âme, — dans les puissances sensibles, — dans l'intelligence, — dans la volonté, — et enfin dans les anges ?

1. — Y a-t-il des habitudes dans le corps humain ?

Comme disposition d'un sujet à l'opération, l'habitude ne réside pas principalement dans le corps humain. Les opérations du corps appartenant d'abord à l'âme, les habitudes qui y disposent sont principalement dans l'âme elle-même ; elles ne sont dans le corps que secondaire-

ment, en tant qu'elles donnent aux organes l'aptitude et l'inclination nécessaires pour exécuter promptement les ordres de l'âme. — Comme disposition relative à la nature, l'habitude peut exister dans le corps : ainsi, la santé, la beauté et les autres qualités pareilles sont appelées des dispositions habituelles, quoiqu'elles ne soient pas de véritables habitudes, leurs causes étant naturellement très-mobiles. Aussi Aristote a dit que la santé est *comme* une habitude, sans affirmer qu'elle en soit véritablement une. Il n'y a que les qualités de l'âme qui méritent absolument ce titre.

2. — L'âme est-elle le sujet des habitudes par son essence ou par ses facultés ?

Nous l'avons vu, les habitudes se rapportent à la nature ou à l'opération. Considérées par rapport à la nature, elles ne peuvent être dans l'essence même de l'âme. L'essence de l'âme n'est pas un sujet qui doit être disposé par rapport à la nature humaine ; sous ce point de vue, les habitudes sont plutôt dans le corps. Il n'y a qu'un cas où elles résident dans l'essence même de l'âme : c'est lorsqu'il s'agit de participer à une nature supérieure, conformément à ces paroles de saint Pierre (2 Ép. 1, 4) : « Afin que nous devenions participants de la nature « divine. » Rien n'empêche alors que l'âme n'ait dans son essence, comme on le verra, une qualité habituelle qui est la grâce.

Si nous envisageons les habitudes du côté de l'opération, elles sont assurément dans l'âme. Mais sont-elles immédiatement dans son essence même ? Non, elles sont dans l'âme par les facultés. — L'âme produit ses opérations par ses puissances, et non par son essence.

3. — Y a-t-il des habitudes dans les puissances sensibles?

Les puissances sensibles agissent par l'instinct de la nature ou sous les ordres de la raison. En tant qu'elles agissent par l'instinct de la nature, elles sont ordonnées à une seule chose comme la nature elle-même, et alors elles ne peuvent avoir aucune habitude, pas plus que les facultés naturelles. Selon qu'elles agissent par l'ordre de la raison, elles peuvent être bien ou mal disposées, et, partant, elles ont des habitudes. Que les puissances nutritives n'en aient point, cela se conçoit; elles ne sont pas assujetties par la nature à l'empire de la raison. Les facultés sensibles en contractent, parce que, devant obéir à la raison, elles sont susceptibles d'être dirigées en sens divers.

4. — Y a-t-il des habitudes dans l'intelligence?

Il y a dans l'intelligence certaines habitudes, comme la science, la sagesse, la connaissance des principes; en un mot, celles que l'on a coutume d'appeler *habitudes intellectuelles*. N'est-ce pas, en effet, notre entendement, ou, comme aurait parlé le Philosophe, notre *intellect possible* qui renferme l'habitude de la science, par laquelle nous pouvons comprendre et réfléchir alors même que nous ne comprenons ni ne réfléchissons? Que les habitudes intellectuelles existent secondairement dans les facultés sensibles, telles que l'imagination et les autres de même genre, dont l'intelligence ne laisse pas que de s'aider pour comprendre, nous y consentons; mais nous maintenons qu'elles existent principalement dans l'entendement lui-même. En effet, elles appartiennent à la faculté qui agit. Or, connaître et réfléchir sont les actes propres de

l'entendement; donc l'habitude par laquelle on réfléchit et on comprend réside proprement dans l'entendement.

5. — Y a-t-il des habitudes dans la volonté ?

Il ne faut pas perdre de vue que toute faculté capable de prendre des déterminations bonnes ou mauvaises a besoin qu'une habitude la dirige convenablement. La volonté, comme puissance raisonnable, étant évidemment de ce genre, il lui faut une habitude qui la dirige dans son exercice. Elle s'incline par nature vers le bien que lui prescrit la raison, cela est vrai; mais, comme ce bien se diversifie, se divise à l'infini, et qu'au milieu de cette diversité, la fin de l'homme exige qu'elle se porte vers certains objets qu'elle ne recherche pas par nature, il est nécessaire que des qualités viennent lui conférer une inclination sûre et prompte. Ce sont précisément ces qualités qu'on appelle habitudes (1).

6. — Les anges ont-ils des habitudes ?

Il y a des auteurs qui ont supposé que les anges n'ont aucune espèce d'habitude; c'est une erreur. Ils n'en ont pas, à la vérité, pour constituer leur être naturel, qui est immatériel; mais, comme ils n'existent pas par eux-mêmes et qu'ils ont besoin d'une participation extérieure à la sagesse et à la bonté divines, il faut à leur intellect et à leur volonté des qualités ou habitudes qui les disposent à s'élever à Dieu, et que, pour cette raison, saint Denis a nommées *habitudes déiformes*.

(1) « La liberté est un grand bien; mais nous en pouvons bien ou mal user. Le bon usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle *vertu*; et le mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle *vice*. »
(Bossuet.)

QUESTION 51.

DE LA CAUSE ET DE LA FORMATION DES HABITUDES.

Y a-t-il des habitudes naturelles ? — Y en a-t-il qui soient acquises ?— Y en a-t-il de surnaturelles ?

1. — Y a-t-il des habitudes qui soient le produit de la nature ?

En premier lieu, si l'on considère les habitudes comme des dispositions de l'homme par rapport à sa propre nature, il y en a qui forment comme une loi de la nature humaine et qui se trouvent, à ce titre, dans tous les hommes sans exception : ainsi il est naturel à tous de rire et de marcher verticalement. Mais ces dispositions naturelles, susceptibles d'une certaine latitude, se trouvent en nous à différents degrés, et proviennent parfois en partie de la nature, en partie d'un principe extérieur. La santé parfaite, par exemple, peut venir de la nature seule, ou d'un principe extérieur qui a secondé la nature.

En second lieu, comme disposition aux actes, aucune habitude ne vient entièrement de la nature. Toutes, si naturelles qu'elles soient, viennent, partie de la nature, partie d'un principe extérieur. C'est de la sorte que la

connaissance des premiers principes est une habitude naturelle. Quand notre âme a conçu l'idée de la partie et l'idée du tout, elle juge immédiatement que le tout est plus grand que la partie. Mais où a-t-elle puisé l'idée du tout et de la partie, sinon dans les espèces intelligibles qu'elle tire des images sensibles ? C'est ce qui faisait dire à Aristote que la connaissance des principes nous vient des sens. — Par rapport à la nature de l'individu, il y a aussi des habitudes dont le principe est naturel. Certains hommes sont plus aptes que d'autres à acquérir des connaissances ; et cette aptitude, ils la doivent souvent à leurs facultés sensibles, dont l'intelligence se sert dans ses opérations. Il y a même, du côté du corps, des habitudes appétitives dont l'origine est naturelle. Tel homme est disposé par sa complexion à la chasteté, à la douceur et à d'autres vertus semblables.

2. — Y a-t-il des habitudes produites par les actes ?

Le Philosophe a dit : « Les habitudes vertueuses et les habitudes vicieuses proviennent de nos actes. »

Les hommes ont le principe actif et le principe passif de leurs actes. — La volonté est mue par l'intelligence, les facultés sensibles par la volonté, et les facultés intellectuelles par les vérités évidentes. — Tout ce qui est passif et mù par un agent, contractant la disposition même de l'agent, les actes qui se renouvellent et se multiplient, engendrent, dans la faculté passive et mue, une qualité bonne ou mauvaise, que l'on nomme habitude. En vertu de cette loi, les habitudes des vertus morales sont produites dans les facultés appétitives mues par la raison, et les habitudes des sciences, dans l'intelligence mue par les propositions premières.

3. — Y a-t-il des habitudes produites par un seul acte ?

Pour la formation d'une habitude, la faculté active doit totalement subjuguier la faculté passive. Or, de même que le feu n'enflamme pas le bois dès la première atteinte, mais écarte peu à peu les dispositions contraires avant de lui imprimer sa ressemblance, la raison, qui est le premier principe actif dans l'homme, ne triomphe pas par un seul effort de la puissance appétitive, qui a des tendances très-variées. Elle juge facilement par un seul acte que, dans telles circonstances et sous tels rapports, un bien doit être recherché ; mais l'appétit, pour avoir cédé une fois, n'est pas vaincu au point de se porter constamment vers le même objet par un mouvement naturel qui mérite le nom d'habitude : un tel mouvement appartient aux vertus (1).

Pour ce qui est des sciences, une seule proposition évidente peut forcer l'assentiment de l'intelligence et y déterminer une habitude intellectuelle. Cela n'a pas lieu, toutefois, dans les habitudes que produisent les choses d'opinion, ni dans celles qui appartiennent aux puissances inférieures, telles que l'imagination et la mémoire : celles-là ne se forment qu'à l'aide d'exercices réitérés.

(1) « N'espérez donc jamais obtenir les vertus solides, si, par des actes fréquents de ces mêmes vertus, vous ne détruisez les vices qui leur sont directement opposés. Je dis par des actes fréquents ; car, comme il faut plusieurs péchés pour former une habitude vicieuse, il faut aussi plusieurs actes des vertus pour produire une habitude sainte qui soit parfaite et incompatible avec le vice. Il faut même un plus grand nombre d'actes de vertu pour faire une habitude sainte qu'il ne faut de péchés pour en faire une vicieuse, parce que la corruption de la nature fortifie toujours celle-ci et affaiblit l'autre. »

Le P.-J. Brignon. (*Combat spirituel.*)

4. — Y a-t-il des habitudes infuses par Dieu ?

Toutes les habitudes ne sont pas le produit de nos actes ; il y en a que Dieu nous donne par infusion, comme le marquent ces paroles de l'Écclésiastique (xv, 5) : « Le Seigneur l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence. »

L'existence de ces sortes d'habitudes se démontre et s'explique par une double raison. Premièrement, la béatitude dernière surpasse les forces de la nature humaine. Les habitudes devant être proportionnées à l'objet auquel elles disposent, celles qui nous préparent à notre fin suprême dépassent de toute nécessité nos facultés naturelles ; voilà pourquoi elles proviennent d'une infusion divine, ainsi que les vertus surnaturelles ou gratuites.—Secondement, Dieu peut produire les effets des causes secondes sans l'intervention de ces causes. Pour faire éclater sa puissance, il infuse dans les hommes des habitudes qui auraient pu être l'effet d'une cause naturelle, comme il rend parfois la santé aux malades sans recourir aux causes naturelles. Ainsi il donna aux Apôtres la science des Écritures et des langues, que l'on acquiert par l'étude et par l'usage (1).

(1) Ceci est une introduction à la question des vertus théologiques qui reparaitra dans la suite.



QUESTION 52.

DE L'AUGMENTATION DES HABITUDES.

Si les habitudes augmentent. — Si elles augmentent par addition. — Si elles augmentent par un seul acte.

1. — Les habitudes peuvent-elles augmenter ?

La foi est une habitude. Or, les Apôtres disaient : « Seigneur, augmentez notre foi. » (Luc xvii, 5.) Donc les habitudes sont susceptibles d'augmentation.

Les habitudes peuvent être considérées à deux points de vue : en elles-mêmes et dans l'homme. Sous ces deux aspects, elles admettent le plus et le moins sans changer d'espèce. La santé, par exemple, est toujours la santé, quoiqu'elle varie en bien ou en mal entre certaines limites. Il en est des habitudes comme du mouvement qui reste toujours de la même espèce à cause du terme qui le détermine, bien qu'il soit plus ou moins rapide, plus ou moins intense. De savoir comment les vertus s'augmentent, c'est ce que nous verrons plus loin.

Les habitudes ne consistent pas dans un point indivisible qui implique toujours la mesure la plus parfaite ; elles sont, comme la santé, plus grandes ou plus faibles, pourvu qu'elles aient leur condition fondamentale.

2. — Les habitudes augmentent-elles par addition ?

Les habitudes s'augmentent par la participation plus ou moins parfaite à une même qualité, et non par l'addition

d'une qualité à une autre. C'est ainsi que le feu rend un objet plus chaud, non en produisant une chaleur d'une nouvelle espèce, mais en lui communiquant plus parfaitement la sienne. La science est la seule habitude qui s'augmente par une certaine addition ; par exemple, quand on étudie un grand nombre de théorèmes géométriques. Mais elle s'augmente aussi par la participation plus parfaite à une qualité déjà existante, en ce sens que l'on acquiert, en avançant, plus de promptitude et de facilité à saisir les démonstrations scientifiques.

3. — Tous les actes augmentent-ils les habitudes ?

Un acte est-il proportionné, par son énergie, à l'intensité d'une habitude, il l'augmente ou du moins la dispose à l'augmentation. Nous disons *la dispose à l'augmentation*, parce qu'on doit parler de l'augmentation des habitudes comme de l'accroissement des êtres animés. Toutes les fois qu'un animal prend de la nourriture, il ne donne pas l'accroissement à son corps ; mais il prépare cet accroissement. Ce qui le donne, c'est l'alimentation continuée. Les actes font croître l'habitude en se répétant, comme la goutte d'eau creuse la pierre par sa multiplication. Mais, lorsque leur énergie ne correspond pas à l'intensité des habitudes, ils les disposent à la diminution, loin de les augmenter. Tels sont les actes que l'on fait avec négligence.



QUESTION 53.

DE LA DESTRUCTION ET DE LA DIMINUTION DES
HABITUDES.

Que les habitudes peuvent être détruites ou diminuées par la cessation des actes.

1. — Les habitudes peuvent-elles être détruites ?

Toute habitude qui n'a pas de contraire, et qui existe dans un sujet impérissable, ne saurait être détruite ni directement, ni indirectement ; telle est, dans notre intelligence, celle des premiers principes. Mais toute habitude qui a un contraire ou qui existe dans un sujet périssable peut être détruite directement par son contraire, et indirectement par la destruction de son sujet. La science, par exemple, est sujette à périr ; elle a un contraire dans les faux raisonnements et dans l'oubli. Les vertus intellectuelles ont aussi un contraire dans les jugements de la raison, sujette à l'erreur. Les vertus morales subissent pareillement la destruction, dès que, soit par ignorance, soit par passion, soit par détermination délibérée, la raison, qui les imprime dans nos facultés appétitives, venant à changer ses ordres, donne à notre appétit une direction opposée. Il en faut dire autant des vices en sens inverse.

2. — Les habitudes peuvent-elles être diminuées?

Si les causes qui produisent les habitudes servent à les fortifier, les causes qui les détruisent sont aussi celles qui les diminuent : la diminution est l'acheminement à leur destruction, comme leur production ouvre la voie à leur augmentation.

3. — Les habitudes sont-elles détruites ou diminuées par la cessation des actes ?

Nous disions plus haut que les habitudes se détruisent ou s'affaiblissent par l'action d'un agent contraire. Le temps fait surgir contre elles des ennemis nombreux dont elles doivent arrêter l'invasion. Elles périssent bientôt sous leurs efforts, si elles ne se soutiennent elles-mêmes par des actes réitérés. L'homme vertueux cesse-t-il de régler ses penchants et ses actions conformément à la raison, il se voit bientôt assailli par une foule de passions qui s'enfantent dans son appétit sensitif sous l'influence des objets extérieurs, et sa vertu périt ou s'affaiblit faute d'exercice. La science subit la même loi. Le savant néglige-t-il de cultiver ses connaissances et de contempler la lumière divine qui fait juger sainement des images et des idées fournies par l'imagination, la rectitude de son jugement est bientôt en défaut, et il finit par embrasser l'erreur.

Le Philosophe observe très-bien que ce qui anéantit la science, ce n'est pas seulement l'erreur, c'est aussi l'oubli. Il pose la même loi à l'égard des vertus : « Le défaut
« de relations, dit-il, a détruit maintes amitiés. »



QUESTION 54.

DE LA DISTINCTION DES HABITUDES.

Plusieurs habitudes peuvent exister dans une même puissance. — Moyen de les distinguer. — Chaque habitude est une qualité simple.

1. — Plusieurs habitudes peuvent-elles exister dans une même puissance ?

« L'entendement, dit Aristote, est une seule puissance qui renferme les habitudes des diverses sciences. »

Pour celles qui disposent l'homme à l'égard de sa nature, il est évident que plusieurs peuvent exister dans un seul et même sujet. Il y a, en effet, dans un même sujet certaines parties qui, prises à part, ont des dispositions que l'on appelle habitudes. Considère-t-on, par exemple, les humeurs du corps humain ? Leurs qualités constituent l'habitude de la santé. Fixe-t-on ses regards sur les os, les nerfs, la chair ? Leur disposition relativement à la nature donne la maigreur ou l'embonpoint. Envisage-t-on les membres, les pieds, les mains et les autres choses pareilles ? Leur heureuse harmonie est la beauté. C'est de la sorte que plusieurs habitudes, comme disposition à l'égard de la nature, peuvent se trouver dans la même puissance. Pour les habitudes relatives aux opérations, évidemment encore plusieurs peuvent résider dans une

même puissance passive, que plusieurs objets mettent en exercice et qui, par là même, devient le sujet d'actions et de perfections d'espèces différentes. La diversité spécifique des habitudes y est une suite naturelle de celle des actes.

2. — Les habitudes se distinguent-elles d'après les objets ?

Il est clair que si, comme nous l'avons vu, les objets établissent une différence d'espèce dans les actes humains, ils en produisent pareillement une dans les habitudes.

Trois choses peuvent servir à distinguer les habitudes : d'abord, les principes actifs qui les produisent ; ensuite, la nature (1) à laquelle elles se rapportent ; enfin, les objets de différente espèce qu'elles ont pour fin (2).

3. — Les habitudes se distinguent-elles d'après le bien et le mal ?

Du côté de la nature à laquelle elles disposent, les habitudes se distinguent d'abord par leur harmonie ou leur désaccord avec la nature propre des êtres. Celles qui disposent un agent à des actes convenables à sa nature sont bonnes, et celles, au contraire, qui le disposent à des actes opposés à sa nature sont mauvaises. C'est ainsi que les habitudes vertueuses se distinguent des habitudes vicieuses : conformes à la raison, elles conviennent à la nature humaine, à laquelle les vicieuses sont opposées. A ce point de vue, les habitudes se distinguent d'a-

(1) Soit la nature divine, soit la nature humaine.

(2) Ces aperçus trouveront leur application dans la distinction particulière des vertus et des vices.

près le bien et le mal. — Elles se distinguent, en second lieu, d'après cette autre règle, que les unes disposent à des actes convenables à la nature inférieure, les autres à des actes propres à la nature supérieure; et de là vient la distinction des vertus humaines, qui appartiennent à la nature inférieure, et des vertus divines ou héroïques, qui sont celles d'une nature supérieure.

4. — Une habitude est-elle composée de plusieurs autres ?

Les habitudes sont des formes simples qui ne se composent pas de plusieurs autres. De même que les puissances perfectionnées par elles s'étendent à plusieurs objets renfermés dans un seul qui les embrasse sous une raison générale, elles s'étendent aussi à plusieurs objets qu'elles comprennent, soit dans une raison générale, soit sous une même nature, soit par un principe unique. A considérer leurs objets, nous y trouverons une certaine multiplicité; mais, cette multiplicité étant renfermée sous un objet unique qui est la fin principale de chacune d'elles, nous devons admettre que, tout en s'étendant à plusieurs objets, elles forment des qualités simples.

La formation successive d'une habitude ne prouve pas que plusieurs parties naissent les unes après les autres; elle montre seulement que le sujet n'a pas, dès le principe, cette disposition ferme et constante qui change difficilement. Imparfaite tout d'abord, l'habitude se fortifie peu à peu, comme toutes les qualités. Celui qui est parvenu, par voie de démonstration, à certaines conclusions d'une science, possède l'habitude de cette science. Vient-il à résoudre d'autres problèmes, il ne produit pas en lui une nouvelle habitude; il rend seulement la sienne plus parfaite.



DES VERTUS.

DES VERTUS.

				Quest.	
		Nature.....		55	
		Sujet.....		56	
	Les vertus elles-mêmes.	Division.	Vertus intellectuelles.....	57	
				Ce qui distingue les vertus morales des vertus intellectuelles.....	58
				Vertus morales. Ce qui dis- tinue les vertus morales entre elles. } Leurs rapports } avec les pas- } sions.	59
				} Leur distinc- } tion.....	60
				Ce qui distingue les vertus cardi- nales.....	61
		Vertus théologiques.....		62	
		Cause.....		63	
	Propriétés.	Milieu.....		64	
			Connexion.....	65	
			Égalité.....	66	
			Durée.....	67	
	Ce qui accompagne les vertus.	Dons.....		68	
			Béatitudes.....	69	
			Fruits.....	70	

EXPLICATION.

Après avoir examiné les habitudes en général, il nous faut les considérer en particulier ; et comme elles se distinguent par leur bonté et par leur malice, nous devons parler d'abord des bonnes habitudes, c'est-à-dire des vertus et de ce qui les accompagne.

Qu'est-ce que la vertu ⁵⁵ ? — Quel en est le sujet ⁵⁶ ?

Les vertus se divisent en vertus intellectuelles ⁵⁷, en vertus morales et en vertus théologiques. — En quoi les vertus morales se distinguent des vertus intellectuelles ⁵⁸. — En quoi elles diffèrent des passions ⁵⁹. — Comment elles se distinguent entre elles ⁶⁰. — Qu'appelle-t-on vertus cardinales ⁶¹ ? — Qu'est-ce que les vertus théologiques ⁶² ?

Quelle est la cause des vertus ⁶³ ?

Quant aux propriétés des vertus, on traite de leur milieu ⁶⁴, — de leur connexion ⁶⁵, — de leur égalité ⁶⁶, — de leur durée ⁶⁷.

Ce qui accompagne les vertus, ce sont les dons ⁶⁸, — les béatitudes ⁶⁹, — et les fruits de l'Esprit-Saint ⁷⁰.

QUESTION 55.

DE LA NATURE DES VERTUS.

On définit la vertu.

1. — La vertu humaine est-elle une habitude ?

Aristote pose en principe que la science et la vertu sont des habitudes.

Le mot *vertu*, en effet, désigne la perfection des puissances de notre âme. Or, ces puissances reçoivent la perfection qui leur convient de la détermination à leurs actes propres. Les puissances naturelles la tiennent de leur nature même, et c'est pour cette raison qu'on les appelle quelquefois *vertus*. Mais les puissances raisonnables de l'homme se rapportent indifféremment à plusieurs choses; et, comme nous l'avons vu, c'est aux habitudes qu'il appartient de les déterminer à leurs actes. En ce sens, la vertu humaine est une habitude.

« La vertu a pour acte, dit saint Augustin, le bon usage du libre arbitre. »
Son objet est de diriger l'amour dans nos cœurs.

2. — La vertu humaine est-elle une habitude opérative?

« La vertu d'un être, disait le Philosophe, est ce qui
« rend son opération bonne. »

Destinée à diriger les facultés propres à notre âme et non pas précisément les forces naturelles, la vertu est essentiellement un principe d'opération qui, en coordonnant nos facultés elles-mêmes, soit entre elles, soit avec les objets extérieurs, donne à leurs actes l'ordre et la disposition convenables.

Si la vertu est quelquefois comparée à la santé et à la beauté, ce n'est pas qu'elle ne soit point un principe d'opération ; c'est que, coordonnant les puissances de l'âme, tant entre elles qu'avec les objets extérieurs, elle donne à l'âme elle-même des dispositions convenables. Ne soyons pas surpris qu'elle soit une habitude opérative. La substance de Dieu étant son action même, notre plus grande ressemblance avec la divinité doit s'établir par une certaine opération. N'avons-nous pas dit précédemment que la félicité suprême de l'homme, la béatitude, consiste dans une opération ?

3. — La vertu humaine est-elle une bonne habitude?

Le Philosophe dit : « C'est la vertu qui rend l'homme
« bon, lui et ses actions. » — « Personne ne doit ignorer,
« ajoute saint Augustin, que la vertu ne donne à notre
« âme sa plus haute excellence. »

Puisque la vertu implique la perfection des facultés de l'âme, elle est évidemment une bonne habitude. Qu'est-ce que la perfection d'une puissance, sinon sa bonté ? Le mal renferme toujours quelque défaut ou quelque privation. « Tout mal, selon la remarque de saint Denis, est une
« infirmité. » La vertu d'un être, en quelque genre que ce soit, se rapporte nécessairement au bien. Par conséquent,

la vertu humaine est une bonne habitude qui opère le bien.

4. — A-t-on bien défini la vertu ?

Saint Augustin a dit : « La vertu est une bonne qualité de nos âmes, par laquelle nous vivons dans la droiture, dont personne ne peut abuser, et que Dieu produit parfois en nous, sans nous. » Remplaçons le mot *qualité* par le mot *habitude*, et cette définition sera parfaite. — *La vertu est une habitude* : genre prochain ; *une bonne habitude* : différence spécifique ; *de nos âmes* : sujet ; *par laquelle nous vivons dans la droiture* : ce qui la distingue plus spécialement du vice ; *dont personne ne peut abuser* : à la différence des autres habitudes qui, comme l'opinion, portent tantôt au bien, tantôt au mal ; *que Dieu produit quelquefois en nous, sans nous* : expressions qui désignent que la vertu est parfois infuse. Ce dernier membre de la définition supprimé, le reste est commun aux vertus infuses et aux vertus acquises (1).

(1) Les vertus infuses sont les vertus surnaturelles que la grâce seule produit en nous. Les vertus acquises sont celles qui proviennent de la raison humaine.



QUESTION 56.

DU SUJET DES VERTUS.

**Le sujet des vertus est l'âme par le moyen des facultés. —
 Quelles sont les facultés qui sont capables de vertu ? —
 Que la vertu réside principalement dans la volonté.**

1. — La vertu humaine est-elle dans la puissance de l'âme comme dans un sujet ?

Trois raisons nous démontrent que la vertu humaine réside dans les facultés de notre âme, et non dans son essence même. — D'abord, la vertu est la perfection des facultés : la perfection est évidemment dans la puissance perfectionnée. — Ensuite, la vertu est une habitude qui porte à l'action : toute action appartient à l'âme par une puissance. — Enfin, la vertu dispose au plus grand bien : le plus grand bien se trouve dans notre fin, à laquelle nous arrivons par les opérations de nos facultés.

Comme la couleur s'attache aux corps par les surfaces, ainsi la vertu humaine tient à l'essence de l'âme par les facultés.

2. — La même vertu peut-elle exister dans plusieurs facultés ?

La différence des facultés entraînant la différence des habitudes, la même vertu ne peut exister également dans

plusieurs facultés ; mais elle peut y exister inégalement, de telle sorte qu'elle soit principalement dans l'une, et secondairement dans les autres, par manière de communication ou de disposition ; car les facultés sont mues l'une par l'autre.

Les vertus morales, qui existent essentiellement dans la volonté, supposent dans l'entendement une certaine science, puisque la volonté doit agir selon la droite raison. De même la prudence, qui existe principalement dans la raison, existe aussi dans la volonté, dont elle requiert la droiture.

3. — L'entendement peut-il être le sujet de quelque vertu ?

Nous l'avons dit, la vertu est une habitude ; or, les habitudes se rapportent de deux manières à nos actes. Quelques-unes nous donnent seulement la faculté de bien agir. La connaissance de la grammaire, par exemple, nous assure le moyen de parler correctement, quoiqu'elle ne nous empêche pas pour cela de faire des barbarismes et des solécismes. D'autres, non-seulement nous procurent la faculté de bien agir, mais nous font bien agir en réalité. La justice donne plus que la faculté d'observer ses préceptes, elle porte à les garder réellement. Le mot vertu désignant ce qui rend bon l'homme et ses actes, les habitudes de cette dernière espèce ont seules droit au titre de *vertus*. Les premières, qui rendent une action bonne uniquement sous le rapport de la facilité d'exécution, c'est-à-dire d'une façon restreinte, ne méritent pas rigoureusement un tel nom. Un homme est-il vertueux parce qu'il est savant ou artiste ? Non ; mais, cependant, il a une bonté relative qui peut le faire appeler un bon grammairien ou un bon artiste. Sur ce fondement, on

divise le plus souvent les sciences et les arts par opposition aux vertus, bien que, quelquefois aussi, on ne leur en refuse pas le nom, et alors le sujet de ces sortes de vertus est tantôt l'entendement spéculatif, tantôt l'entendement pratique : c'est dans ce sens qu'Aristote attribue à l'entendement la science, la sagesse, l'intelligence des principes et les arts eux-mêmes. Mais les vertus proprement dites ont toujours pour sujet la volonté ou une puissance mue par la volonté. S'il est vrai, en effet, qu'elle seule a le pouvoir de mettre en exercice toutes les facultés plus ou moins raisonnables de notre âme, toutes nos bonnes actions proviennent de sa bonté même, et, dès-lors, les vertus qui font bien agir en réalité existent en elle ou dans une faculté mue par elle. Cela étant, l'entendement, en tant qu'il est inû par la volonté, peut devenir le sujet de la vertu prise dans le sens absolu. C'est de la sorte qu'il forme celui de la foi. N'est-ce pas la volonté qui le détermine à donner son assentiment aux vérités divines ? Chacun ne croit qu'autant qu'il le veut. L'entendement pratique est de même le sujet de la prudence, laquelle suppose la bonne disposition de la volonté à l'égard des fins qu'il convient de se proposer.

4. — L'irascible et le concupiscible sont-ils le sujet de quelque vertu ?

La puissance concupiscible et la puissance irascible peuvent être envisagées, ou simplement comme parties de l'appétit sensitif, ou dans leurs rapports avec la raison, à laquelle elles participent et dont elles doivent suivre les ordres. — En elles-mêmes, comme parties de l'appétit sensitif, elles ne sauraient être le sujet d'aucune vertu ; mais, comme participant à la raison, elles peuvent servir

de sujet à la vertu humaine. Ainsi comprises, elles sont le principe d'un acte humain. Ce qui prouve qu'il y a des vertus dans ces deux puissances, c'est que, quand un acte procède d'une puissance mue par une autre, il n'obtient sa perfection que dans le cas où ces deux puissances sont bien disposées pour le produire. Voulez-vous qu'un artisan vous fasse un ouvrage parfait, donnez-lui de bons instruments.

Sans doute le corps n'est pas par lui-même le sujet de la vertu ; mais il en devient un instrument, lorsque la raison s'en sert pour les œuvres de justice. Les facultés de l'appétit sensitif deviennent ainsi, par leur conformité à la raison, le sujet des vertus morales.

La puissance irascible et la puissance concupiscible, qui portent en elles-mêmes le foyer de la concupiscence, ne se soumettent pas à la raison sans résistance ; elles ont besoin de certaines vertus pour lui obéir fidèlement.

5. — Les facultés perceptives sensibles sont-elles le sujet de quelque vertu ?

Les facultés sensibles de la perception interne, comme l'imagination et la mémoire, sont le sujet de certaines habitudes ; mais elles ne sont pas le sujet de la vertu elle-même. Qu'elles soient le sujet de certaines habitudes, cela est évident ; car, à force de se rappeler une chose à la suite d'une autre, il se forme une habitude qui est comme une seconde nature en nous. Qu'elles ne soient pas le sujet de la vertu elle-même, cela n'est pas moins certain. La vertu, comme habitude parfaite qui ne saurait faire que le bien, existe dans les puissances où se trouve le dernier complément d'une bonne œuvre. Celles dont nous parlons ne font que servir d'auxiliaires à l'entendement par lequel on connaît le vrai ; là seulement se con-

somme la connaissance. La vertu existe dans l'entendement lui-même.

On demandera peut-être comment l'appétit sensitif est le sujet de la vertu, tandis que les facultés sensitives perceptives ne le sont pas? — La raison de cette différence, c'est que l'appétit sensitif est mû par la volonté qui consume en lui son œuvre; au lieu que les facultés sensitives de la perception intérieure sont plutôt motrices que mobiles à l'égard de l'entendement, auquel elles se rapportent comme les couleurs à la vue. L'œuvre de la connaissance se termine alors dans l'entendement, et voilà pourquoi l'entendement lui-même, la raison, est le sujet de la vertu.

6. — La volonté peut-elle être le sujet de quelque vertu?

Le moteur doit être susceptible de plus grandes perfections que le mobile dont il dispose; la volonté est nécessairement plus capable de vertus que l'irascible et le concupiscible.

Toutes les fois que nos facultés ne peuvent accomplir d'elles-même une bonne action, elles ont besoin d'être perfectionnées par une vertu. A l'égard du bien proposé à la volonté par la raison et proportionné à sa nature, la volonté elle-même suffit; mais, pour celui qui en dépasse les forces naturelles, par exemple, pour le bien divin, supérieur à toute la nature humaine, ou le bien du prochain que les individus ne recherchent pas naturellement, il est nécessaire que des vertus viennent lui prêter leur secours. C'est pourquoi, les vertus qui dirigent nos affections vers Dieu et vers le prochain, la charité, la justice et les autres, sont dans la volonté comme dans leur sujet.

Les vertus de la volonté, ce sont les vertus morales.



QUESTION 57.

DES VERTUS INTELLECTUELLES.

En quel sens les qualités de l'intelligence sont des vertus.—

Trois vertus intellectuelles : la sagesse, la science et l'intelligence des principes. — Si l'art, la prudence, sont des vertus intellectuelles. — Vertus annexés à la prudence.

1. — Les habitudes intellectuelles spéculatives sont-elles des vertus ?

Les habitudes intellectuelles spéculatives ou qualités de l'intelligence ne perfectionnent pas la volonté. Si elles peuvent être appelées vertus, c'est dans le sens qu'elles donnent la faculté de bien agir ou de contempler la vérité, et non dans le sens propre du mot ; car elles ne déterminent pas le bon usage des talents qu'elles confèrent.

La volonté, voilà uniquement ce qui détermine le bon usage des qualités intellectuelles et, par suite, de la science. Ce qui rend méritoires les actes de ces habitudes, ce sont les vertus de charité ou de justice qui perfectionnent la volonté. Saint Grégoire parlait dans ce sens quand il disait que « la vie contemplative a plus de mérite que la vie active. »

2. — Y a-t-il trois habitudes intellectuelles spéculatives ?

Il y a trois vertus ou habitudes intellectuelles spéculatives : premièrement, la *sagesse*, qui considère les causes les plus élevées que nous connaissons les dernières, bien qu'elles soient en elles-mêmes les plus intelligibles ; sc-

condement, la *science*, relative aux recherches de la raison humaine et aux déductions que fait le raisonnement dans les branches diverses des connaissances humaines ; troisièmement, l'*intelligence*, par laquelle nous percevons immédiatement et directement les premiers principes.

La *sagesse*, à laquelle il appartient de juger toutes choses, par cela qu'elle remonte aux causes premières sans lesquelles on ne saurait porter un jugement absolument parfait, est une vertu supérieure à la *science*, dont elle prouve les conclusions par les principes, en jugeant les principes eux-mêmes.

3. — L'art est-il une vertu ?

L'art, comme habitude intellectuelle, n'est pas une vertu proprement dite ; mais il en est une, s'il s'agit de la vertu improprement dite qui donne la faculté d'exécuter des œuvres dont la bonté dépend de leurs qualités intrinsèques et non des dispositions morales de leur auteur. Dans un artiste, considéré comme tel, on loue le talent indépendamment de la droiture de la volonté. Il n'importe pas que le géomètre soit juste ou injuste, triste ou gai, pourvu que ses démonstrations portent le caractère de l'évidence. L'art est une vertu en tant qu'il donne la faculté de produire des œuvres bonnes. Mais les vertus qui perfectionnent la volonté ayant seules le privilège de présider au bon usage que l'homme fait de ses talents, l'art est une vertu imparfaite, qui ne s'élève pas à la hauteur d'une œuvre moralement bonne.

On appelle *arts libéraux* ceux qui s'adressent à l'esprit ; *arts serviles*, *arts mécaniques*, ou simplement *métiers*, ceux qu'exerce le corps.

4. — La prudence est-elle une vertu distincte de l'art ?

A la différence de l'art, où l'on ne considère que la bonté des œuvres extérieures sans avoir égard aux dispositions

morales des artistes, la prudence suppose la droiture de la volonté et en même temps la vertu morale qui la donne; elle se distingue conséquemment des talents artistiques.

5. — La prudence est-elle nécessaire à l'homme ?

L'Écriture met la prudence au nombre des vertus nécessaires à l'homme, en disant, au sujet de la Sagesse : « Elle enseigne la tempérance, la prudence, la justice, la force, qui sont les vertus les plus utiles à l'homme dans cette vie. » (Sag. VIII, 7.)

La prudence, qui dirige l'homme vers sa fin et lui indique les moyens d'y arriver, est, en effet, une vertu indispensable à l'homme pour bien vivre. En toutes choses, le choix des moyens demande le bon usage de la raison. La prudence, étant précisément ce qui perfectionne la raison dans le choix des moyens convenables pour parvenir à notre fin, est pour nous une vertu d'absolue nécessité.

6. — La prudence s'adjoint-elle des vertus ?

La prudence, dont la principale fonction est le commandement, s'adjoint, comme vertus secondaires, le *bon conseil*, la *science du droit* et le *jugement*. — Le bon conseil consiste dans une certaine délibération. — La science du droit regarde les lois positives et communes. — Le jugement prend pour base la loi naturelle et supplée au défaut des lois positives.

La mémoire, l'intelligence, la prévoyance, la précaution, la docilité et les autres qualités semblables ne sont pas des vertus différentes de la prudence; elles en sont les parties intégrales. Il y a aussi dans cette vertu des parties subjectives. Nous reviendrons sur ce sujet. (2. 2, Q. 51.)

QUESTION 58.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES ET DES VERTUS INTELLECTUELLES.

—————

**Règle pour les distinguer. — Suffisance de cette division. —
Relation naturelle des unes avec les autres.**

1. — Toutes les vertus sont-elles des vertus morales ?

L'expression latine *mos*, d'où les vertus morales tirent leur nom, signifie tout à la fois coutume et inclination. Ces deux acceptions se rapprochent beaucoup : la coutume fait naître des inclinations presque naturelles. Il est clair que l'inclination à un acte revient de droit à la force appétitive, à la volonté, qui meut toutes les puissances à l'action. Voilà pourquoi il n'y a de vertus morales que celles qui résident dans les puissances appétitives, où se trouvent uniquement les inclinations naturelles à faire quelque chose. Les vertus intellectuelles, dont nous avons parlé, ne sont pas des vertus morales. « Quand il s'agit « des mœurs, observe très-bien le Philosophe, nous di-
« sons que tel homme est doux ou tempérant, et non
« pas qu'il est intelligent. »

2. — Les vertus morales sont-elles distinctes des vertus intellectuelles ?

Il est hors de doute que le premier principe de toutes les œuvres humaines est la raison, à laquelle tout ce qui

opère en nous obéit de près ou de loin. Socrate en concluait à tort qu'elle suffit à l'homme pour bien agir, et que toutes les vertus sont intellectuelles. La partie appetitive de notre être ne lui obéit pas sans contradiction. « La raison, dit saint Augustin, marche en avant; mais la volonté ne suit pas toujours. » C'est au point que les affections et les habitudes de la force appetitive vont parfois jusqu'à empêcher l'exercice des facultés intellectuelles. Pour que l'homme agisse bien, il faut non-seulement que sa raison soit disposée par les vertus intellectuelles, mais que ses puissances appetitives soient perfectionnées par les vertus morales, qui, conséquemment, se distinguent des vertus intellectuelles comme l'appétit diffère de la raison. Les habitudes morales deviennent des vertus humaines par leur conformité à la raison, de même que l'appétit est le principe des actes humains par ses relations avec la raison elle-même.

3. — La distinction de la vertu intellectuelle et de la vertu morale divise-t-elle suffisamment la vertu ?

Les actes volontaires ou humains n'ont que deux principes en nous : la raison et la volonté. La vertu doit nécessairement perfectionner l'une ou l'autre de ces facultés. Perfectionne-t-elle la raison, elle est une vertu intellectuelle. Perfectionne-t-elle la volonté, elle est une vertu morale. Donc toute vertu est intellectuelle ou morale; donc cette distinction divise suffisamment la vertu.

La prudence, par sa nature, prend rang dans les vertus intellectuelles; mais, par les choses dont elle s'occupe, elle se place parmi les vertus morales. Quant aux vertus théologiques, qui sont au-dessus des vertus humaines, elles n'entrent pas dans notre division.

4. — Les vertus morales peuvent-elles exister sans les vertus intellectuelles ?

Quoique les vertus morales puissent exister sans la *sagesse*, la *science* et l'*art*, elles ne sauraient du moins se passer de la *prudence* et de l'*intelligence des principes*.

D'abord, il n'y a point de vertu morale sans la prudence. « La vertu qui n'agit pas avec prudence, dit saint Grégoire, n'est point une vertu. » La vertu morale, en effet, nous porte vers une fin légitime et vers des moyens convenables : comment y réussira-t-elle, si elle n'est pas aidée de la prudence, qui conseille, juge et commande ?

En second lieu, il n'y a point de vertu morale sans l'intelligence. Cette dernière habitude intellectuelle n'a-t-elle pas pour objet de saisir, soit dans la spéculation, soit pour la pratique, les principes évidents de la lumière naturelle ? Où est, sans elle, la droite raison, qui, dans les recherches spéculatives, doit procéder des principes naturellement connus ? Où est la prudence, qui n'est autre que la droite raison appliquée aux actions ?

Il n'est pas indispensable que, dans l'homme de bien, la raison brille sous tous les rapports ; il suffit qu'elle l'éclaire suffisamment sur les bonnes actions qu'il doit accomplir. Une telle connaissance est dans tous les hommes vertueux. Aussi ceux-là mêmes qui, pour n'avoir pas l'habileté des gens du monde, paraissent d'une grande simplicité, peuvent cependant avoir en partage la prudence que Notre-Seigneur a recommandée dans cette parole : « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes. » (Matth. x, 16.)

A quoi bon les vertus intellectuelles ? dira cet autre ; le penchant naturel ne porte-t-il pas au bien avant le jugement de la raison ? — L'inclination naturelle au bien est, à la vérité, un certain commencement de vertu ; mais elle n'est pas la vertu parfaite. Plus elle est forte, plus elle est dangereuse,

si la droite raison ne la dirige pas dans le choix des moyens qu'il faut prendre pour arriver à une bonne fin. Plus la course d'un cheval aveugle est rapide, plus il se blesse en se heurtant avec violence contre un obstacle.

5. — La vertu intellectuelle peut-elle exister sans la vertu morale ?

La prudence, qui, comme on l'a vu, est une vertu intellectuelle, ne saurait certainement exister sans la vertu morale. Pourquoi ? Parce qu'elle doit diriger nos actes particuliers dans la conduite de la vie. Les passions viennent très-souvent fausser, dans les cas particuliers, les principes généraux. Ne voit-on pas l'homme, dominé par la concupiscence, juger bon l'objet illégitime de ses désirs ? Nous avons besoin d'être disposés convenablement par rapport aux principes particuliers de nos opérations, pour que notre raison porte un jugement, en quelque sorte naturel, sur les fins que nous devons nous proposer. Voilà précisément l'effet de la vertu morale. L'homme vertueux est le seul qui juge bien des fins de chaque vertu, suivant ce principe : « Tel est un homme, telle lui paraît une fin. » Ainsi la prudence, qui règle nos actes, exige la vertu morale. Les autres vertus intellectuelles, la *sagesse*, la *science* et l'*art*, peuvent exister sans les vertus morales. (1)

Puisque la prudence juge et commande, la vertu morale doit être, avec elle, comme une sentinelle vigilante pour prévenir les passions qui fausseraient ses jugements et ses ordres.

(1) On a vu précédemment en quel sens se prend la *sagesse*, considérée comme vertu intellectuelle.



QUESTION 59.

DES RAPPORTS DES VERTUS MORALES AVEC LES PASSIONS.

La vertu morale n'est pas une passion ; — mais elle peut exister avec les passions, — et en particulier avec la tristesse. — Pourquoi la justice se distingue des autres vertus morales. — Point de vertu morale sans passion.

1. — La vertu morale est-elle une passion ?

La vertu morale n'est pas un mouvement de l'appétit sensitif ; elle est, au contraire, comme habitude, le principe de ce mouvement. La vertu ne se rapporte qu'au bien, et la passion, par sa nature, n'étant ni bonne ni mauvaise, tend au bien ou au mal. La vertu morale n'est donc pas une passion.

2.—La vertu morale peut-elle exister avec les passions ?

Les Stoïciens disaient que les passions de l'âme ne se trouvent point dans un homme sage. Les Péripatéticiens, dont Aristote est le chef, soutenaient, au contraire, que, soumises à la règle de la raison, elles peuvent exister avec la vertu. Cette controverse ne portait au fond que sur les mots, puisque les uns et les autres ne donnaient pas la même définition des passions. Les Stoïciens entendaient par là les affections désordonnées de l'âme, et ils avaient raison de les condamner. Les Péripatéticiens entendaient

par le même mot tous les mouvements de l'appétit sensitif, et ils devaient pareillement approuver les passions qui sont réglées par la raison. Pour nous, nous disons que la vertu morale n'exclut point les passions, et nous aimons à citer ce passage de saint Augustin : « Tout dépend ici de la volonté : si elle est perverse, les passions le sont aussi ; si elle est droite, les passions sont irréprochables et dignes d'éloges. »

La vertu n'est ni l'impassibilité ni l'insensibilité. Les passions favorisent l'exécution des ordres de la raison, lorsque, commandées par la raison elle-même, elles en suivent le jugement. « La vertu, disait le Philosophe, n'est pas impassible. »

3. — La vertu morale peut-elle exister avec la tristesse ?

Le Christ, qui avait la vertu la plus parfaite, eut cependant de la tristesse, puisqu'il s'écria : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » (Matth. xxvi, 38.) La tristesse est donc compatible avec la vertu.

Voici le raisonnement des Stoïciens : « La tristesse provient toujours de quelque mal ; or, aucun mal ne saurait atteindre le Sage. La vertu est son unique bien ; tous les maux matériels sont nuls à ses yeux. Le péché seul est un mal ; mais le péché n'est pas dans l'homme vertueux : de quoi donc le Sage pourrait-il s'attrister ? » Ils ne considéraient pas que, l'homme étant composé d'une âme et d'un corps, ce qui est utile à la conservation du corps est un certain bien, et que le mal opposé, se rencontrant dans le Sage, peut lui causer une tristesse modérée. De plus, ils supposaient que l'homme vertueux est sans péché, et c'est là une erreur. Qu'il n'ait point de péché grave à se reprocher, soit ; mais aucun homme ne passe sa vie sans quelques fautes, ainsi que le mar-

quent ces paroles de saint Jean (1 Ép. I, 8) : « Si nous
« disons que nous n'avons pas de péché, nous nous faisons
« illusion. » L'homme vertueux, n'eût-il sur la conscience
aucun péché récent, en a peut-être commis naguère ;
juste sujet d'affliction, suivant cette parole de saint Paul
(2 Cor. VIII, 10) : « La tristesse qui est selon Dieu, opère
« pour le salut une pénitence durable. » Enfin, le Sage
peut raisonnablement s'attrister des péchés d'un autre
homme.

Mais, reprenaient les Stoïciens, il est contraire à la raison que le mal ébranle le courage d'un homme vertueux jusqu'au point de l'attrister. Cette objection n'est pas plus fondée que la précédente. Nous venons de voir qu'il existe pour le juste un certain mal que la raison réprouve. Que fait l'appétit sensitif, quand il s'en attriste modérément ? Il suit le mouvement de répulsion qu'éprouve la raison. Qu'est-ce que cette conformité de l'appétit sensitif avec la raison, sinon un acte de vertu ? Le Sage, en s'attristant avec modération des choses dont il doit s'attrister, fait donc un acte de vertu. Ajoutons que la tristesse est souvent utile pour porter à la fuite du mal. Comme la joie nous anime à la poursuite du bien, ainsi la douleur nous fait repousser le mal avec plus de vigilance et d'énergie.

La conclusion qu'il faut tirer de tout cela, c'est qu'une tristesse modérée au sujet des choses qui répugnent à la raison est une habitude compatible avec la vertu morale.

4. — Toute vertu morale concerne-t-elle la direction des passions ?

« La justice, qui est une vertu morale, dit très-bien
« le Philosophe, ne s'applique pas à diriger les pas-
« sions. »

La vertu morale embrasse tout ce qui tombe sous le domaine de la raison : or, la raison ne règle pas seulement les passions de l'appétit sensitif, elle dirige aussi les actions de la volonté, qui ne renferme aucune passion. Les vertus morales n'ont donc pas toutes pour objet les passions de l'âme. Plusieurs concernent les opérations.

5. — La vertu morale peut-elle exister sans passion ?

On dirait, à la première inspection, que la vertu peut se soutenir sans passion ; mais un examen plus sérieux démontre que l'homme fait le bien avec passion, comme il le fait avec son corps. Si par passions nous devons nécessairement entendre les affections dérégées, il serait clair que la vertu peut et doit exister sans elles. Mais si nous avons raison d'entendre par cette expression tous les mouvements de l'appétit sensitif, il est évident que les vertus morales, qui ont pour objet de les régler, existent avec eux. Il n'est pas de la vertu de paralyser l'appétit sensitif, pas plus qu'il ne lui appartient de priver de son acte propre aucune faculté soumise à la raison. La vertu doit vouloir, au contraire, que toute faculté en exécute les ordres. Comme elle détermine les membres du corps aux actes externes qui leur sont propres, elle dispose, de même, l'appétit sensitif à ses mouvements légitimes. Quant aux vertus qui règlent les opérations de la volonté, elles existent quelquefois sans passion. Telle est la justice. Cependant, la justice elle-même, dans l'accomplissement de ses actes, nous fait éprouver une impression agréable qui se répand sur la partie sensitive de notre âme, et qui, de proche en proche, porte la joie et le bonheur dans

tout notre être, à mesure que notre justice devient plus parfaite.

Surmonter les passions désordonnées, produire les passions modérées ; voilà la vertu.



QUESTION 60.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES ENTRE ELLES.



Diversité des vertus morales. — Celles qui dirigent les passions et celles qui règlent les opérations. — Pluralité de ces dernières, comprises dans l'idée de justice. — Pluralité de celles qui dirigent les passions. — Leur distinction, d'après les objets des passions.

1. — N'y a-t-il qu'une seule vertu morale ?

Nous l'avons vu, les habitudes ne sauraient exister dans plusieurs puissances à la fois, et, d'un autre côté, elles diffèrent d'espèce par les objets auxquels elles se rapportent ; il en résulte que les vertus morales, habitudes de notre partie appetitive qui se divise en plusieurs puissances, sont multiples. L'action de la raison qui leur donne naissance se compare assez bien à celle du soleil produisant dans la matière des effets divers, selon la diversité des proportions qu'il y rencontre. L'appétit, qui est raisonnable par participation et non par essence, en reçoit diverses impres-

sions, suivant les différents rapports que ses objets ont avec elle : de là vient qu'il y a diverses vertus morales, et non pas une seule.

2. — Les vertus morales qui règlent les opérations se distinguent-elles de celles qui régissent les passions ?

A ne voir que les effets, toutes les vertus morales renferment des opérations qu'elles produisent, et le plaisir ou la douleur, qui sont des passions. Mais, à considérer leurs objets, les unes président aux opérations, et les autres aux passions. Cela se conçoit. Certaines opérations, les achats, les ventes, les contrats, en un mot toutes les actions où l'on n'envisage que le droit d'autrui, se jugeant indépendamment des dispositions intérieures de l'agent, il doit exister une vertu qui les règle et les dirige en elles-mêmes. Cette vertu, c'est la justice. Il est ensuite d'autres actions qui sont jugées bonnes ou mauvaises d'après leurs rapports avec nos dispositions intérieures dont elles tiennent leurs qualités. Il faut donc aussi que certaines vertus règlent nos sentiments intérieurs, que l'on nomme passions, et telle est la fonction de la tempérance, de la force et des autres habitudes pareilles. Observons ici que les opérations qui se rapportent au prochain sont souvent viciées par les passions intérieures, et que, dans ce cas, deux vertus sont blessées. Celui qui, par colère, frappe injustement quelqu'un, offense tout à la fois la justice et la douceur.

3. — Une seule vertu morale préside-t-elle à toutes nos opérations à l'égard du prochain ?

Toutes les vertus morales qui concernent nos opérations à l'égard du prochain se résument dans la justice,

bien qu'elles soient distinctes par l'idée spéciale qui caractérise la nature de nos devoirs; car on doit autrement à un égal, autrement à un supérieur, autrement à un inférieur, autrement par convention, autrement par simple promesse, autrement par reconnaissance. La religion, par exemple, rend à Dieu ce qui lui est dû; la reconnaissance rend aux bienfaiteurs ce qui leur est dû; la piété filiale rend aux parents ce qui leur est dû. Nous reviendrons sur ce sujet, en traitant des différentes sortes de justice.

4. — Faut-il différentes vertus morales pour régler les diverses passions ?

Diverses vertus morales président au gouvernement des passions, qui appartiennent : les unes, à la faculté concupiscible ; les autres, à la faculté irascible. Mais, plusieurs passions étant opposées par la loi des contraires, et plusieurs aussi blessant la raison de la même manière, on ne peut pas dire que la même vertu n'en saurait diriger plusieurs. Toutes celles du concupiscible, en effet, tendent au même but et se suivent dans un certain ordre : l'amour engendre le désir, et le désir la joie ; la haine produit l'aversion, et l'aversion la douleur. Il n'en est pas ainsi, toutefois, des passions de la faculté irascible. Celles-ci tendent à des buts divers. La crainte et l'audace regardent les grands périls ; l'espérance et le désespoir, le bien difficile ; la colère, un mal préjudiciable dont il faut tirer vengeance. Par conséquent, si une seule vertu, la tempérance, suffit à la direction des passions du concupiscible, il en faut plusieurs à celles de l'irascible. Aussi la force modère la crainte et l'audace ; la magnanimité, l'espérance et le désespoir ; la douceur, la colère.

5. — Les vertus morales se distinguent-elles d'après les objets des passions ?

Les vertus morales sont diverses, suivant les différents rapports que les passions ont avec la raison ; en d'autres termes, les diverses affections de l'âme réclament diverses vertus, en se rapportant différemment à la raison. Sur ce fondement, Aristote a distingué, pour le gouvernement des passions, dix vertus morales, qui sont :

- 1^o La tempérance ;
- 2^o La force ;
- 3^o La libéralité ;
- 4^o La magnificence ;
- 5^o La magnanimité ;
- 6^o L'honneur ;
- 7^o La douceur ;
- 8^o L'affabilité ;
- 9^o La vérité ;
- 10^o La gaieté honnête.

En ajoutant la justice, qui se rapporte aux opérations, nous aurons en totalité onze vertus (1).

(1) Ces différentes vertus sont définies et expliquées dans la seconde section de cette partie de la Somme. Nous n'insistons pas, pour le moment, sur les raisons qui les distinguent.



QUESTION 61.

DES VERTUS CARDINALES.

Que les vertus cardinales sont des vertus morales. — On en compte quatre : la prudence, la justice, la tempérance et la force.

1. — Les vertus *cardinales* ou *principales* sont-elles des vertus morales ?

Les vertus morales impliquent la droiture de la volonté, et l'emportent ainsi sur les vertus intellectuelles qui donnent seulement la faculté de bien agir sans produire les actions moralement bonnes. Il convient, pour cette raison, de prendre les vertus principales ou cardinales dans les vertus morales.

Les vertus théologiques sont des vertus surhumaines ou divines ; nous n'en parlons pas ici.

2. — Y a-t-il quatre vertus cardinales ?

« Il y a, dit saint Grégoire, quatre vertus cardinales, « sur lesquelles s'élève tout l'édifice des bonnes œuvres. »

Ce sont : la prudence, la justice, la tempérance et la force.

La prudence perfectionne la raison ; — la justice, la volonté ; — la tempérance, la faculté concupiscible ; — et

la force, l'irascible. — A ces quatre vertus morales se ramènent toutes les autres.

3. — N'y a-t-il point d'autres vertus qui soient principales plutôt que celles-là ?

On doit appeler *principales* ou *cardinales* les vertus auxquelles toutes les autres sont subordonnées. Or, toute vertu qui fait le bien, en prenant pour règle la droite raison, appartient à la prudence. Toute vertu qui, dans les opérations, rend ce qui est dû et fait ce qui est équitable, est comprise sous la justice. Toute vertu qui comprime les passions revient à la tempérance. Toute vertu qui soutient et fortifie l'esprit contre les passions relève de la force. Voilà comment les philosophes et les saints Pères ont envisagé nos quatre vertus.

Voulez-vous les considérer ensuite relativement aux matières qu'elles embrassent ? Sous ce rapport encore elles sont principales, parce qu'elles touchent à tout ce qu'il y a de plus important dans la vie humaine. Quelle autre vertu l'emporte en étendue sur la prudence, qui commande ; sur la justice, qui règle nos actes à l'égard de nos égaux ; sur la tempérance, qui réprime les voluptés sensuelles ; sur la force enfin, qui nous affermit contre les périls de mort ? Si d'autres leur sont supérieures à quelques égards, elles ont, du moins, une primauté spéciale du côté objectif.

4. — Les vertus cardinales sont-elles distinctes les unes des autres ?

Plusieurs ne voient dans les vertus cardinales que des qualités communes à toutes les vertus ; car, disent-ils, toutes les vertus possèdent, dans une certaine mesure, la

prudence, la tempérance, la justice et la force. D'autres regardent avec plus de raison ces quatre vertus comme véritablement distinctes par leur matière. En effet, chacune d'elles n'a-t-elle pas un domaine où elle déploie principalement la propriété générale qui, comme nous venons de l'expliquer motive sa dénomination? Donc ces quatre vertus se distinguent les unes des autres par la diversité de leurs objets.

5. — Les vertus cardinales se divisent-elles en vertus exemplaires, civiles, purifiantes et purifiées?

Cette division, émise par Macrobe d'après Plotin, s'explique de la manière suivante :

Nous devons imiter un modèle dans l'œuvre des vertus : ce modèle, c'est Dieu. Les exemplaires des vertus humaines sont en lui, de même que les types de toutes choses. La prudence est son intelligence divine; la tempérance, sa raison se repliant sur elle-même; la force, son immutabilité; la justice, l'observation de la loi éternelle dans ses œuvres. Voilà les vertus *exemplaires* ou divines.

Nous sommes nés pour la société. Les lois qui régissent notre être nous prescrivent des vertus sous la direction desquelles il nous faut vivre parmi nos semblables : de là les vertus *civiles*.

Nous devons, d'après cette parole : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, » nous élever à Dieu, et pour cela il nous faut d'abord des vertus qui nous servent d'intermédiaires entre les vertus exemplaires et les vertus civiles ; ce sont les vertus *purifiantes*. Ici se placent : la prudence, qui détourne nos regards des mondanités pour les porter vers le ciel; la tempérance, qui

néglige, autant que la nature le permet, ce qu'exigent les usages du corps; la force, qui soutient notre âme contre les assauts des passions et contre les peines de la vie; la justice, qui attache notre volonté aux lois du devoir.

Sommes-nous parvenus à la ressemblance divine, c'est alors que se présentent les vertus *purifiées*, qui sont celles des bienheureux et des âmes les plus parfaites de ce monde. Alors, la prudence ne voit plus que les choses célestes, la tempérance ignore les convoitises terrestres, la force ne connaît plus les passions, et la justice fait une alliance perpétuelle avec l'Esprit divin.



QUESTION 62.

DES VERTUS THÉOLOGALES.



Nécessité des vertus théologiques. — Ce qui les distingue des vertus intellectuelles et des vertus morales. — Quelles sont ces vertus. — Leur ordre.

1. — Y a-t-il des vertus théologiques ?

La loi divine prescrit sans doute des actes de vertu. Or, elle renferme des préceptes sur la foi, l'espérance et la

charité; car il est écrit : « Vous qui craignez le Seigneur, « croyez en lui, espérez en lui, aimez-le. » (Eccl. II, 8.) La foi, l'espérance et la charité nous mettent, on le voit, en rapport avec Dieu; elles sont par là même théologiques.

Il est pour l'homme deux sortes de félicité. L'une nous est proportionnée; nous pouvons l'obtenir par nos facultés naturelles. — L'autre est la béatitude surnaturelle à laquelle nous parvenons par une certaine participation de la nature divine, conformément à cette parole de saint Pierre : « Par Jésus-Christ nous devenons participants de « la nature divine. » (2 Ep. I, 4.) Cette béatitude dépassant les proportions de notre nature, nous ne pouvons la conquérir par nos forces naturelles. Il faut alors que Dieu dépose en nous certains principes qui nous mettent en rapport avec elle, de même que les principes naturels, aidés de l'assistance divine, nous amènent à notre fin naturelle. Ces principes reçus d'en haut s'appellent *vertus théologiques*. Ce nom leur est donné, soit parce que, nous unissant directement à la nature divine, elles ont Dieu même pour objet, soit parce que Dieu seul peut les produire dans nos âmes, soit enfin parce qu'elles nous ont été révélées par Dieu même.

Connaitre et aimer Dieu comme auteur et fin de la nature est une chose possible et naturelle à l'âme humaine; mais le connaître et l'aimer par ses seules forces comme objet de la béatitude, voilà ce qu'elle ne saurait faire (1).

(1) Dieu n'était pas obligé de nous destiner à une fin surnaturelle; mais, puisqu'il nous y a destinés, il doit ajouter des forces d'un autre genre à nos facultés naturelles.

2. — Les vertus théologiques sont-elles distinctes des vertus intellectuelles et des vertus morales ?

Il est clair que ce qui est au-dessus de la nature humaine se distingue de ce qui ne la dépasse pas. Or, les vertus théologiques sont supérieures à notre nature, au lieu que les vertus intellectuelles et les vertus morales n'en excèdent point les proportions. Il s'ensuit qu'elles se distinguent spécifiquement les unes des autres. En effet, l'objet des vertus théologiques, c'est Dieu même, en tant qu'il surpasse notre connaissance. Celui des vertus intellectuelles et des vertus morales peut, au contraire, être compris par notre esprit. Les unes nous perfectionnent surnaturellement, les autres naturellement. Voilà ce qui établit une distinction essentielle entre ces vertus.

3. — La foi, l'espérance et la charité sont-elles des vertus théologiques ?

« L'œil de l'homme, dit l'Apôtre, n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, son cœur n'a point compris ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment. » (1 Cor. iv, 9.) Ces paroles montrent que notre intelligence et notre volonté ont besoin de la grâce divine pour se mettre en rapport avec la béatitude surnaturelle. Il faut donc à ces deux facultés quelque secours qui les aide à s'élever à une telle fin. Voilà pourquoi Dieu surajoute d'abord à notre intelligence certaines vérités qu'elle perçoit à l'aide de la lumière divine, et ce sont elles qui forment l'objet de la foi. Il surajoute ensuite à notre volonté certains principes qui la dirigent vers notre fin surnaturelle comme vers un objet que nous pouvons atteindre; c'est l'espérance. Il lui communique enfin une sorte d'union spirituelle qui la transforme, pour ainsi dire, en cette fin elle-même; c'est

la charité. De là ces paroles de saint Paul : « Maintenant
« restent trois choses : la foi, l'espérance et la charité. »
(1 Cor. II, XIII.)

Aucune puissance naturelle ne peut atteindre d'elle-même ce qui est au-dessus de la nature.—L'intelligence et la volonté ont en elles tout ce qui leur est nécessaire pour se mettre en rapport avec leur fin naturelle, mais non pour s'élever à la béatitude, qui est surnaturelle.

4. — La foi précède-t-elle l'espérance, et l'espérance la charité ?

Dans l'ordre de génération où l'imparfait précède le parfait, la foi précède l'espérance, et l'espérance la charité (1). Pour espérer et pour aimer, il faut avoir perçu : or, l'intelligence perçoit par la foi ce qu'espère et aime la volonté ; la foi précède donc tout à la fois l'espérance et la charité. L'espérance précède aussi la charité ; car si nous espérons recevoir un bienfait d'une personne, nous la regardons comme notre bien et nous l'aimons : nous aimons, parce que nous espérons.

Dans l'ordre de perfection, le contraire a lieu : la charité passe avant l'espérance et la foi, parce que, mère et racine de toutes les vertus, elle donne à la foi et à l'espérance leur véritable forme, en les élevant à la perfection de la vraie vertu. La suite nous le fera comprendre.

L'espérance a deux objets : d'abord, un objet principal qui est le bien espéré ; sous ce rapport, elle est précédée de l'amour, car on n'espère un bien qu'autant qu'on le désire et qu'on l'aime. Elle a ensuite pour objet secondaire la personne dont on espère un bien : ici, elle produit l'amour, et ensuite l'amour la produit à son tour.

(1) Ceci doit s'entendre des actes ; les habitudes sont infuses simultanément.

QUESTION 63.

DE LA CAUSE DES VERTUS.

Fonction de la nature. — Rôle des actes dans les vertus acquises. — Action de la grâce dans les vertus infuses. — Différence entre les vertus acquises et les vertus infuses.

1. — La vertu est-elle en nous par nature ?

Ce que nous avons par nature est dans tous les hommes, et le péché ne le détruit pas ; les biens naturels sont restés dans les démons eux-mêmes. Puisque la vertu est détruite par le péché, l'homme ne l'a pas par nature. La nature nous donne bien l'aptitude à l'acquérir ; mais elle ne nous donne pas la vertu dans sa perfection. Si l'on peut dire que la vertu est en nous par nature, c'est uniquement dans le sens que la raison de chaque homme possède naturellement certains principes généraux qui sont comme les semences des vertus morales et des vertus intellectuelles. Ce sont, d'abord, les premiers principes que nous connaissons par la lumière naturelle ; puis, une inclination qui porte notre volonté à embrasser les biens conformes à la raison. Nous avons en outre dans notre nature, chacun en particulier, des inclinations favorables ou contraires aux habitudes vertueuses : les uns ont plus de dispositions naturelles pour la science, les autres pour la force d'âme, d'autres pour la tempérance ;

tout cela tient le plus souvent à notre constitution physique, qui favorise ou entrave l'exercice des puissances sensitives, et, par là même, les actes des facultés rationnelles, au service desquelles elles sont. Ainsi les vertus intellectuelles et les vertus morales nous sont innées quant à l'aptitude, mais non à l'état de perfection. Il faut, toutefois, excepter les vertus théologiques, qui viennent tout entières d'un principe extrinsèque.

2. — Les vertus se produisent-elles par la répétition des actes ?

« Le bien, dit saint Denis, a plus de force que le mal. « Puisque les mauvaises actions produisent le vice, les « bonnes actions doivent produire la vertu. » Faisons néanmoins une distinction essentielle. Les vertus qui se rapportent au bien réglé par la raison humaine peuvent être produites par les actes humains ; mais celles qui se rapportent au bien réglé par la loi divine sont uniquement produites par l'opération divine.

Les vertus infuses sont produites par la grâce ; elles ne se concilient point, surtout si on les envisage dans leur perfection, avec le péché mortel. La vertu humainement acquise souffre, au contraire, l'acte du péché mortel ; elle ne cède qu'à l'habitude opposée, qui ne résulte pas d'une seule action. Quoique les hommes ne puissent pas, sans la grâce, éviter le péché mortel de manière à n'en commettre jamais un seul, ils peuvent néanmoins contracter l'habitude d'une vertu et se préserver par elle de beaucoup de mauvaises actions, notamment de celles qui sont le plus contraires à la raison. Les péchés mortels qu'ils n'éviteront pas sans la grâce, ce sont les péchés directement opposés aux vertus théologiques que la grâce elle-même produit en nous.

Faisons observer, en passant, que les actes qui procèdent d'une cause supérieure à la raison, c'est-à-dire de la grâce, produisent très-bien les vertus humaines.

3. — Y a-t-il des vertus morales produites en nous par infusion divine ?

Lorsque Dieu surajoute, dans nos âmes, aux principes naturels les vertus théologales par lesquelles nous sommes mis en rapport avec notre fin suprême, il doit nécessairement y produire aussi d'autres qualités de l'ordre surnaturel qui soient à ces vertus ce que les vertus humaines sont aux premiers principes naturels.

Les vertus produites par les actes ne correspondent pas, faute de proportion, aux vertus théologales. Ces dernières, tout en commençant nos rapports immédiats avec Dieu, ne nous mettent pas en rapport avec toutes les choses qui le concernent. Il doit lui-même en produire d'autres dans nos âmes (1).

4. — Les vertus acquises sont-elles d'une autre espèce que les vertus infuses ?

Les vertus acquises par les actes ne sont pas de la même espèce que les vertus infuses, puisque, pour définir ces dernières, on dit que *Dieu les produit en nous, sans nous* ; ce que l'on ne dit pas des vertus acquises. Autres sont les vertus des enfants de Dieu, autres sont les vertus des enfants des hommes : les unes ont pour règle la loi divine, les autres la raison humaine. La tempérance acquise, par exemple, prescrit seulement à l'homme de ne nuire ni à sa santé, ni à l'exercice des facultés intellectuelles, au lieu que la tempérance infuse veut qu'il châtie son corps et le réduise en servitude. Il en faut dire autant de toutes

(1) « Quoique, dans le vrai chrétien, qui fait tout pour la gloire de Dieu, « *omnia in gloriam Dei*, en faisant tout au nom de Jésus, *omnia in nomine Jesu*, les vertus morales soient surnaturellement sanctifiées par la « grâce, nous leur conservons leur dénomination, afin de les distinguer des « vertus théologales. »

les autres vertus. Si, selon la remarque d'Aristote, les vertus des citoyens sont diverses sous les différents gouvernements de la terre, se pourrait-il que les vertus des serviteurs de Dieu, concitoyens des saints, ne diffèrent point de celles qui rendent un homme habile dans les choses du siècle ?



QUESTION 64.

DU MILIEU DES VERTUS.

Les vertus morales sont dans un milieu. — Les vertus intellectuelles ont aussi un milieu. — Les vertus théologiques font-elles exception ?

1.—Les vertus morales consistent-elles dans un milieu ? Aristote a dit : « La vertu morale est une habitude qui choisit un certain milieu. » — En effet, la partie appétitive de notre âme a pour règle et pour mesure la raison, à laquelle elle doit être conforme. La bonté d'une chose réglée et mesurée, consistant à atteindre sa règle sans la dépasser ni rester en-deçà, il est manifeste que le bien des vertus morales se trouve dans la conformité avec la raison même. Or, cette conformité ou égalité, qu'est-ce autre chose qu'un milieu entre un excès et un défaut ? Donc les vertus morales résident dans un milieu.

La magnificence avec ses grandes dépenses, la magnanimité avec ses grands honneurs, ont elles-mêmes un milieu. Ces vertus, prenant pour règle la raison, choisissent ce qu'il faut, où il faut et comme il faut. « L'homme magnanime, disait le Philosophe, reste dans un milieu, entre l'excès et le défaut, parce qu'il suit la raison. » Il en est de même de la virginité et de la pauvreté, qui, pour une bonne fin, dans la vue du ciel, renoncent, l'une aux plaisirs sensuels, l'autre aux richesses. Faire ces sacrifices par superstition ou par vaine gloire, est une œuvre superflue; les omettre quand il faut les faire, est un vice par défaut.

2. — Le milieu des vertus morales est-il pris des choses ou de la raison ?

« La vérité morale, répond le Philosophe, consiste dans un milieu que la raison nous détermine. » Nous venons de voir effectivement que la vertu, par sa conformité avec la raison, est dans un milieu.

Parfois le milieu de la raison est aussi celui des choses, et alors le milieu des vertus se prend des choses mêmes, comme il arrive dans la justice. D'autres fois il n'est pas celui des choses, et, dans ce cas, la raison le détermine relativement à nous; c'est ce qui a lieu dans toutes les vertus morales autres que la justice. Voici la raison de cette différence. La justice s'exerce par des opérations extérieures dont la rectitude consiste à donner ce qui est dû, ni plus ni moins; alors, le milieu rationnel se confond avec le milieu réel. Mais, dans les autres vertus morales, qui gouvernent les passions intérieures dont nous sommes diversement affectés, la raison ne saurait fixer le droit par une règle uniforme; elle le détermine par rapport à nous, en tenant compte des impressions diverses que les passions nous font ressentir.

3. — Les vertus intellectuelles sont-elles dans un milieu ?

Les vertus intellectuelles ont une règle, et conséquemment un milieu. Cette règle, c'est le vrai : le vrai absolu, pour la vertu spéculative ; le vrai relatif à la volonté droite, pour la vertu pratique. Le vrai absolu étant mesuré par la réalité des choses, le milieu de la vertu intellectuelle spéculative consiste dans la conformité avec les choses mêmes. L'excès se trouve dans la fausse affirmation de ce qui n'est pas ; le défaut, dans la négation de ce qui est. Le milieu de la vertu pratique est la droiture de la raison, c'est-à-dire la prudence.

4. — Les vertus théologales sont-elles dans un milieu ?

Considérées en elles-mêmes, les vertus théologales ne sont pas dans un milieu. Relativement à Dieu qui en est l'objet, on ne peut pas pécher par excès : plus la foi, l'espérance et la charité sont grandes, plus elles nous approchent de la souveraine perfection. Mais, eu égard à nous qui devons régler nos vertus sur notre condition, on peut y découvrir accidentellement des extrêmes, et par conséquent un milieu.

Dans l'espérance, celui-là pèche par excès qui espère des biens supérieurs à sa condition ; au lieu que tel autre pèche par défaut en n'espérant pas ce que sa condition l'autorise à espérer.



QUESTION 65.

DE LA CONNEXION DES VERTUS.

Connexion des vertus morales dans la charité. — La charité peut-elle exister sans les autres vertus infuses? — La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité?

1. — Les vertus morales sont-elles unies les unes aux autres?

Les vertus morales sont parfaites ou imparfaites. Les imparfaites ne sont autre chose qu'une inclination naturelle ou acquise, qui nous porte au bien dans un certain ordre de choses. Prises en ce sens, les vertus morales n'ont pas de connexion nécessaire. Tel qui a du penchant pour la libéralité par sa constitution naturelle ou ses usages, n'en a pas nécessairement pour la chasteté. Mais les vertus morales parfaites, qui nous portent au bien en tout et partout, ont une étroite connexité entre elles, au sentiment de presque tous les Docteurs. La force, en effet, privée de modération, de droiture et de prudence, n'est pas une vraie force. La prudence qui n'est pas unie à la justice, à la tempérance et à la force, n'est pas une véritable prudence. Tel est le raisonnement de saint Grégoire. Ensuite, peut-il exister quelques vertus morales parfaites sans la prudence? Non. Elle doit nécessairement intervenir dans le choix des moyens qui conduisent à une fin. Réciproquement, il n'y a pas non plus de prudence

sans les vertus morales. La prudence est la droite raison appliquée aux actions ; elle part de certains principes qui ne sont autres que les fins pratiques à l'égard desquelles les vertus morales nous disposent. Ainsi les vertus morales parfaites sont nécessairement unies.

2. — Les vertus morales peuvent-elles exister sans la charité ?

De ces paroles de saint Jean : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 Ép. III, 14), il est aisé de conclure que les vertus morales n'existent pas en dehors de la charité. Que celles qui opèrent un bien en rapport avec une fin proportionnée à nos facultés naturelles, et que l'on acquiert par des actes humains, n'en soient pas toujours accompagnées, à la bonne heure ; elles ont existé effectivement chez les Gentils. Mais les vertus morales infuses, qui produisent un bien surnaturel en rapport avec notre fin dernière, et qui nous sont communiquées d'en haut, la présupposent. Dans l'ordre surnaturel, en effet, il n'y a point de vraie vertu sans la prudence infuse qui se règle sur la fin dernière. Or, une telle prudence requiert elle-même la charité qui met les hommes en bons rapports avec la fin dernière, dont on doit partir comme d'un premier principe. Il en est de même des autres vertus morales ; elles ne sauraient exister sans la prudence, et, par suite, sans la charité.

3. — La charité peut-elle exister sans les autres vertus infuses ?

« Celui qui aime le prochain a rempli toute la loi. » (Rom. XIII, 8.) Ces paroles de saint Paul nous font entendre que toutes les vertus morales infuses accompagnent la cha-

rité. On n'accomplirait pas toute la loi, si l'on n'avait pas toutes les vertus. Saint Augustin ajoute : « La charité « renferme en elle toutes les vertus cardinales. »

Dieu n'opère pas avec moins de perfection dans les œuvres de la grâce que dans l'ordre de la nature, où l'on ne rencontre jamais le principe de quelques actes sans y trouver en même temps tout ce qui est nécessaire pour les accomplir. Si la charité élève l'homme à sa fin dernière, elle est évidemment le principe de toutes les actions qui s'y rapportent. C'est une preuve que, conjointement avec elle, l'homme doit recevoir toutes les vertus morales qui le perfectionnent dans chaque genre de bonnes œuvres. Cela étant, il est indubitable que toutes les vertus morales infuses sont liées les unes aux autres, non-seulement par la prudence, mais encore par la charité. Aussi quiconque perd la charité par un péché mortel perd toutes les vertus morales infuses.

Pour que l'homme agisse comme il convient dans l'ordre de sa fin, il faut non-seulement que la charité le dispose vis-à-vis de la fin dernière, mais que les autres vertus morales lui donnent les dispositions convenables à l'égard des moyens d'y arriver. Les vertus morales infuses doivent donc accompagner la charité. Si elles rencontrent quelquefois des difficultés dans les bonnes œuvres, c'est qu'elles ont à lutter contre des dispositions provenant d'actes antérieurs; ce qui n'a pas lieu dans les vertus morales acquises, dont les actes, en les engendrant, ont détruit les dispositions opposées. Voilà ce qui fait dire que tels saints n'ont pas telles vertus, quoique l'on en ait avec la charité le principe habituel.

4. — La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité ?

Il y a le commencement de la foi, et la foi perfectionnée; le commencement de l'espérance, et l'espérance per-

fectionnée. La foi et l'espérance peuvent commencer d'exister sans la charité; mais, tant que la charité ne les anime pas, elles ne sont point des vertus parfaites.

La foi, qui implique l'assentiment de la volonté, ne produit aucun acte parfait, si la volonté n'est point dans l'état où elle doit être. Il faut en dire autant de l'espérance, dont l'acte consiste à attendre de Dieu la vie éternelle: un tel acte n'est parfait qu'autant qu'on le produit d'après les mérites que l'on possède par la charité.

5. — La charité peut-elle exister sans la foi et l'espérance ?

« Sans la foi, dit saint Paul, il est impossible de plaire à Dieu. » (Héb. xi, 6.) Donc la charité ne peut pas exister sans la foi.—Existe-t-elle sans l'espérance? Pas davantage; la foi engendre l'espérance, et l'espérance conduit à la charité, comme nous l'avons vu ailleurs (1). Qui dit charité, dit non-seulement amour, mais amitié et affection réciproques, comme le marquent ces paroles: « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » (1 Jean iv, 16.) Comment aurait-on pour Dieu cette amitié, qui est la charité, si l'on ne croyait pas à la possibilité de s'unir à lui, et si l'on n'espérait pas avoir part à sa société et à sa familiarité? La charité implique, de toute nécessité, la foi et l'espérance.

(1) (Q. 62, a. 4.)



QUESTION 66.

DE L'ÉGALITÉ DES VERTUS.

Comment les vertus sont plus ou moins grandes. — Égalité proportionnelle. — Lesquelles l'emportent des vertus intellectuelles ou des vertus morales ? — Excellence de la justice, — de la sagesse — et de la charité.

1.— Les vertus peuvent-elles être plus ou moins grandes ? Cette question présente deux sens. S'agit-il de vertus d'espèce différente ? Une vertu est plus grande qu'une autre. La prudence, parmi les vertus morales, tient le premier rang, et les autres se placent après elle suivant leur degré de participation à la raison ; la justice passe avant la force, la force avant la tempérance. S'agit-il d'une vertu de même espèce ? La question revient à celle de l'intensité des habitudes. Chaque vertu peut être plus ou moins grande, non dans sa nature qui s'étend toujours aux mêmes objets, mais dans le sujet où elle se rencontre ; soit dans le même homme, à des époques différentes ; soit dans divers individus. Pour atteindre le milieu de la vertu, conformément à la droite raison, il est certain que les uns sont mieux disposés que les autres. Cette disposition, ils la doivent tantôt à leurs efforts, tantôt à une meilleure nature, tantôt à des grâces plus abondantes.

Les Stoïciens étaient dans l'erreur quand ils s'imaginaient qu'on ne devait appeler aucun homme vertueux, à moins qu'il n'eût la disposition la plus parfaite à l'égard de la vertu. Il n'est pas nécessaire à l'essence de la vertu qu'on arrive à ce juste milieu qui consiste dans un point indivisible; il suffit qu'on s'en approche. Il est atteint plus facilement et de plus près par l'un que par l'autre, comme lorsque plusieurs chasseurs dirigent leur coup vers un même but.

2. — Toutes les vertus du même homme sont-elles égales ?

Envisagées sous le rapport de l'espèce, les vertus sont plus grandes les unes que les autres : la charité est supérieure à la foi. Celles qui existent simultanément dans le même sujet ne peuvent être égales que d'une égalité de proportion. Les vertus infuses le sont de cette façon. Semblables aux doigts de la main qui, tout inégaux qu'ils sont, grandissent avec leurs proportions respectives, elles se développent dans l'homme avec une égalité proportionnelle, qui se conçoit dans les mêmes principes que leur connexion et s'explique de la même manière. Les vertus morales infuses, avons-nous dit, sont unies par la prudence et par la charité, mais non par les inclinations du sujet. Cela étant, leur égalité peut se prendre de la prudence, pour ce qu'elles ont de formel. La droite raison, restant, en effet, parfaitement identique dans le même homme, fixe nécessairement, avec des rapports de proportion, le milieu de chaque vertu dans les matières qui en font l'objet. Observons bien, ce, endant, que, du côté de la partie matérielle, qui est l'inclination que nous trouvons en nous pour en produire les actes, nous sommes, soit par nature, soit par habitude, soit par un

don de la grâce, plus portés aux actes de l'une qu'à ceux d'une autre.

On nous dira que, selon saint Paul (1 Cor. VII, 7), « chacun a de Dieu un don propre, l'un ceci, l'autre cela; » et qu'il en résulte que toutes les vertus ne sont pas égales dans le même homme. — La parole de l'Apôtre peut s'entendre des dons de la grâce gratuitement donnée, qui ne sont accordés ni à tous les hommes, ni tous au même homme dans un degré égal. On peut répondre encore que le texte cité suppose une mesure de grâce sanctifiante qui fait abonder l'un dans toutes les vertus plus que l'autre, à raison d'une plus grande prudence, ou même d'une plus grande charité dans laquelle sont unies toutes les vertues infuses.

On nous objectera peut-être encore que, si les vertus étaient également intenses dans un seul et même homme, celui qui surpasserait quelqu'un dans l'une le surpasserait pareillement dans toutes les autres; ce qui n'est pas: les saints sont loués, les uns pour une vertu, les autres pour une autre. Abraham l'est pour sa foi; Moïse, pour sa douceur; Job, pour sa patience. — Cela prouve seulement que les uns ont eu plus d'aptitude que les autres pour les actes de certaines vertus.

3. — Les vertus morales l'emportent-elles sur les vertus intellectuelles?

La vertu la plus noble, absolument parlant, est celle qui a le plus noble objet. A ce point de vue, les vertus intellectuelles, qui perfectionnent la raison, sont supérieures aux vertus morales, qui perfectionnent la volonté. Mais, sous le rapport des actes, les vertus morales l'emportent sur les vertus intellectuelles, par cela même qu'elles perfectionnent l'appétit, qui meut toutes les autres puissances à l'action. L'idée de vertu leur convient mieux aussi qu'aux vertus intellectuelles; car qui dit vertu, dit à la fois principe d'acte et perfection d'une puissance.

Les vertus morales, moins nobles, absolument parlant, que les vertus intellectuelles, sont plus nécessaires pour notre conduite. On peut même dire qu'elles sont plus dignes à certains égards. Un homme est appelé absolument bon, non d'après ses vertus intellectuelles, mais d'après ses vertus morales.

4. — La justice est-elle la principale des vertus morales ?

Le Philosophe dit que « la justice est la plus brillante des vertus. » Si l'on vient à comparer les vertus morales entre elles, on trouve, en effet, que la justice l'emporte, comme plus rapprochée de la raison, par son sujet, qui est la volonté, appétit raisonnable; et par son objet, qui établit l'homme dans ses vrais rapports, non-seulement avec lui-même, mais encore avec les autres êtres. — Quant aux autres vertus morales, qui regardent les passions, le bien brille davantage dans chacune d'elles selon que l'appétit est soumis à la raison dans des choses plus élevées. Dans les biens humains, ce qu'il y a de plus grand, c'est la vie, de laquelle tout le reste dépend : c'est pourquoi la force, qui regarde la vie et la mort, tient le premier rang parmi ces vertus. Nous avons raison d'honorer principalement les hommes justes et courageux (1).

Vient ensuite la tempérance, qui soumet l'appétit à la raison relativement aux biens desquels dépend immédiatement la vie, soit de l'individu, soit de l'espèce, c'est-à-dire, en ce qui est des aliments et des plaisirs charnels. Joignez à ces trois vertus la prudence, vous aurez les

(1) La force soumet à la raison le mouvement appétitif, en ce qui concerne le sacrifice le plus grand que l'on puisse exiger de nous.

quatre principales vertus morales. D'autres, par l'appui ou l'ornement qu'elles prêtent à ces quatre vertus, peuvent néanmoins être plus grandes que l'une d'elles à quelques égards. Quoique la substance soit, absolument parlant, plus noble que l'accident, il y a des accidents qui, pour la perfectionner dans certains modes accessoires, l'emportent sur elle en dignité.

La libéralité l'emporterait sur la justice, si elle n'en supposait pas elle-même un acte consistant à distinguer ce qui nous appartient de ce qui n'est pas à nous. Elle est l'ornement et le supplément de la justice, et cependant elle lui cède le pas : la justice peut exister sans elle, lui sert de base et est plus générale.—La même remarque est applicable à la patience et à la magnanimité, qui sont une partie et en quelque sorte une parure de la force (1).

5. — La sagesse est-elle la principale des vertus intellectuelles ?

« La sagesse, disait le Philosophe, est comme la tête des vertus intellectuelles. » — En effet, la grandeur spécifique des vertus s'appréciant par leur objet, la sagesse surpasse en excellence toutes les autres ; car elle considère la cause la plus élevée, qui est Dieu. Comme on juge des effets par les causes, et des causes inférieures par la cause supérieure, elle a le jugement de toutes les vertus intellectuelles. Semblable à un architecte, elle les ordonne et assigne à chacune leur place.

La prudence, relative aux choses humaines, est évidemment inférieure à la sagesse : l'homme qu'elle dirige n'est pas le plus grand des êtres. La

(1) Les quatre vertus cardinales seront expliquées plus tard dans l'ordre suivant : la prudence, la justice, la force, la tempérance. (Section 2.)

sagesse lui commande, et elle ne commande pas à la sagesse. « L'homme spirituel, écrivait saint Paul, juge toutes choses et n'est jugé par personne. » (1 Cor. II, 15.) La prudence, en effet, n'a pas à s'occuper des vérités supérieures. Elle nous conduit à la sagesse comme le ministre conduit auprès du roi. La sagesse s'élève à la source même de la souveraine félicité, au lieu que la prudence concerne simplement les moyens d'y arriver. Les actes de la sagesse sont un certain commencement de la béatitude : si elle pouvait contempler parfaitement son objet, qui est Dieu, la suprême félicité se trouverait en elle; de sorte qu'elle est plus rapprochée de la béatitude que la prudence. L'homme qui lui préférerait les sciences humaines, sous prétexte que les mystères divins sont insaisissables, serait insensé. « Il vaut mieux, a très-bien dit le Philosophe, connaître peu de vérités sur un sujet très-relevé, que de connaître à fond des choses frivoles. » Aucune connaissance ne l'emporte sur celle de Dieu, si limitée qu'elle soit pour nous en cette vie.

6. — La charité est-elle la principale des vertus théologiques?

« Maintenant, dit saint Paul, la foi, l'espérance et la charité sont nos trois vertus; mais la charité est la plus excellente des trois. » (1 Cor. XIII, 13.)

Pour rendre cette vérité sensible, nous n'invoquerons pas ce principe, que la grandeur d'une vertu se tire de son objet; les trois vertus théologiques ont Dieu pour leur objet, et, sous ce rapport, l'une n'est pas plus grande que l'autre. Mais nous dirons que la charité regarde cet objet de plus près, et qu'ainsi elle est la plus grande des vertus théologiques. En effet, les deux autres impliquent un certain éloignement de Dieu: la foi se rapporte à des vérités que l'on ne voit pas, et l'espérance à des biens que l'on ne possède pas; au lieu que la charité s'attache à l'objet qu'elle possède déjà, l'objet aimé étant d'une

certaine manière dans le sujet qui aime, et le sujet qui aime s'unissant à l'objet aimé. Aussi est-il écrit que « ce-
 « lui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et
 « Dieu en lui. » (1 Jean IV, 16.)



QUESTION 67.

DE LA DURÉE DES VERTUS APRÈS CETTE VIE.



Ce qui reste après cette vie des vertus morales,—des vertus intellectuelles, — et des vertus théologiques.

1. — Les vertus morales demeurent-elles après cette vie ?

Il est écrit que « la justice est perpétuelle et immor-
 « telle. » (Sag. I, 15.)

Saint Augustin établit, contre Cicéron, que les quatre vertus cardinales existeront dans le ciel, mais d'une autre manière que sur la terre. Il y a, effectivement, dans ces vertus une partie formelle et une autre en quelque sorte matérielle. Quant à cette dernière partie, elles ne subsisteront pas dans la vie future, où il n'y aura plus ni concupiscence, ni plaisirs sensuels, ni dangers, ni échanges, ni aucun des besoins de la vie présente. Mais, pour ce qu'elles ont de formel, elles y subsisteront de la manière la plus

parfaite. La raison des élus sera très-droite en tout ce qui concernera leur nouvel état, la faculté appétitive ne la contredisant point. « La prudence, dit notre saint Docteur, sera affranchie de toute erreur ; la force n'aura plus de dangers à affronter, la tempérance plus de passions à combattre. De cette sorte, la prudence n'aura rien à préférer ni rien à égaler à Dieu ; la force s'attachera à lui avec fermeté, et la tempérance ne sera sujette à aucun défaut. » Il est encore plus clair que la justice consistera dans la soumission à Dieu : dès maintenant, elle exige que nous soyons soumis à nos supérieurs.

2. — Les vertus intellectuelles demeurent-elles après cette vie ?

Par ces paroles qu'Abraham adressa au mauvais riche : « Souvenez-vous que vous avez reçu des biens dans votre vie » (Luc xvi, 25), on voit que l'homme conserve dans l'éternité la connaissance des choses particulières et contingentes que, sur la terre, il a faites ou subies. Donc, et à plus forte raison, il garde la connaissance des vérités universelles et nécessaires, qui est infiniment plus stable. Il est vrai que, les images sensibles n'existant plus, ce qu'il y a de matériel, si l'on peut ainsi parler, dans les vertus intellectuelles, ne survit pas au corps ; mais les espèces intelligibles, qui en sont la partie formelle, n'en subsistent pas moins.

Quand l'Apôtre disait : « La science sera détruite, » il entendait l'élément matériel de la science et le mode actuel de notre conception.

3. — La foi demeure-t-elle après cette vie ?

Pour démontrer par l'Écriture que la foi ne subsiste pas dans la gloire éternelle, il suffit de citer ces paroles

de l'Apôtre : « Pendant que nous habitons dans ce corps, « nous sommes éloignés du Seigneur, marchant vers lui « par la foi et non par la claire vue. » (2 Cor. v, 6.) Les saints ne sont pas loin de Dieu ; ils sont en sa présence : donc la foi n'existe plus dans le ciel. — Observons bien que l'imperfection de la connaissance en fait essentiellement partie. « La foi, d'après le même Apôtre, est le « fondement des choses qu'on doit espérer et la preuve « de celles qu'on ne voit pas. » (Heb. xi, 1.)— Qu'est-ce qu'une connaissance qui a pour objet ce que l'on ne voit pas, sinon une connaissance imparfaite ? L'imperfection de la connaissance étant de l'essence de la foi, la connaissance parfaite n'est plus la foi. Il est même tout-à-fait impossible que la foi subsiste dans un être en même temps que la béatitude parfaite. Elle implique d'elle-même dans l'homme une imperfection qui consiste à ne pas voir ce que l'on croit, tandis que la béatitude suppose la perfection dans ceux qui contemplant Dieu.

4. — L'espérance demeure-t-elle après cette vie dans l'état de la gloire ?

« Qui est-ce qui espère, dit l'Apôtre, ce qu'il voit déjà ? » (Rom. viii, 24.) De même que, quand une chose est devenue blanche, on ne la blanchit plus ; du moment que l'on jouit de Dieu, il n'y a plus à espérer ce que l'on possède.

5. — Reste-t-il quelque chose de la foi ou de l'espérance dans la vie de la gloire ?

L'espérance est totalement détruite ; mais la foi, sans rester numériquement ni spécifiquement la même, subsiste cependant en partie dans la connaissance, qui était

d'abord énigmatique et qui devient ensuite la claire vision : les voiles déchirés, elle reste génériquement la même ; la connaissance, comme telle, est du même genre que la vision.

6. — La charité demeure-t-elle après cette vie dans la gloire ?

« La charité, nous dit saint Paul, ne sera jamais détruite. » (1 Cor. XIII, 8.) En principe, si l'imperfection d'une chose n'est pas essentielle à sa nature, il peut arriver qu'il passe de l'imperfection à la perfection, tout en restant dans la même espèce : ainsi l'homme se perfectionne en grandissant ; ainsi la blancheur devient plus éclatante. La charité, qui peut avoir pour objet ce qu'on possède et ce qu'on ne possède pas, ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas, n'implique de sa nature aucune imperfection. Elle n'est pas détruite au ciel par la perfection de la gloire ; elle y subsiste numériquement la même, bien qu'elle ait gagné en intensité.

On aime Dieu d'autant mieux qu'on le connaît plus parfaitement.



QUESTION 68.

DES DONS DU SAINT-ESPRIT.

En quoi les dons diffèrent des vertus infuses.—Leur nécessité pour le salut. — Sont-ils des habitudes? — Leur connexité.—On les énumère.—Leur durée après la vie.—L'ordre de leur dignité.—Leur supériorité sur les vertus intellectuelles et morales.

1. — Les dons du Saint-Esprit diffèrent-ils des vertus ?

Saint Grégoire distingue les sept dons du Saint-Esprit des trois vertus théologales et des quatre vertus cardinales.—Pour savoir ce qui constitue cette distinction, c'est sur quoi les Docteurs ne s'accordent pas. Quelques-uns disent que les dons se confondent avec les vertus ; d'autres, que les dons perfectionnent le libre arbitre, comme puissance de la raison, et les vertus, comme puissance de la volonté ; d'autres, que les dons aident à résister aux tentations, et les vertus, à bien agir ; d'autres, que les dons produisent en nous la ressemblance du Christ, tandis que les vertus engendrent les bonnes œuvres.—Pour découvrir la vérité au milieu de cette diversité d'opinions, observons d'abord que, dans l'Écriture-Sainte, les dons sont appelés *esprits* : « L'esprit du Seigneur, disait Isaïe (xī), se reposera sur lui : l'esprit de sagesse et d'intelligence. » De telles expressions ne marquent-elles pas que les sept dons,

énumérés par le Prophète, proviennent en nous de l'inspiration divine, qui est un mouvement imprimé du dehors ? Car il y a dans l'homme deux principes moteurs : l'un intérieur, qui est la raison ; l'autre extérieur, qui est Dieu. Il est manifeste que les mobiles trouvent leur perfection dans leur aptitude même à être mus, et que, plus les moteurs sont élevés, plus il convient que les dispositions des mobiles soient parfaites : un élève doit être mieux préparé pour recevoir de son professeur un enseignement supérieur. L'homme, destiné à être mù par la raison dans ses actes intérieurs et extérieurs, est, sous ce rapport, perfectionné par les vertus humaines. Mais, pour correspondre à l'impulsion divine, il a besoin de perfections plus élevées. Ces perfections, on les appelle des dons, non-seulement parce qu'elles nous sont données d'en haut, mais encore parce qu'elles disposent notre cœur à suivre les inspirations divines, selon cette parole d'Isaïe (L, 5) : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille ; je ne
« le contredis pas, et je ne me suis point retiré en
« arrière. »

Aristote lui-même a fort bien remarqué que les hommes qui sont mus par l'action divine doivent suivre son impulsion, sans prendre conseil de la raison humaine, puisqu'ils sont dirigés par un principe meilleur. Quelques auteurs expriment ces vérités en disant que les dons nous perfectionnent par rapport à des actes supérieurs à ceux des vertus.

Les dons sont parfois appelés des *vertus* ; mais ils ajoutent cependant quelque chose de supérieur à l'idée que le vulgaire attache à ce mot : ils sont des vertus divines qui préparent à recevoir la motion divine. Le Philosophe, sur ces principes, plaçait au-dessus de la vertu ordinaire une sorte de vertu héroïque ou divine, qui fait appeler quelqu'un un être

divin. — Le don, si on veut le distinguer des vertus infuses, peut se définir : « un bienfait que Dieu nous accorde relativement aux mouvements « de sa grâce, pour que nous les suivions avec promptitude. »

2. — Les dons sont-ils nécessaires au salut ?

Le plus grand des dons est la sagesse; le plus petit, la crainte. Or ces deux dons sont nécessaires au salut. Il est écrit au sujet de la sagesse : « Dieu n'aime que celui qui « habite avec la sagesse » (Sag. VII, 28); et sur la crainte : « Celui qui est sans crainte ne pourra être justifié. » (Eccl. I, 28.) Donc tous les dons sont nécessaires au salut. Et, en effet, s'ils sont tous, comme nous l'avons vu, des perfections qui disposent les hommes à suivre fidèlement les inspirations divines, un don nous est nécessaire toutes les fois que le Saint-Esprit doit subvenir à l'insuffisance de notre raison, qui reçoit deux sortes de perfections : l'une naturelle, par les lumières de l'intelligence; l'autre surnaturelle, par les vertus théologales. La perfection naturelle, nous la possédons avec plein pouvoir d'agir par nous-mêmes. Mais, dans l'ordre surnaturel, notre raison, ne possédant qu'imparfaitement les vertus théologales, n'atteint la fin dernière qu'à l'aide de la motion du Saint-Esprit, selon cette parole : « Tous ceux qui sont mus par « l'Esprit de Dieu, ce sont ceux-là qui sont ses enfants et « ses héritiers » (Rom. VIII, 14 et 17); et encore : « C'est « votre esprit qui me conduira dans la terre des justes. » (Ps. CXLII, 10.) Que si, pour parvenir au ciel, l'homme doit être mû et conduit par l'Esprit de Dieu, il est clair que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut.

Il ne faut pas comparer les dons aux conseils : ceux-ci surpassent les préceptes en produisant des œuvres d'un genre particulier, au lieu que les dons sont au-dessus de

la perfection commune des vertus, en ce sens que, dans la manière d'agir, l'homme est mû par un principe plus élevé. Les vertus humaines et les vertus théologiques ne donnent pas à l'homme une telle perfection que, pour atteindre la fin dernière, il puisse se passer de l'impulsion supérieure du Saint-Esprit.

3. — Les dons du Saint-Esprit sont-ils des habitudes ?

Le Seigneur disait à ses disciples, en parlant du Saint-Esprit : « Il demeurera avec vous et il sera en vous. » (Jean, xiv, 17.) Le Saint-Esprit n'est pas dans les hommes sans ses dons. Par conséquent, les dons sont des habitudes permanentes, et non pas des actes transitoires. Ils sont des habitudes qui perfectionnent l'homme pour qu'il obéisse fidèlement à l'Esprit-Saint, comme les vertus morales sont des habitudes qui disposent la volonté à obéir avec docilité à la raison.

4. — Les sept dons du Saint-Esprit sont-ils convenablement énumérés dans Isaïe ?

Les dons du Saint-Esprit ont été très-bien énumérés par Isaïe, dans l'ordre suivant : le don de *sagesse*, d'*intelligence*, de *conseil*, de *force*, de *science*, de *piété* et de *crainte*.

Pour apprécier la convenance de cette énumération, il est bon de rappeler que les dons sont des habitudes qui nous disposent à suivre avec docilité l'impulsion de l'Esprit-Saint, comme les vertus morales perfectionnent la volonté pour qu'elle obéisse à la raison. Toutes les facultés humaines, naturellement destinées à recevoir les ordres de la raison, sont aussi appelées à être mues par l'impulsion du Saint-Esprit. Les dons existent conséquem-

ment dans la raison et dans la volonté. Quatre d'entre eux perfectionnent la raison même : la *sagesse* et l'*intelligence*, la raison spéculative ; le *conseil* et la *science*, la raison pratique. Trois perfectionnent la volonté : la *piété*, pour les devoirs qui se rapportent à autrui, d'abord à Dieu, père de tous les hommes, ensuite aux propres parents et à la patrie ; la *force*, pour nos devoirs dans les dangers ; et la *crainte* de Dieu, qui nous aide à lutter contre les plaisirs mauvais. Les dons célestes s'étendent ainsi à autant d'objets que les vertus intellectuelles et les vertus morales.

On demandera peut-être pourquoi l'on n'admet pas des dons relatifs aux vertus théologiques ? — L'esprit humain n'est mû par l'Esprit-Saint qu'autant qu'il lui est uni d'une certaine manière, comme l'instrument n'est mû par l'artisan qu'autant qu'il est en contact avec lui d'une façon quelconque. La première union de l'homme avec l'Esprit-Saint s'opère par la foi, l'espérance et la charité. Les dons présupposent ces vertus qui leur servent de racine, et ils leur appartiennent comme dérivant d'elles.

5. — Les dons du Saint-Esprit sont-ils unis les uns aux autres ?

Saint Grégoire, comparant les enfants de Job aux dons du Saint-Esprit, dit : « Ce qui est à remarquer dans leurs festins, c'est qu'ils se nourrissaient réciproquement. » — Semblables aux enfants de Job, les dons du Saint-Esprit se soutiennent et s'appellent les uns les autres. On explique leur union de la même manière que celle des vertus morales. L'Esprit-Saint habitant en nous par la charité, ainsi que le marquent ces paroles : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (Rom. v, 5), ils sont unis entre eux dans la charité, comme les vertus morales le sont entre elles dans la prudence. Celui qui a la charité les

possède tous, et, sans la charité, on n'en peut avoir aucun.

Mais, dira-t-on, tous les fidèles ont-ils le don de *science*? — Tous les fidèles n'ont pas cette science, gratuitement donnée, qui défend la vérité contre les impies; mais tous savent au moins ce qu'il faut croire pour arriver au ciel.

6. — Les dons du Saint-Esprit demeurent-ils dans la patrie céleste?

On peut parler des dons de deux manières. — Quant à leur essence, ils existeront parfaitement dans le ciel; ils perfectionnent notre esprit pour qu'il suive les mouvements de l'Esprit-Saint, ce qui aura lieu principalement dans l'état de la gloire, où Dieu sera tout en tous. Mais, par rapport à leur matière, ils n'existeront plus. Ils concernent, dans cette vie, des objets qui ne seront plus après la glorification. On se souvient que nous avons dit la même chose des vertus cardinales.

7. — Les dons sont-ils rangés selon l'ordre de dignité dans l'énumération d'Isaïe?

Si l'on considère les dons d'une manière absolue, on peut en raisonner comme des vertus. Ils perfectionnent les mêmes facultés, relativement aux mêmes actes. Les vertus intellectuelles l'emportant sur les vertus morales, et les vertus intellectuelles contemplatives sur les vertus actives, les dons de *sagesse*, d'*intelligence*, de *science* et de *conseil* sont supérieurs à ceux de *piété*, de *force* et de *crainte*. La *sagesse* l'emporte sur l'*intelligence*; l'*intelligence*, sur la *science*; la *science*, sur le *conseil*; la *piété*, sur la *force*; la *force*, sur la *crainte*. Mais quand on envisage ces mêmes dons relativement à leur matière, la

force et le *conseil*, dont l'objet est ardu et difficile, l'emportent sur la *science* et la *piété*, qui se rapportent simplement au bien. C'est pourquoi, la dignité des dons correspond à l'énumération d'Isaïe (art. 4), à la condition qu'on les considérera en partie d'une manière absolue; car, à ce point de vue, la *sagesse* et l'*intelligence* l'emportent sur les autres, en partie relativement à leur matière, et c'est ainsi que le *conseil* et la *force* sont placés par ce prophète avant la *science* et la *piété*.

8. — Les vertus sont-elles préférables aux dons ?

Distinguons trois genres de vertus : les vertus théologiques, les vertus intellectuelles et les vertus morales.

Les vertus théologiques, par lesquelles l'homme est uni à l'Esprit-Saint, l'emportent sur les dons; elles en sont même les directrices. Aussi saint Grégoire fait-il observer que les sept fils de Job (et il entend par là les sept dons), ne parviennent à la perfection du nombre *dix* qu'autant qu'ils font toutes leurs actions dans la foi, l'espérance et la charité. Pour les vertus intellectuelles et morales, elles cèdent le pas aux dons. Elles perfectionnent la raison elle-même ou nos autres facultés par rapport à la raison, au lieu que les dons nous perfectionnent à l'égard du Saint-Esprit qui nous meut. Plus le moteur est élevé, plus les dispositions du mobile doivent être parfaites; conséquemment les dons sont supérieurs aux vertus intellectuelles et morales.



QUESTION 69.

DES BÉATITUDES.

Différence entre les béatitudes, les vertus et les dons. — Récompense des béatitudes. — Énumération des béatitudes. — Ordre des récompenses.

1. — Les béatitudes diffèrent-elles des vertus et des dons?

Certaines béatitudes, telles que la pauvreté, les pleurs et la paix, ne prennent rang ni parmi les dons, ni parmi les vertus. Donc les béatitudes diffèrent des vertus et des dons. — Pour juger en quoi consiste cette différence, il faut songer que la vraie béatitude est la fin dernière de la vie humaine. Il n'est pas sans exemple que l'on regarde quelqu'un comme déjà en possession de sa fin, à raison de l'espérance qu'il a de l'obtenir. « Les enfants, selon la remarque d'Aristote, sont appelés heureux à cause de l'espérance qu'ils font concevoir; » et l'Apôtre dit également : « C'est l'espérance qui sauve. » (Rom. VIII, 24.) L'espérance d'arriver à la fin dernière provenant des actes des vertus et des dons, les béatitudes se distinguent des vertus elles-mêmes et des dons, comme les actes se distinguent des habitudes, et non comme une habitude diffère d'une autre.

La vie humaine a pour règle la raison et la loi éternelle : les vertus la perfectionnent à l'égard de la raison ; les dons , par rapport à la loi éternelle. Les béatitudes sont les actes des vertus, et principalement des dons.

2. — Les récompenses promises aux béatitudes regardent-elles cette vie ?

Saint Ambroise estime qu'elles appartiennent à la vie future. Saint Augustin les rattache à la vie présente. Saint Chrysostôme rapporte les unes à la vie présente, les autres à la vie future. — Observons que l'espérance de la béatitude peut se trouver en nous dans deux cas : premièrement, lorsque nous y sommes préparés par nos mérites ; secondement, lorsque la sainteté nous en fait goûter les prémices en cette vie. Autre est l'espérance que fait concevoir un arbre dont les branches commencent à verdier, autre est celle qu'il donne quand les fruits apparaissent. Ces principes admis, la partie des béatitudes qui se présente sous l'idée de mérite est une préparation à la béatitude parfaite ou commencée, et elle appartient dès-lors à la vie présente. Les choses qui sont offertes comme des récompenses sont, ou la béatitude parfaite, et alors elles appartiennent à la vie future ; ou un commencement de béatitude qui regarde la vie présente.

Les récompenses promises aux béatitudes auront leur parfait accomplissement dans la gloire éternelle. En attendant, elles commencent à se réaliser ici-bas d'une certaine manière, ainsi que l'expriment ces paroles du Sauveur : « Vous recevrez le centuple, même dans cette vie. » (Marc, x, 30.) L'homme vertueux ne reçoit pas toujours ici-bas des récompenses matérielles, mais il n'est jamais privé des récompenses spirituelles ; tandis que le cœur déréglé est à lui-même son propre châtement, les justes sont rassasiés, dans la vie présente, des dons et des consolations de la grâce.

3. — Les béatitudes sont-elles convenablement énumérées dans saint Matthieu ?

Les hommes avaient distingué trois espèces de béatitude. Plusieurs plaçaient la suprême félicité dans la vie voluptueuse ; d'autres, dans la vie active ; d'autres, dans la vie contemplative.

Ces trois sortes de félicité sont bien différentes. Celle de la vie voluptueuse est un obstacle à la vie future ; celle de la vie active, une disposition au vrai bonheur ; celle de la vie contemplative, la béatitude elle-même ou son commencement.

Le Sauveur a condamné d'abord la félicité voluptueuse, en disant : « Bienheureux ceux qui sont pauvres d'esprit ; bienheureux ceux qui sont doux ; bienheureux ceux qui pleurent. »

La pauvreté d'esprit concerne les richesses et les honneurs, dont on se détache par la vertu d'humilité. La douceur nous fait surmonter les passions de l'irascible et renoncer aux plaisirs qu'elles causent. Les pleurs ont pour but de nous apprendre à résister aux jouissances des passions du concupiscible par un deuil volontaire.

La vie active consiste surtout dans ce que nous accordons au prochain, soit comme dette, soit comme bienfait. De là : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice. Bienheureux les miséricordieux. »

Rendre à chacun son droit et remplir avec zèle toutes les œuvres de la justice ; voilà la quatrième béatitude. Exercer la libéralité, et par-dessus tout la miséricorde, en donnant gratuitement, et en vue de Dieu, à ceux qui sont dans la nécessité ; c'est la cinquième.

La vie contemplative comprend ou la béatitude finale elle-même ou son commencement, ce que le Sauveur a

dû énoncer comme des récompenses et non comme des mérites, tout en présentant sous l'idée de mérites les actes de la vie active qui nous disposent à la vie contemplative. Or ces actes, en ce qui est des vertus et des dons qui perfectionnent l'homme en lui-même pour le préparer à la vie contemplative, se ramènent à la pureté du cœur; d'où la sixième béatitude: « Bienheureux ceux qui ont le cœur
« pur, » laquelle a pour but d'exclure les souillures des passions. Ces mêmes actes, quant aux vertus et aux dons qui perfectionnent l'homme dans sa conduite envers le prochain, se résument dans la paix et la concorde, selon cette parole d'Isaïe: « La paix est l'œuvre de la justice; » de là la septième béatitude: « Bienheureux les pacifiques. »

De toutes les autres béatitudes mentionnées dans l'Écriture, il n'en est aucune qui ne se rattache à celles-là, soit du côté des mérites, soit pour les récompenses. Celle-ci, par exemple: « Bienheureux l'homme que Dieu
« corrige, » revient à la béatitude des pleurs. Cette autre: « Bienheureux
« celui qui n'est point entré dans le conseil des méchants, » appartient à la pureté du cœur. Cette autre encore: « Bienheureux celui qui a trouvé la
« sagesse, » se rapporte à l'amour de la paix.

La huitième béatitude, dont parle saint Matthieu, est comme la preuve et la confirmation des sept premières. Si quelqu'un est bien affermi dans l'esprit de pauvreté, dans la douceur et dans les béatitudes qui suivent, il est clair qu'aucune persécution ne lui fera abandonner Dieu.

Saint Luc (vi) n'énumère que quatre béatitudes; mais il faut savoir qu'il rapporte le discours que Notre-Seigneur adressa à la foule, qui ne connaît que la béatitude voluptueuse, temporelle et terrestre. Voilà pourquoi il ne cite que les quatre béatitudes qui repoussent le bonheur terrestre: « Bienheureux ceux qui sont pauvres. — Bienheureux, vous qui avez faim.
« — Bienheureux, vous qui pleurez. — Vous serez bienheureux, si les
« hommes vous haïssent. »

4. — Les récompenses des béatitudes sont-elles convenablement énumérées dans saint Matthieu ?

Les récompenses des béatitudes sont très-bien énumérées dans saint Matthieu (v). Outre que l'autorité du Seigneur qui les a proposées nous en est un sûr garant, on voit aisément qu'elles correspondent aux trois sortes de félicité que l'on convoite ici-bas pour la béatitude terrestre.

Que cherchent les hommes dans les richesses et les honneurs de ce monde, sinon l'excellence et l'abondance ? — Le Seigneur promet aux pauvres en esprit le royaume des cieux, où il y aura excellence et abondance.

Que cherchent les hommes méchants et cruels dans les procès et les guerres, sinon la sécurité ? — Le Seigneur promet à ceux qui sont doux la possession sûre et tranquille de la terre des vivants, désignant ainsi la stabilité des biens éternels.

Que cherchent les hommes dans les convoitises et dans les plaisirs de ce monde, sinon des consolations contre les maux de la vie présente ? — Le Seigneur promet ces consolations à ceux qui pleurent.

Les quatrième et cinquième béatitudes, qui regardent les œuvres de la vie active, assurent le bonheur à ceux qui ont faim de la justice, et promettent aux miséricordieux le pardon qui les délivrera de tous maux. Elles ont pour but, comme on le voit, d'empêcher l'injustice dans l'acquisition des biens temporels, et la dureté des hommes qui, pour ne point partager l'infortune des malheureux, s'éloignent des œuvres de miséricorde. Aussi notre Sauveur promet le rassasiement à ceux qui ont faim et soif de la justice, et la délivrance de toute misère aux miséricordieux.

Les deux béatitudes suivantes, la sixième et la septième, appartenant à la félicité de la vie contemplative, leurs récompenses sont en rapport avec les dispositions qu'elles signalent comme des mérites. Le Sauveur y promet la vision de Dieu à ceux qui ont le cœur pur, et aux pacifiques, la gloire de la filiation divine ou l'union parfaite avec Dieu, comme fruit d'une sagesse consommée.

Toutes ces récompenses sont, en réalité, une seule et même béatitude, que la faiblesse de notre esprit ne saurait concevoir, et que, pour cette raison, le Sauveur a dû décrire à l'aide de divers biens que nous connaissons. — Il est à remarquer qu'elles s'enchaînent l'une à l'autre par une sorte d'addition. Posséder le royaume des cieux ; le posséder fermement ; y être rempli de consolation, rassasié au-delà de tout désir ; y voir Dieu face à face ; être son fils : en voilà la gradation. La plus haute dignité, dans le palais des rois, n'est-ce pas d'être le fils même du roi ?

Quant à la huitième béatitude, qui est la confirmation de toutes les autres, elle en mérite toutes les récompenses. Le royaume des cieux lui est attribué, comme à la première, pour nous faire entendre qu'elle les renferme toutes.



QUESTION 70.

DES FRUITS DE L'ESPRIT-SAINT.

Que les fruits sont des actes procédant des vertus divines. — Ces actes diffèrent des béatitudes par infériorité. — Douze fruits énumérés par saint Paul. — Les fruits sont contraires aux œuvres de la chair.

1. — Les fruits de l'Esprit-Saint sont-ils des actes ?

« L'arbre se connaît par ses fruits, » dit l'Évangile. (Matth. XII, 32.) Cela ne signifie-t-il pas que l'homme est connu par ses œuvres ou par ses actes ? Les actes humains peuvent, conséquemment, être appelés des fruits.

Le mot *fruit* a été pris du monde des corps. Aussi, de même qu'un fruit matériel peut être rapporté à l'arbre qui le produit et à l'homme qui le cueille, de même les fruits de l'homme, spirituellement parlant, peuvent signifier ce que l'homme produit et ce qu'il recueille comme dernière fin de ses travaux et de son espérance : la béatitude elle-même. Donc, puisqu'on peut appeler fruit ce que l'homme produit, les actes humains sont des *fruits de la raison*, s'ils procèdent de nos facultés intellectuelles ; ils sont des *fruits de l'Esprit-Saint*, s'ils dérivent d'une vertu surnaturelle, c'est-à-dire de la grâce, qui est une semence divine.

2. — Les fruits de l'Esprit-Saint diffèrent-ils des béatitudes ?

Les fruits sont seulement des actes vertueux et agréables, au lieu que les béatitudes désignent des actes parfaits et excellents. Les béatitudes peuvent très-bien recevoir le nom de *fruits* ; mais tous les fruits ne s'élèvent pas à la hauteur des béatitudes, œuvres parfaites qui reviennent aux dons plutôt qu'aux vertus.

Les actes des vertus, disait saint Ambroise, s'appellent *fruits*, parce qu'ils apportent à notre esprit une jouissance pure et sainte.

3. — Les fruits de l'Esprit-Saint sont-ils convenablement énumérés par saint Paul ?

L'Apôtre, dans son épître aux Galates (v), énumère douze fruits, d'après les fins diverses que l'Esprit-Saint se propose en se donnant à nous. Au premier rang se place la charité, par laquelle ce divin Esprit, qui est l'amour même, se communique à nos âmes. La charité produit ensuite, comme amour de Dieu, la joie et la paix, la patience et la résignation ; comme amour du prochain, la bonté, la bienfaisance, la douceur et la fidélité ; par rapport à nous-mêmes, la modestie pour les actes extérieurs, la continence et la chasteté dans les désirs intérieurs de la concupiscence.

4. — Les fruits de l'Esprit-Saint sont-ils opposés aux œuvres de la chair ?

Les fruits de l'Esprit-Saint sont, en général, contraires aux œuvres de la chair. L'Apôtre disait : « La chair a des « désirs contraires à l'esprit ; l'esprit en a de contraires « à la chair. » (Gal. v, 17.) Il en est ainsi, parce que

l'Esprit-Saint nous porte à ce qui est conforme ou plutôt à ce qui est supérieur à la raison, tandis que la concupiscence nous entraîne vers les biens sensibles, qui nous sont inférieurs.



DES VICES ET DES PÉCHÉS.

DES VICES ET DES PÉCHÉS.

		Quest.		
Nature.....		71		
Distinction.....		72		
Rapport et gravité.....		73		
Sujet.....		74		
VICES ET PÉCHÉS. (V. tab. 13.)	Cause.	En général.....	75	
		En particulier.	Cause intérieure.	{ L'ignorance..... 76 { La passion ou appétit sensitif.. 77 { La malice..... 78
	Cause extérieure.		Dieu l'est-il ?.....	79
			Le démon ?.....	80
		L'homme par le péché originel.	{ Transmission. 81 { Essence..... 82 { Sujet..... 83	
		Le péché, cause du péché, ou péchés capitaux..		84
	Effets.	Corruption du bien de la nature.....		85
		Tache de l'âme.....		86
		Peine.	La peine elle-même.....	87
			La peine du péché véniel et du péché mortel.	{ Péché véniel comparé au mortel... 88 { Péché véniel en lui-même..... 89

EXPLICATION.

Il s'agit des mauvaises habitudes, que l'on nomme vices et péchés.

Quelle est la nature des vices et des péchés ⁷¹? — Comment se distinguent-ils ⁷²? — Leur rapport et leur gravité respective ⁷³. — Leur sujet ⁷⁴.

De la cause des péchés en général ⁷⁵.

De la cause particulière des péchés. Cause intérieure, l'ignorance ⁷⁶; — les passions ⁷⁷; — la malice ⁷⁸.

Cause extérieure : Dieu en est-il la cause ⁷⁹? — Le démon ⁸⁰? — L'homme par le péché originel ^{81, 82, 83}?

Le péché, cause du péché, ou les péchés capitaux ⁸⁴.

Effets du péché sur notre nature ⁸⁵, — sur notre âme ⁸⁶. — Peine réservée au péché mortel et au péché véniel ^{87, 88, 89}.

QUESTION 71.

DE LA NATURE DES VICES ET DES PÉCHÉS.

Le vice est contraire à la vertu et à notre nature. — L'acte vicieux ou le péché est plus coupable que le vice. — Si le péché peut exister avec la vertu. — S'il y a un acte dans le péché d'omission. — Définition du péché.

1. — Le vice est-il contraire à la vertu ?

« Le vice, a dit saint Augustin, rend l'âme humaine « mauvaise, au lieu que la vertu la rend bonne. » Donc le vice est contraire à la vertu.—Il y a, effectivement, trois choses dans la vertu : d'abord, une disposition qui convient à la nature de l'homme ; ensuite, une certaine bonté qui ressort de cette disposition ; troisièmement, un objet qui n'est autre qu'un acte bon à produire. C'est pourquoi, la vertu a trois sortes de contraires. Du côté des actes qu'elle est appelée à réaliser, elle a pour contraire le péché, acte désordonné ; tandis que les actes de vertu sont bien réglés. Par rapport à la bonté qu'elle communique à l'âme, elle a pour contraire la malice de l'âme, résultat

du vice. Mais si on l'envisage en elle-même, dans son essence propre, elle trouve son contraire le plus direct dans le vice, ce mot servant à désigner une mauvaise disposition des êtres par rapport à ce qui convient à leur nature. « Appelez vice, disait très-bien le grand Docteur cité « plus haut, tout ce qui fait défaut à la perfection de la « nature. »

Ainsi qu'on le voit, le péché, la malice et le vice sont contraires à la vertu, mais non sous le même aspect : le péché lui est contraire en tant qu'elle opère le bien ; la malice, en tant qu'elle constitue une certaine bonté ; le vice, précisément en tant qu'elle est vertu ; car l'homme, pour faire le bien, a besoin d'une bonne disposition, que le vice enlève.

2. — Le vice est-il contre la nature ?

« Tout vice, dit saint Augustin, par cela seul qu'il est « vice, est contre la nature. » En effet, si la vertu est une disposition conforme à la nature, le vice, opposé à la vertu, est nécessairement contraire à la nature elle-même. Aussi le blâmons-nous partout où il se trouve. La nature d'un être lui venant spécialement de la substance qui le spécifie, ce qui constitue l'espèce humaine, c'est l'âme raisonnable ; car qu'est-ce qui nous confère la qualité d'homme, sinon notre âme raisonnable ? Par conséquent, ce qui est contre l'ordre rationnel est contre la nature de l'homme, considéré comme homme. Tel est le vice, qui déroge à l'ordre de la raison.

Il y a dans l'homme une double nature : la nature raisonnable et la nature sensitive. Les vices et les péchés proviennent de ce que les hommes s'abandonnent aux inclinations de leur nature sensitive contre l'ordre de la raison.

3. — Le vice est-il plus coupable que l'acte vicieux ?

On dirait, au premier aperçu, que l'habitude mauvaise est plus coupable que l'acte vicieux, et cependant c'est une erreur. On punit avec justice quelqu'un pour un acte vicieux; on ne punit personne pour une habitude vicieuse qui ne se traduit pas en acte : preuve que l'acte vicieux, le péché, est pire que l'habitude vicieuse appelée vice. Et, en effet, l'habitude emprunte aux actes sa bonté ou sa malice; elle n'est bonne ou mauvaise que par les actes auxquels elle incline. On peut en conclure que l'acte vicieux renferme plus de malice que l'habitude vicieuse. Ce qui communique une qualité possède cette qualité plus éminemment que ce qui la reçoit.

Dans le bien comme dans le mal, les actes l'emportent sur les habitudes, quoique celles-ci l'emportent quant à la durée.

4. — Le péché peut-il exister avec la vertu ?

Un acte ne détruisant ni ne produisant une habitude, un péché unique ne détruit pas la vertu acquise. Quoiqu'il en soit, si le péché tombe sur la cause même des vertus, il peut se faire qu'un seul en détruise plusieurs. Tel est le péché mortel à l'égard de toutes les vertus infuses : un seul de ce genre, détruisant la charité, anéantit par là même toutes ces vertus considérées comme vertus. Je dis considérées comme vertus, parce que la foi et l'espérance, séparées de la charité, ne sont pas de vraies vertus. Le péché véniel, qui, non contraire à la charité, ne la bannit pas du cœur des hommes, ne fait pas non plus périr les autres vertus infuses. De là cette conclusion : un seul péché, quel qu'il soit, ne détruit pas les vertus acquises. Un seul péché mortel détruit les vertus

infuses. Le péché véniel peut exister avec toutes les vertus, soit acquises, soit infuses (1).

5. — Tout péché renferme-t-il un acte ?

« Qui sait le bien qu'il doit faire et ne le fait pas, nous dit saint Jacques, celui-là pèche. » (Ép. iv, 17.) Ne pas faire le bien n'est pas un acte. Le péché peut donc exister sans acte.

Sur cette question du péché d'omission, il y a néanmoins deux opinions. L'omission, si l'on y comprend les causes qui l'amènent, renferme de toute nécessité un acte quelconque. Elle ne constitue un péché qu'autant qu'elle est volontaire, et, pour qu'elle le soit, elle doit être accompagnée ou précédée d'un acte de la volonté, avec lequel elle se trouve actuellement en rapport; sans quoi elle ne serait nullement coupable. Mais, comme on juge les choses en elles-mêmes et non par leurs accessoires, on peut admettre que certains péchés existent sans acte, c'est-à-dire, sans acte accompli présentement. Faire ce que l'on ne doit pas ; ne pas faire ce que l'on doit : voilà le péché. Le péché d'omission transgresse un précepte affirmatif.

6. — Le péché est-il une parole, une action ou un désir contre la loi éternelle ?

Cette définition a été donnée par saint Augustin. L'autorité d'un tel Docteur doit nous suffire.

Nous l'avons dit, le péché est un acte tout à la fois volontaire et mauvais : volontaire, soit que la volonté le pro-

(1) Les vertus infuses sont les vertus surnaturelles que la grâce produit en nous.

duise immédiatement, comme vouloir et choisir; soit qu'elle le commande, comme les actes extérieurs; — mauvais, par défaut de conformité avec sa règle. Il y a, on le sait, pour la volonté humaine, deux règles ou mesures : l'une prochaine et de même nature qu'elle, la raison humaine; l'autre, supérieure à elle, la loi éternelle, qui est comme la raison de Dieu même. C'est pourquoi, la partie qui constitue un acte humain et forme en quelque sorte la matière du péché, saint Augustin la fait figurer d'abord dans ces mots : *Parole, action, désir*. Vient ensuite la partie formelle du péché, celle qui implique l'idée du mal moral; elle est renfermée dans cette locution : *Contre la loi éternelle*.

Dire une parole ou ne pas la dire, faire une action ou ne pas la faire, revenant à un même genre, comme affirmer ou nier quelque chose, le péché d'omission est nécessairement compris dans cette définition. — Mais, dira quelqu'un, pourquoi cette expression : « Contre la loi éternelle, » de préférence à celle-ci : Contre la raison? — C'est que si le moraliste voit dans le péché l'opposition à la raison, le théologien doit y signaler avant tout l'offense de Dieu par la violation de sa loi, d'autant plus que la loi divine règle beaucoup de choses qui dépassent la raison; à savoir: les matières de la foi (1).

(1) *Loi éternelle, loi divine, loi de Dieu*; tous ces mots sont synonymes. Une action humaine n'est un péché qu'autant qu'elle blesse la loi divine, fondement de toutes les autres lois.



QUESTION 72.

DE LA DISTINCTION DES PÉCHÉS.

Notions générales sur la distinction des péchés. — Péchés de l'esprit et péchés de la chair. — Péchés contre Dieu, contre soi-même et contre le prochain. — Péché mortel et péché véniel. — Péchés d'action et d'omission. — Péchés de pensée, de parole et d'action. — De l'excès et du défaut. — Des circonstances qui changent l'espèce du péché.

1. — Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après les objets auxquels ils se rapportent ?

Les péchés suivent, dans leur distinction spécifique, la nature des actes volontaires plutôt que le désordre de ces actes, qui n'entre qu'indirectement dans l'intention du pécheur ; car, comme le disait saint Denis, « nul n'agit dans « la vue du mal. » Chaque chose tirant son espèce de ses propriétés essentielles, et non de ses accidents, les péchés se distinguent spécifiquement d'après les objets des actes volontaires.

Les actes volontaires se spécifiant eux-mêmes d'après les fins que l'on se propose, dire que les péchés prennent leur distinction spécifique de leurs objets, ou des fins des actes volontaires, ou de la nature des actes humains ; tout cela revient au même. On peut également les distinguer d'après les vertus auxquelles ils sont contraires (1).

(1) Mgr Gousset ne fait que développer les principes de saint Thomas dans le passage suivant : « En général, la distinction spécifique des péchés

2. — Les péchés spirituels se distinguent-ils des péchés charnels ?

« Des sept péchés capitaux, dit saint Grégoire, cinq sont « spirituels et deux sont charnels. »

Comme il y a deux sortes de délectation, l'une de l'âme, l'autre du corps, on distingue avec raison les péchés de l'esprit, qui poursuivent une jouissance spirituelle, des péchés de la chair, qui, comme la gourmandise et la luxure, se consomment dans les plaisirs sensuels. L'Apôtre nous met sur la voie de cette distinction, quand il dit : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et « de l'esprit. » (2 Cor. vii, 1.)

3. — Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après leurs causes ?

Si les péchés se distinguaient spécifiquement d'après

« se tire de la nature de l'acte moralement mauvais. L'hérésie, par exem-
« ple ; le désespoir, le blasphème, la calomnie, le mensonge, sont évidem-
« ment des péchés d'espèces différentes. On reconnaît que les péchés dif-
« fèrent les uns des autres quant à l'espèce : premièrement, quand ils sont
« opposés à différentes vertus ; savoir : l'hérésie à la foi, le désespoir à
« l'espérance, le blasphème à la religion. Secondement, quand ils sont op-
« posés à différentes fonctions d'une même vertu. A ce titre, le vol et l'ho-
« micide, quoique opposés à une même vertu, à la vertu de justice, sont
« néanmoins des péchés d'une nature différente. Il en est de même de
« l'idolâtrie, de la superstition, du blasphème et du sacrilège, qui sont au-
« tant de péchés spécifiquement distincts, étant contraires à différents of-
« fices de la vertu de religion. Troisièmement, quand ils sont opposés à
« une même vertu, mais en sens contraire. C'est ainsi que le désespoir et
« la présomption, l'avarice et la prodigalité forment différentes espèces de
« péchés. Quatrièmement, les péchés sont encore distincts quant à l'espèce,
« quand ils sont opposés à une même vertu d'une manière différente, quoi-
« que non contraire : tels sont, relativement à la vertu de justice, le vol
« simple (*furtum*), et la rapine (*rapina*). »

leurs causes, ils seraient tous de la même espèce ; car il est écrit : « L'orgueil est le commencement de tout péché » (Eccl. x, 15) ; et encore : « La cupidité est la racine de tous les maux. » (1 Tim. vi, 10.)

Les péchés se distinguent, il est vrai, d'après leur cause finale ; car la fin est l'objet que se propose la volonté, et les actes volontaires sont déterminés dans leur espèce par l'intention. Mais on ne saurait dire qu'ils se distinguent spécifiquement d'après les causes actives ou motrices qui les font commettre. Une mauvaise crainte peut être également la cause du vol, de l'homicide et de l'abandon d'un troupeau dont on est chargé. L'amour peut amener les mêmes fautes.

4.—Les péchés se distinguent-ils en péchés contre Dieu, contre soi-même et contre le prochain ?

Nous sommes assujétis à trois sortes d'ordres : à l'ordre rationnel, à l'ordre divin et à l'ordre social.

L'ordre divin contient l'ordre rationnel et le dépasse en ce qui est de la foi, et généralement pour tout ce qui regarde le culte de Dieu. Pécher contre cet ordre, c'est pécher contre Dieu ; comme les hérétiques, les sacrilèges et les blasphémateurs.

L'ordre de la raison contient l'ordre social et le dépasse ; car, dans certains cas, la raison nous règle par rapport à nous-mêmes. Manquer à cet ordre, c'est pécher contre soi-même ; comme font le gourmand, le luxurieux et le prodigue.

L'ordre social détermine d'autres relations. Lorsque nous péchons dans nos rapports avec nos semblables, nous manquons au prochain ; ainsi pèchent le voleur et l'homicide.

Ces trois ordres nécessitent une diversité d'espèces ; car

les vertus elles-mêmes, auxquelles les péchés sont contraires, se distinguent spécifiquement d'après ces ordres mêmes. Ainsi les vertus théologales nous élèvent à Dieu ; la tempérance et la force règlent nos devoirs envers nous-mêmes ; la justice préside à nos rapports avec le prochain.

Pécher contre Dieu est une chose commune à tout péché ; mais pécher contre Dieu selon que l'ordre divin surpasse l'ordre rationnel et l'ordre social, est un péché d'un genre spécial : quand on veut établir une distinction entre deux choses renfermées l'une dans l'autre, la distinction doit porter, non sur ce qu'elles ont de commun, mais sur ce qui donne la supériorité à l'une d'elles. Cette observation s'applique pareillement à l'ordre rationnel, comparé à l'ordre social. Quoique la raison doive nous diriger en toute circonstance, elle ne nous prescrit pas toujours des devoirs envers le prochain.

5. — Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après la peine qu'ils méritent ?

La peine, qui est en-dehors de l'intention du pécheur, ne se rapporte qu'accidentellement à un péché, encore bien qu'elle y soit rapportée par la justice du juge, lequel inflige des peines diverses à des péchés divers. Elle est une conséquence de l'espèce du péché ; elle ne la constitue pas. C'est pourquoi, la différence du péché mortel et du péché véniel, ou toute autre distinction prise de la peine, ne saurait être une différence spécifique ; ce qui est accidentel ne produit pas l'espèce. La vraie différence entre le péché mortel et le péché véniel provient de la diversité du désordre qui détermine la nature de l'un et de l'autre. Toute faute qui sépare notre âme de sa fin dernière, de Dieu, auquel nous sommes unis par la charité, reçoit le nom de péché mortel, pour faire

entendre qu'autant que le comporte sa nature, elle est irréparable et mérite une peine éternelle. Toute faute qui ne va pas jusqu'à nous séparer de Dieu porte le nom de péché véniel, parce que, le principe étant sauvé, elle est réparable de sa nature. Le premier désastre est figuré par la mort corporelle; le second, par la maladie: là, le principe vital est détruit, et les forces de la nature ne sauraient le réparer; ici, le principe vital étant sauvé, le désordre peut être réparé par ce principe même.

Le péché mortel et le péché véniel diffèrent infiniment, pour ce qui est de l'éloignement de Dieu; mais ils ne diffèrent pas de cette manière, quand on les considère dans leurs rapports avec les choses d'où chaque péché tire son espèce. Ils peuvent se trouver dans la même espèce. Le mouvement premier, relativement à l'adultère, peut n'être qu'un péché véniel; et une parole oiseuse, qui la plupart du temps est une faute vénielle, peut devenir mortelle.

6. — Le péché d'action et le péché d'omission diffèrent-ils d'espèce?

Dans les péchés, il y a deux sortes de différences: l'une matérielle, qui découle de l'espèce physique des actes; l'autre formelle, qui se prend du rapport des actes avec la fin. De là vient que des actes matériellement différents appartiennent parfois à la même espèce de péché, parce qu'ils ont la même fin. La strangulation et l'assassinat sont des actes qui rentrent dans l'homicide, quoique, physiquement, ils soient d'espèce différente. C'est pourquoi les péchés d'omission et d'action ne diffèrent pas d'espèce quand ils se rapportent à la même fin et procèdent du même principe: l'avare prend le bien d'autrui et ne paie pas ses dettes; le gourmand mange avec excès et n'observe pas les jeûnes. On peut en dire autant des

autres vices, par une suite de ce principe que toute négation repose sur une affirmation, qui en est en quelque sorte la cause. Ainsi, quoique les péchés d'omission et d'action puissent différer d'espèce sous le rapport matériel, il n'en est pas de même au point de vue formel.

7. — Les péchés se divisent-ils en péchés du cœur, de la bouche et de l'œuvre?

« Nous péchons, dit saint Jérôme, par pensée, par parole et par action. »

Les péchés se divisent en péchés du cœur, de la bouche et de l'œuvre; mais on aurait tort de voir dans cette division autant d'espèces complètes. On y indique plutôt les trois degrés dont le même péché est susceptible dans son espèce. Le premier degré est dans le cœur, le second dans la parole, le troisième dans l'action qui le consume. Ces trois degrés, procédant du même motif, appartiennent à la même espèce de péché. En effet, l'homme qui entre en colère est d'abord troublé dans son cœur; il éclate ensuite en paroles injurieuses, et passe de là aux actes de violence. La luxure et les autres péchés suivent la même voie.

Les péchés de pensée et de parole ne se distinguent des péchés d'action que quand ils en sont séparés.

8. — L'excès et le défaut changent-ils l'espèce des péchés?

Partout où vous rencontrerez divers motifs qui portent l'intention au mal, il y a différentes espèces de péchés. Or il est clair que le motif qui porte à pécher par excès est autre que celui qui fait pécher par défaut. Ce sont même des motifs contraires : celui de l'intempérant est

l'amour des plaisirs corporels ; celui de l'homme insensible, l'horreur de ces mêmes plaisirs. L'intempérance et l'insensibilité, on le voit, ne sont pas seulement différentes d'espèce, mais elles sont contraires l'une à l'autre. Pour la même raison, l'avarice et la prodigalité sont deux péchés d'espèce différente. Pour conclure, l'excès et le défaut changent l'espèce des péchés lorsqu'ils émanent de motifs divers.

9. — Les circonstances changent-elles l'espèce des péchés ?

Les circonstances diversifient parfois l'espèce des péchés, et d'autres fois elles ne la changent pas. Elles ne la diversifient pas lorsque, malgré elles, le motif reste le même ; elles la distinguent quand elles impliquent des motifs divers, puisque le motif est la fin et l'objet du péché. Par exemple, elles ne changent pas l'espèce du péché, lorsque l'avare, par le désir déréglé d'amasser de l'or, reçoit au moment où il ne faut pas, dans un lieu où il ne doit pas recevoir, obéissant au même motif. Mais il arrive d'autres fois que les vices des circonstances proviennent de motifs divers : comme lorsque quelqu'un, prenant du vin, dépasse certaines limites ; ce qui peut tenir à son altération ou au plaisir que lui cause cette boisson : l'espèce du péché varie avec l'abus de ces circonstances, les motifs qui font agir étant différents.

En principe, les circonstances changent l'espèce du péché quand elles introduisent des motifs autres que le premier.



QUESTION 73.

DU RAPPORT DES PÉCHÉS ET DE LEUR GRAVITÉ.

Les péchés ne sont pas unis comme les vertus.—Leur gravité d'après les objets et d'après les vertus contraires. — Comparaison des péchés de la chair avec ceux de l'esprit. — Gravité des péchés d'après la cause, — d'après le dommage, — d'après la condition de la personne offensée, — d'après la condition du pécheur lui-même.

1. — Tous les péchés sont-ils unis les uns aux autres ?

Les vertus, se réunissant dans la droite raison pratique, dans la prudence, ont entre elles de la connexion. Mais l'intention du pécheur se porte vers des biens divers, qui n'ont aucune connexion entre eux et parfois même sont contraires. Que si les péchés tirent leur espèce de l'objet auquel ils se rapportent, il est évident qu'ils n'ont point de connexion nécessaire entre eux pour ce qui constitue leur espèce même.

Quelqu'un dira : Si les péchés n'ont pas entre eux de connexion nécessaire, d'où vient que saint Jacques (Ep. II, 10) nous enseigne que « celui qui viole la loi en un point est coupable de toute la loi ? »—Cet apôtre a voulu nous faire entendre que les préceptes de la loi émanent tous également de Dieu, et que, conséquemment, c'est le même Dieu qu'on méprise en les transgressant.

2. — Tous les péchés sont-ils égaux ?

Notre-Seigneur disait à Pilate : « Celui qui m'a livré à vous a commis un plus grand péché. » (Jean, XIX, 11). Pilate a péché lui-même. Donc il y a des péchés plus graves que d'autres.

Les Stoïciens, que Cicéron combat dans ses *Paradoxes*, disaient que tous les péchés sont égaux ; de là naquit l'erreur de certains hérétiques qui, plus tard, soutinrent l'égalité des peines de l'enfer. Les Stoïciens avaient été conduits à professer l'égalité des péchés en les considérant comme une privation de la raison. Mais, s'il est une privation pure et simple qui consiste en quelque façon dans la destruction, il en est une aussi qui consiste plutôt dans l'altération des choses que dans leur anéantissement complet ; telle est celle qui laisse subsister quelque chose de l'habitude opposée. Il est très-vrai que le péché trouble l'ordre rationnel ; mais il ne le détruit pas totalement. S'il n'en restait rien, les actes volontaires et les affections de l'homme ne pourraient exister. Il importe beaucoup, pour juger de la gravité d'un péché, de savoir à quel degré il nous écarte de la droiture de la raison ; ainsi tous les péchés sont loin d'être égaux.

3. — Les péchés sont-ils plus ou moins graves d'après leurs objets ?

Les objets, c'est-à-dire les fins que nous nous proposons, étant ce qui donne l'espèce aux péchés, leur confèrent aussi leur première et principale gravité. Semblables aux maladies qui sont plus importantes à proportion du principe qu'elles attaquent dans la nature animale, les péchés ont plus de gravité suivant qu'ils attaquent un objet qui tient un rang plus élevé dans l'ordre rationnel.

Les choses extérieures se rapportant à l'homme, qui a Dieu pour fin, les péchés contre l'homme, tels que l'homicide, sont plus graves que les péchés contre les choses extérieures : que le vol, par exemple ; et les péchés contre Dieu, tels que l'infidélité, le blasphème et autres, sont plus graves que les péchés contre l'homme. Dans l'un de ces trois ordres, ils renferment aussi plus ou moins de gravité selon que les choses qu'ils concernent sont plus ou moins importantes.

4. — Les péchés diffèrent-ils de gravité suivant les vertus auxquelles ils sont contraires ?

« Oui, répond le Philosophe ; car ce qu'il y a de pire est contraire à ce qu'il y a de meilleur. »

La haine de Dieu est le plus grave des péchés, parce que la charité est la plus grande des vertus. Mais, dans un autre sens, on peut dire aussi que la plus petite faute est opposée à la plus grande vertu. Plus une vertu est grande, plus elle prévient et réprime les péchés légers.

5. — Les péchés de la chair impliquent-ils moins de culpabilité que les péchés de l'esprit ?

« Les péchés charnels, répondait saint Grégoire, sont moins coupables et cependant plus honteux que les péchés spirituels. »

Les péchés de la chair ont, en effet, moins de gravité que ceux de l'esprit : non pas que tout péché charnel soit moins grand que tout péché spirituel ; mais, toutes choses égales d'ailleurs, ceux de l'esprit sont plus griefs. On en donne trois raisons. La première se tire du sujet. Les péchés spirituels appartiennent à l'esprit, dont le propre est de s'élever à Dieu ou de s'en éloigner. Les

péchés de la chair se consomment dans l'appétit sensuel, auquel il appartient de se tourner vers les biens corporels. Ceux-ci ont pour cause le rapprochement vers les créatures, auxquelles les penchants de notre nature nous portent si puissamment. Ceux-là tiennent davantage de l'éloignement de Dieu, c'est-à-dire de l'aversion qui constitue la nature même du péché. — La seconde raison se prend de l'objet. Les péchés charnels, considérés comme tels, se commettent contre le corps. Or le corps, dans l'ordre de la charité, doit être moins aimé que Dieu et que le prochain, qui sont offensés dans les péchés spirituels. — La troisième raison se déduit de la cause. Plus est puissante l'impulsion qui porte à pécher, moins on pèche. Or les péchés charnels ont pour cause la concupiscence de la chair, que chaque homme apporte en naissant; dernière preuve que les péchés spirituels sont plus graves que les autres.

On objecte que l'adultère, péché charnel, est plus coupable que le vol; que le démon se réjouit surtout du péché de luxure, et que, généralement, les péchés de la chair inspirent plus de honte que les péchés spirituels. Tout cela est vrai; mais il n'en résulte pas que ces péchés sont, par leur nature, plus graves que les autres. L'adultère est plus grave que le vol, parce qu'il renferme, non-seulement un péché de luxure, mais encore un péché d'injustice. L'homme tient plus à sa femme qu'à ses biens. Le démon se réjouit surtout des péchés de luxure; pourquoi? Parce que les hommes s'y attachent avec ardeur et les quittent difficilement. « Le désir de ces jouissances, dit très-bien Aristote, est insatiable. » Les péchés charnels sont plus honteux que les autres, sans doute; mais c'est précisément parce que les actes de la concupiscence participent moins de la raison. Le Philosophe disait à ce propos: « Il est plus honteux de s'abandonner à la concupiscence qu'à la colère; car les péchés de l'homme intempérant ont

« pour objet les jouissances qui nous sont communes avec les brutes. » Et voilà pourquoi ils le couvrent d'opprobre. En s'y livrant, on se rapproche effectivement des animaux, et l'on devient en quelque façon une brute comme eux.

6. — La cause d'un péché influe-t-elle sur sa gravité ?

Il y a pour le péché deux sortes de causes. D'abord, une cause propre et directe, qui est la volonté même. La volonté étant au péché ce que l'arbre est au fruit, l'homme pèche d'autant plus grièvement qu'elle se porte vers le mal avec plus de fermeté. Les autres causes du péché sont extérieures et éloignées ; elles comprennent tout ce qui porte la volonté à faire le mal. Les unes nous induisent au péché conformément à notre nature, en obtenant notre libre consentement : telle est la fin, qui est l'objet même de la volonté ; plus elle est mauvaise, plus le péché est grief. Les autres causes extérieures portent la volonté au mal contre sa nature et contre les lois qui la gouvernent, vu qu'elle doit se mouvoir librement elle-même en se conformant à la raison : telles sont celles qui, comme l'ignorance, diminuent le jugement de la raison, et celles qui, comme la faiblesse, la violence, la crainte, affaiblissent le libre arbitre. Elles atténuent le péché dans la même mesure qu'elles amoindrissent le volontaire ; si bien que, si une action n'est pas libre, le péché n'existe pas.

7. — Les circonstances aggravent-elles le péché ?

Si l'on veut y réfléchir, on verra que le péché est toujours causé par l'inobservation de quelque circonstance de temps, de lieu, de position ou de personnes. Il est par là même évident que les circonstances peuvent l'aggraver. Cette aggravation se produit de trois manières. D'abord,

lorsqu'elles le transportent dans un autre genre. L'adultère est pire que la simple fornication. Elles l'aggravent ensuite, non en changeant son espèce, mais en l'étendant à un plus grand nombre d'objets, comme lorsque le prodigue donne, non-seulement quand il ne doit pas, mais à qui il ne doit pas. C'est la maladie gagnant un plus grand nombre de parties dans le corps. Enfin, elles l'aggravent en augmentant la difformité d'une circonstance précédente; par exemple, dans l'homme qui, dérochant le bien d'autrui, prend une somme plus considérable.

8. — La gravité du péché s'augmente-t-elle suivant la quantité du dommage causé?

Quelquefois le dommage est prévu et voulu; dans ce cas, il augmente directement, en proportion de sa grandeur, la gravité du péché, dont il forme l'objet par lui-même. D'autres fois, il est prévu, mais non directement voulu; par exemple, lorsqu'un fornicateur, passant dans un champ ensemencé pour abrégier sa route, porte sciemment, mais sans l'intention directe de nuire, préjudice au propriétaire. Le dommage, alors, aggrave indirectement la faute, suivant son étendue, à cause de la passion violente qui doit se développer dans la volonté du fornicateur, laquelle fait qu'il ne craint pas de porter à autrui un dommage qu'il eût évité dans une autre circonstance. D'autres fois, enfin, le dommage n'a été ni prévu ni voulu. Alors, s'il se rapporte indirectement au péché, on peut l'imputer à son auteur comme une punition de sa négligence à calculer les suites de ses mauvaises actions; mais il n'aggrave directement la faute que quand il en est par lui-même une conséquence nécessaire. Lorsque le libertin commet publiquement un acte honteux, le scandale qui

s'ensuit, en supposant même qu'il ne soit ni prévu ni voulu, augmente directement son péché.

9. — La condition de la personne offensée aggrave-t-elle le péché ?

L'Écriture reprend tout spécialement les péchés commis contre les *serviteurs de Dieu* (III Rois, XIX, 14), contre les *parents* (Michée, VII, 6), et contre les *personnes constituées en dignité*. (Job, XXXIV, 18.) C'est qu'en effet, la personne contre laquelle on pèche est en quelque manière l'objet du péché.

D'abord, l'outrage fait à une personne qui est unie à Dieu par la vertu ou par une consécration spéciale rejait sur Dieu lui-même proportionnellement à cette union, comme il l'a déclaré dans cette parole : « Celui qui vous touche me touche à la prunelle de l'œil. » (Zach. II, 8.) Ensuite, nous péchons plus grièvement contre nous-mêmes dès que la personne que nous offensoons nous est unie par les liens du sang, de la reconnaissance ou d'une autre manière. « Celui qui est méchant pour lui-même, nous dit l'Esprit-Saint, pour qui sera-t-il bon ? » (Eccl. XIV, 5.) Enfin, on pèche d'autant plus grièvement que l'on blesse un plus grand nombre d'individus. C'est pourquoi le péché contre les personnes publiques ; par exemple, contre un souverain qui représente tout un peuple, a une gravité spéciale, comme le marquent ces paroles : « Vous ne maudirez pas le prince de votre nation. » (Exod. XXII, 28.)

10. — Le péché s'aggrave-t-il par la grandeur de la personne qui pèche ?

Les péchés de surprise sont d'autant moins imputables à l'homme vertueux, qu'il ne néglige rien pour les pré-

venir : seulement la fragilité humaine ne lui permet pas de les éviter tous. Mais les péchés commis de propos délibéré sont imputables à leur auteur en proportion de la dignité dont il est revêtu, et cela par quatre raisons. En premier lieu, les grands, c'est-à-dire ceux qui l'emportent en science ou en vertu, peuvent résister plus facilement au péché.—Ensuite, s'ils pèchent, ils sont plus ingrats à cause de leur élévation, qui est un don de Dieu. De là ce qui est écrit : « Les puissants seront puissamment tourmentés « dans l'autre vie. » (Sag. vi.) — En troisième lieu, le péché a souvent une opposition spéciale avec la grandeur. Quand un prince viole les lois de la justice dont il est le gardien, ou qu'un prêtre, qui a fait vœu de chasteté, dishonore son caractère, il est évident qu'ils pèchent plus grièvement que les autres hommes. — Enfin, le scandale donné par les grands est beaucoup plus grave que celui des simples particuliers, car il s'étend avec plus de rapidité et arrive à la connaissance d'un plus grand nombre de personnes. « Le péché, dit saint Grégoire, porte au loin la « contagion du mauvais exemple, quand ceux qui le com- « mettent sont honorés à cause de leur dignité. » Voilà pourquoi les péchés des grands excitent plus de blâme et plus d'indignation.

QUESTION 74.

DU SUJET DES PÉCHÉS.

Que les péchés ont pour sujet la volonté, — l'appétit sensitif et la raison. — Un mot sur la délectation morose. — Du consentement. — Le péché mortel et le péché véniel ; — leur sujet.

1. — La volonté est-elle le sujet du péché ?

« On n'en saurait douter, répond saint Augustin ; « c'est par la volonté que l'on fait le bien ou que l'on « pèche. »

Le péché n'est pas un acte qui passe à une matière extérieure, comme brûler et couper ; il est un acte qui, comme désirer et connaître, a pour sujet la faculté agissante : tels sont, du reste, tous les actes moraux bons ou mauvais, ceux des vertus aussi bien que ceux des péchés. Si donc les péchés émanent de la volonté, il s'ensuit qu'ils sont dans la volonté comme dans leur sujet.

Saint Denis a dit que le mal est en dehors de la volonté et de l'intention ; mais c'est en ce sens que la volonté ne cherche pas le mal comme mal. Il n'a pas prétendu qu'elle ne le poursuit point sous la fausse apparence du bien dont il se revêt ; or, c'est de cette manière qu'il se trouve dans cette faculté. Il est vrai que si nous recherchons les faux biens plutôt que les biens réels, il y a en nous défaut d'intelligence ; mais cette faute est imputable à la volonté : autrement il y aurait erreur invincible, et le péché n'existerait ni dans la volonté ni dans l'intelligence.

2. — La volonté seule est-elle le sujet du péché ?

De même qu'il y a d'autres facultés qui sont avec la volonté le sujet des vertus, il y en a d'autres aussi qui sont le sujet des péchés. Les actes volontaires étant non-seulement ceux qui en émanent immédiatement, mais encore tous ceux qui sont commandés par elle, on peut poser comme certain que le sujet des péchés, c'est d'abord la volonté elle-même, ensuite toutes les facultés qu'elle meut, soit en les excitant, soit en les arrêtant : ces facultés sont effectivement le sujet d'habitudes bonnes ou mauvaises.

3. — Le péché peut-il être dans l'appétit sensitif ?

Saint Paul écrivait aux Romains (vi, 19) : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je hais. » Ce mal, selon saint Augustin, est le mal de la concupiscence, c'est-à-dire un certain mouvement de la sensualité ou appétit sensitif. Le péché, en effet, comme acte volontaire et désordonné, peut se trouver dans toute puissance capable de produire des actes volontaires et désordonnés. Tel est l'appétit sensitif que Dieu a créé pour recevoir l'impulsion de la volonté et pour produire des actes volontaires.

On nous dira que la sensualité, la partie sensitive de notre être, nous est commune avec les animaux, tandis que le péché nous est propre. — Nous répondrons que l'appétit sensitif, quoique commun entre nous et les animaux, n'en revêt pas moins chez nous une certaine supériorité par son alliance avec la raison, à laquelle il doit obéir : c'est de la sorte qu'il peut être le principe d'un acte volontaire, et, partant, le sujet du péché.

4. — Le péché mortel peut-il être dans l'appétit sensitif ?

« Les impressions dérégées de la concupiscence, dit très-bien saint Augustin, peuvent se rencontrer dans ceux

« qui ont la grâce sanctifiante. » Donc le mouvement désordonné de la sensualité n'est pas, par lui seul, un péché mortel.

La raison, et non l'appétit sensitif, peut seule établir l'ordre qui nous met en rapport avec Dieu, et dont le péché mortel nous sépare. Renverser un ordre supposant le pouvoir de l'établir, le péché mortel est dans la raison et non dans l'appétit sensitif. Les actes de la sensualité y concourent, sans aucun doute ; mais le péché est mortel comme appartenant à la raison, et non comme péché de l'appétit sensitif.

5. — Le péché peut-il être dans la raison ?

« Le péché, dit saint Augustin, est dans la raison supérieure et dans la raison inférieure. »

La raison remplit une double fonction : elle accomplit quelques-uns de ses actes en elle-même sur son objet propre qui est la connaissance du vrai. Elle accomplit les autres sur les facultés qu'elle dirige par son commandement. Aussi le péché est en elle dans deux cas : d'abord, lorsque, par l'ignorance des choses qu'elle peut et doit savoir, elle erre dans la connaissance du vrai ; ensuite, lorsqu'elle commande aux facultés inférieures d'accomplir des actes désordonnés, ou que, après délibération, elle ne les empêche pas de se porter à de tels actes.

6. — Le péché de la délectation morose est-il dans la raison ?

La raison doit diriger non-seulement nos actes extérieurs, mais encore nos affections intérieures. Elle pèche dans la direction des affections intérieures de deux manières : premièrement, quand elle commande les actes des

passions illicites ; par exemple, lorsqu'un homme excite en lui-même, après délibération, les mouvements de la colère ou de la concupiscence ; ensuite, quand elle ne réprime pas les actes de ces mêmes passions, comme, lorsqu'après avoir jugé qu'une émotion est désordonnée, quelqu'un s'y complait et ne la combat point : c'est la délectation morose ; ainsi appelée, non parce qu'elle dure plus ou moins longtemps, mais parce que la raison, agissant avec réflexion, s'y arrête avec complaisance, au lieu de la rejeter. De cette façon, le péché de la délectation morose est dans la raison.

7. — Le consentement au péché est-il dans la raison supérieure ?

« Lorsque l'esprit, dit excellemment saint Augustin, « consent à faire un usage illicite des choses perçues par « les sens, et décide que, s'il en a le pouvoir, il consom-
 « mera le péché à l'aide du corps, la femme a présenté
 « le fruit défendu à son mari, c'est-à-dire à la raison su-
 « périeure. » — C'est effectivement à la raison supérieure de consentir à l'acte d'un péché. Le consentement suppose un jugement quelconque : or, dans tout jugement, il est nécessaire qu'un tribunal suprême prononce en dernier ressort. Ce tribunal, pour les actes humains, n'est autre que la raison supérieure, qui se règle, non sur des motifs pris des choses créées, comme la raison inférieure, mais sur les lois divines, infiniment plus élevées que la règle ordinaire des jugements naturels. Que si, lorsqu'il y a plusieurs choses à décider, le tribunal suprême porte ses arrêts sur les plus importantes, laissant à la juridiction inférieure le soin de juger les questions préjudicielles, il convient que la raison supérieure ait seule le

droit de prononcer sur le consentement à l'acte du péché, tandis que la raison inférieure peut juger, en première instance, de la délectation qui le précède. On comprend bien, toutefois, que la raison supérieure juge aussi de la délectation, quoique la raison inférieure ne juge pas du consentement à l'acte du péché.

Observons que, toutes les fois que la raison supérieure ne dirige pas les actes d'un homme conformément à la loi divine, elle consent par cela même au péché; car, si elle pense à la loi divine, il y a mépris; si elle n'y pense pas, il y a une violation par omission. Ainsi, de toutes manières, le consentement au péché lui revient. « Tant que l'esprit, disait le grand Docteur cité plus haut, ne cède ni se prête à une mauvaise action, le péché n'est pas efficacement résolu. » C'est à elle aussi qu'il appartient de diriger ou de réprimer la délectation intérieure, que la raison inférieure accepte souvent par des motifs tirés de l'ordre temporel. Elle est responsable des péchés dont elle n'écarte pas l'homme, lorsqu'elle a eu le temps de délibérer (1).

8. — Le consentement à la délectation forme-t-il un péché mortel ?

Le consentement à la délectation qui résulte uniquement de la pensée seule d'une mauvaise action; par

(1) Pour comprendre cet article, il faut savoir que notre saint Docteur admet en nous comme trois facultés : d'abord, l'imagination, qui perçoit instantanément et sans délibération l'acte que nous faisons; ensuite, la raison inférieure, qui prononce avec délibération d'après des raisons tout humaines; et enfin la raison supérieure, qui prend conseil de la loi divine. L'imagination, abandonnée à elle-même, nous fait quelquefois accomplir des actes indéléborés: ce premier point n'est pas contestable. Mais, lorsque la raison inférieure, qui ne prononce pas sans délibération, accepte, d'après les idées temporelles, le plaisir proposé par les sens et s'empare ainsi de notre consentement pour quelques instants, la raison supérieure, pendant la durée que demande ce premier travail de l'esprit, peut délibérer aussi: alors, si elle approuve cette première résolution, le consentement lui revient. C'est ce qui fait dire que, quand il s'agit des péchés, le consentement revient toujours à la raison supérieure.

exemple, de la pensée de la fornication, n'est pas un péché mortel : une telle pensée est un péché véniel, si l'on s'y arrête sans utilité, et elle ne forme aucun péché, si elle est utile pour la prédication ou pour l'enseignement. Il n'en est plus de même du consentement à la délectation qui provient de la faute mortelle elle-même à laquelle on pense ; celui-ci est un péché mortel, cette délectation ne provenant que d'une inclination de la volonté pour cette mauvaise action : nous ne devons pas vouloir avec délibération que notre cœur s'attache à des actes mortellement coupables.

9. — La raison supérieure peut-elle pécher véniellement dans la direction des facultés inférieures ?

Les actes désordonnés auxquels notre raison supérieure consent ne nous détournent pas toujours de Dieu, qui est notre fin dernière. Ils ne sont pas tous contre les préceptes divins ; il y en a qui sont en dehors, et tels sont les péchés véniels. Lors donc que la raison supérieure consent aux actes de cette nature, elle pèche véniellement et non mortellement ; elle ne se sépare pas des lois éternelles.

La raison supérieure, direz-vous, est le principe de la vie spirituelle, comme le cœur est celui de la vie corporelle. Les maladies du cœur sont mortelles. Les péchés de la raison supérieure doivent l'être aussi.—Nous répondrons que les maladies du cœur sont de deux sortes : les unes en attaquent la substance même et la vicient ; celles-là sont mortelles. Les autres en dérangent les mouvements ou bien affectent les organes qui l'entourent ; celles-ci ne sont pas toujours mortelles. Il en faut dire autant des péchés de la raison supérieure. Ceux qui brisent totalement les rapports de cette raison avec la raison divine sont mortels, tandis que ceux qui dérangent seulement ces rapports, sans les détruire, sont véniels.—Remarquez-

le, le consentement délibéré à un péché ne renferme pas toujours le mépris de la loi divine; il ne le renferme que quand le péché est contre cette loi.

10. — La raison supérieure peut-elle pécher véniellement dans sa propre sphère?

La raison supérieure, dans sa sphère propre où elle considère les vérités éternelles, peut pécher véniellement sur la foi par un mouvement de surprise; mais elle pèche toujours mortellement quand elle a le temps de penser que la loi divine prescrit de croire la vérité qu'elle n'admet pas.

Ce qui rend véniel un péché qui est mortel de son genre, c'est l'imperfection des actes subits. Quoique l'incroyance soit un péché mortel de son genre, le mouvement subit d'incroyance est un péché véniel. Mais, si le mouvement d'incroyance subsiste après la délibération de la raison, le péché devient mortel par consentement délibéré.



QUESTION 75.

DES CAUSES DU PÉCHÉ.

**Le péché a une cause intérieure et une cause extérieure.—
Le péché lui-même est cause du péché.**

1. — Le péché a-t-il une cause ?

« Sur cette terre, répond Job, rien n'arrive sans cause. }
(Job, v, 6.)

En tant qu'acte le péché a une cause directe, comme tout autre acte humain ; en tant qu'acte désordonné, il a une cause indirecte, comme toute privation ou absence d'une propriété que l'on doit naturellement avoir. La volonté recherchant un bien périssable sans prendre pour règle la raison et la loi divine, voilà la vraie cause du péché. Cette faculté produit l'acte directement, et le désordre de l'acte indirectement ; de sorte que le défaut d'ordre dans l'acte provient du défaut de règle dans la volonté.

2. — Le péché a-t-il une cause intérieure ?

« La volonté, dit saint Augustin, est la cause intérieure
« du péché. »

Le péché a deux sortes de causes intérieures : l'une, immédiate ou prochaine, est dans la raison et dans la volonté ; l'autre, médiate ou éloignée, se trouve dans l'ima-

gination et l'appétit sensitif, qui entraînent quelquefois, comme nous le verrons plus tard, la raison et la volonté.

La raison, sollicitée par l'appétit sensitif, cesse quelquefois de considérer la règle légitime; c'est alors que la volonté consomme l'acte du péché.

3. — Le péché a-t-il une cause extérieure ?

Pour nous convaincre que le péché a une cause extérieure, écoutons ce que disait Moïse aux chefs de l'armée des Hébreux : « Ne sont-ce pas elles (les femmes) qui, « par le conseil de Balaam, ont séduit les enfants d'Israël « et les ont portés à violer la loi du Seigneur, par le péché commis à Phogor ? » (Nomb. xxxi, 16.)

Le péché a deux sortes de causes extérieures : les unes, l'homme et le démon, déterminent la raison au mal par la persuasion; les autres, les objets matériels, y inclinent l'appétit sensitif. Mais la persuasion extérieure n'a pas une influence irrésistible sur notre raison. L'appétit sensitif ne meut pas non plus avec nécessité la raison et la volonté. Par conséquent, les causes extérieures ne produisent pas le péché par elles-mêmes. La seule cause efficace qui l'accomplit, c'est la volonté.

4. — Le péché est-il une cause du péché ?

« Le péché qui n'est pas aussitôt effacé par la pénitence, nous dit saint Grégoire, est une cause de péché. »

Premièrement, le péché peut être la cause efficiente ou motrice d'un autre péché, et cela directement et indirectement : indirectement, en ce que, privant de la grâce, de la charité, et parfois de la honte ou de tout autre motif, il éloigne ainsi ce qui empêchait de pécher, et fait tomber par là même dans des fautes nouvelles; direc-

tement, en ce sens qu'une première faute nous dispose à en commettre plus facilement une autre, les actes produisant les habitudes.

Secondement, le péché est la cause matérielle du péché lorsque l'un prépare la matière à l'autre, comme on le voit par l'avarice, qui dispose l'âme aux chicanes dont les biens amassés sont l'objet ordinaire.

Troisièmement, le péché est la cause finale du péché. Il suffit pour cela qu'on en commette un pour arriver à un autre : la simonie, en vue de l'ambition ; la fornication, dans l'espoir du vol.

Quatrièmement, le péché est la cause formelle du péché, puisque la fin donne la forme ou l'espèce aux actes moraux.



QUESTION 76.

DE L'IGNORANCE CONSIDÉRÉE COMME CAUSE DU PÉCHÉ.

On examine si l'ignorance est parfois la cause du péché, — si elle est un péché, — si elle excuse du péché, — si elle diminue le péché.

1. — L'ignorance peut-elle être cause du péché ?

« Il est des hommes, dit saint Augustin, qui pèchent par ignorance. »

L'ignorance est la cause accidentelle du péché, en ce qu'elle est la privation de la science qui, par la direction qu'elle donnerait à nos actions, y mettrait un obstacle. Sous ce rapport, elle est la cause des péchés que commet la raison, soit qu'elle l'empêche de considérer les principes universels, soit qu'elle s'oppose à leur application particulière. L'homme, par exemple, est éloigné du parricide par le principe universel qui défend de tuer son père, et par la connaissance que tel ou tel est son père : l'ignorance de l'une de ces deux choses, c'est-à-dire du principe général ou de la circonstance particulière, peut amener le parricide.

2. — L'ignorance est-elle un péché ?

L'Apôtre nous dit : « Si quelqu'un ignore, il sera ignoré lui-même. » (1 Cor. xiv, 38.) On n'est puni que pour des actes coupables. Donc l'ignorance est un péché.

Ne confondons pas l'ignorance avec le non-savoir; elle y ajoute la privation d'une connaissance qui nous convient. Or, parmi les choses qu'il convient de connaître, il en est qui sont nécessaires pour bien vivre : tous les hommes sont obligés de savoir, en général, les vérités de la foi, les préceptes universels du droit et les devoirs de leur profession. Il en est d'autres que l'on n'est pas tenu de connaître : tels sont les théorèmes de la géométrie, et, sauf certains cas, les contingents particuliers. Quiconque néglige d'apprendre ce qu'il est obligé de savoir ou de pratiquer, pèche par omission. Mais on ne doit accuser quelqu'un de négligence qu'autant qu'il peut connaître les choses qu'il ignore. L'ignorance que l'on ne saurait surmonter par l'étude, et qui prend le nom d'invincible par cela même que l'on n'a pas le pouvoir d'en sortir, n'est pas un péché. L'ignorance vincible en est un, mais seulement quand elle porte sur des matières que l'on est obligé de savoir (1).

3. — L'ignorance excuse-t-elle totalement du péché ?

L'ignorance qui produit l'involontaire d'une manière absolue excuse totalement du péché. Mais celle qui laisse subsister quelque chose du volontaire ne dispense pas entièrement ; ce qui a lieu dans deux cas. Premièrement, du côté de la chose ignorée : il peut arriver que l'homme sache qu'il commet une faute, bien qu'il en ignore certaines particularités qui l'en détourneraient, s'il les con-

(1) « On reconnaît, dit saint Alphonse de Liguori, que l'ignorance ou l'erreur est invincible de la part de celui qui agit, lorsqu'il ne s'élève dans son esprit aucun doute, aucun soupçon, pas même une idée confuse touchant la malice de l'action qu'il croit permise. » (*De Conscientia*, n° 3.)

naissait. Secondement, du côté de l'ignorance elle-même, qui peut être volontaire directement ou indirectement : directement, dès que, pour pécher avec plus de licence, on veut ignorer certaines choses ; indirectement, quand, à cause de la peine ou de ses occupations, on néglige d'apprendre ce qui éloignerait du péché. La négligence volontaire étant coupable du moment qu'elle porte sur des points que l'on peut et que l'on doit savoir, l'ignorance qui en résulte ne dispense pas entièrement du péché. L'ignorance invincible et celle qui concerne des matières que l'on n'est pas obligé de connaître, voilà ce qui excuse de toute faute morale.

4. — L'ignorance diminue-t-elle le péché ?

Ces paroles de l'Apôtre : « J'ai obtenu miséricorde, « parce que j'ai agi dans l'ignorance » (1 Tim. I, 13), montrent que l'ignorance est un motif de pardon ; donc elle diminue le péché.

Nous venons de voir que celle qui détruit totalement le volontaire excuse de toute faute. Une seule sorte d'ignorance peut conséquemment diminuer le péché : celle qui le cause sans l'excuser entièrement. Or il arrive parfois qu'une telle ignorance est elle-même directement volontaire ; par exemple, lorsqu'on ne veut pas savoir certaines vérités pour pécher avec plus de licence : celle-là semble augmenter le volontaire et le péché ; car la résolution d'en subir les conséquences, afin d'obtenir la liberté du mal, suppose dans la volonté un très-grand dérèglement. D'autres fois, l'ignorance qui cause le péché n'est qu'indirectement volontaire, comme dans celui qui, ne voulant pas étudier, reste ignorant, ou qui, buvant sans modération, tombe dans l'ivresse, et de là dans l'indiscrétion.

tion: celle-ci diminue le volontaire, et, partant, le péché. Un acte fait sans connaissance est moins coupable; il renferme moins de mépris.



QUESTION 77.

DE L'APPÉTIT SENSITIF CONSIDÉRÉ COMME CAUSE DU PÉCHÉ.

Action de l'appétit sensitif sur la volonté et sur la raison.— Des péchés d'infirmité. — Amour de soi, principe de tout péché. — Les trois sortes de concupiscence. — Effets de la passion par rapport à la gravité du péché.

1. — La volonté peut-elle être mue par une passion de l'appétit sensitif?

On lit dans Daniel (xiii, 56): « La concupiscence a perverti ton cœur. »

Dieu seul peut mouvoir directement la volonté; mais l'appétit sensitif l'entraîne indirectement de deux manières. D'abord par distraction. Toutes les facultés de notre âme, ayant dans notre nature une même racine, se relâchent ou cessent totalement d'agir dès que l'une d'elles s'applique fortement à son acte propre; de là vient que

si l'appétit sensitif est dominé par une passion, la volonté perd de son énergie ou cesse toute action. Ensuite par l'objet de la volonté, c'est-à-dire par le bien perçu intellectuellement. L'exemple des aliénés démontre que l'imagination, qui suit les passions de l'appétit sensitif, comme le goût suit la disposition de la langue, trouble et paralyse le jugement de la raison; aussi voyons-nous que les hommes subjugués par une passion ne détournent pas facilement leur imagination des choses qui en sont l'objet. Si donc la raison se conforme la plupart du temps aux passions de l'appétit sensitif, la volonté, qui est faite pour suivre toujours le jugement de la raison, est également mue par ces passions.

2. — Une passion peut-elle entraîner la raison et la faire agir contrairement à ce qu'elle sait ?

La raison peut être entraînée par une passion contre sa propre science. Cette puissance des passions sur elle, l'Apôtre l'a signalée en disant : « Je vois dans mes membres une autre loi qui contrarie la loi de mon esprit et me captive sous la loi du péché. » (Rom. VIII, 23.)

Nous pouvons avoir une connaissance générale; savoir, par exemple, qu'une chose est illicite, et ne pas songer que telle action en particulier est un péché de la même nature. Nous pouvons, de plus, avoir une connaissance à laquelle nous ne faisons pas attention actuellement, et agir contre des principes qui nous sont connus, soit que nous ne voulions pas les considérer, soit que nous ne le puissions pas par suite d'une préoccupation ou d'une infirmité corporelle. Cela étant, les passions peuvent ravir aux hommes, dans certains cas particuliers, la vue d'un principe général parfaitement connu, et les faire agir

contre leur science : tantôt par une sorte de distraction, comme il a été dit dans l'article précédent; tantôt par une opposition directe, en inclinant à des actes contraires à une maxime générale; tantôt, enfin, par des modifications corporelles qui ôtent à la raison sa liberté d'action : tout cela se voit dans la colère et dans l'amour.

« Le syllogisme de l'incontinent, dit Aristote, a quatre propositions :
 « deux générales et deux particulières. Des deux propositions générales,
 « l'une est dictée par la raison; c'est celle-ci : *il faut fuir la fornication.*
 « L'autre est suggérée par la passion; la voici : *il faut suivre le plaisir.*
 « La passion désordonnée qui le subjugue empêchant sa raison de poser
 « la première et d'en déduire la conséquence, il pose la seconde et con-
 « clut. »

Celui qui est sous le joug d'une forte passion, tout en disant qu'il faut éviter telle action, pense, au fond de son cœur, qu'il faut la faire. Il ne s'attache pas à la maxime générale qu'il possède, pour la suivre jusque dans ses conséquences; il en prend une autre que son mauvais penchant lui suggère.

3. — Les péchés de passion peuvent-ils être appelés péchés d'infirmité ?

Cicéron, dans ses *Tusculanes*, appelle les passions les maladies de notre âme; maladie est synonyme d'infirmité.

L'âme, en effet, a des infirmités analogues à celles du corps. Si le corps humain est malade quand le dérangement de ses parties empêche les membres d'obéir à la force qui les régit, l'âme pareillement est infirme lorsque le désordre de ses parties l'empêche d'accomplir ses opérations, ce qui arrive toutes les fois que les mauvaises passions assiègent les facultés inférieures. De là, dès qu'une

passion quelconque affecte, contrairement à la raison, ou le concupiscible ou l'irascible, de manière à entraver l'action de l'âme, on dit que l'homme pèche par infirmité. Dans ces principes, le Philosophe assimilait l'incontinent à un épileptique qui voit les parties de lui-même se mouvoir dans un sens opposé à ses desccins.

Plus la passion est violente, plus l'infirmité de l'âme est grande. La volonté conserve le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir aux impulsions des passions; mais son assentiment ou son dissentiment est néanmoins entravé.

4. — L'amour de soi-même est-il le principe de tout péché?

« L'amour de soi-même, dit saint Augustin, élève la cité de Babylone jusqu'au mépris de Dieu. » — Tout péché provient d'un désir déréglé des biens d'ici-bas. Or on ne recherche ces biens d'une manière désordonnée que par un amour déréglé de soi-même. Donc l'amour désordonné de soi est le principe de tout péché.

L'amour bien ordonné de soi-même est légitime et naturel; nous pouvons rechercher les biens qui conviennent à notre nature. Mais l'amour désordonné de soi-même, qui conduit au mépris de Dieu, forme la cause du péché.

5. — Peut-on raisonnablement assigner, comme causes des péchés, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie?

« Tout ce qui est dans le monde, nous dit saint Jean, est ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. » (1 Jean, II, 16.)

La concupiscence de la chair comprend les choses qui

entretiennent la vie humaine, soit dans chaque individu, comme le boire et le manger, soit dans la race humaine, comme les plaisirs sensuels.

La concupiscence des yeux concerne la convoitise des objets qui exercent leurs charmes par l'imagination et par les idées de l'opinion ; en un mot, les choses que l'on voit soi-même ou qui sont vues par les autres, comme l'argent, les habits, les ornements.

L'orgueil de la vie est l'appétit désordonné de la grandeur, de l'élévation, et généralement de tous les biens rares et difficiles.

Toutes les causes du péché peuvent se ramener à ces trois genres de concupiscence, qui comprennent toutes les passions du concupiscible et de l'irascible.

6. — La passion diminue-t-elle le péché ?

Les passions qui précèdent l'acte du libre arbitre diminuent nécessairement le péché ; l'acte est moins volontaire. Sous ce rapport, elles en diminuent la gravité dans la même mesure qu'elles affaiblissent le volontaire. Plus la tentation est violente, moins le péché est grave.

Quant aux passions qui sont une suite du péché et qui sont excitées par la volonté elle-même, elles en augmentent la gravité, en ce qu'elles montrent avec quelle force la volonté se porte au mal. En ce dernier sens, plus on pèche avec passion, plus on pèche grièvement.

7. — La passion excuse-t-elle totalement du péché ?

Un acte mauvais dans son genre n'est totalement excusable qu'autant qu'il est involontaire à tous égards. Lorsqu'une passion rend complètement involontaire l'acte qui la suit, elle excuse entièrement du péché ; sinon, non. Sur

quoi il faut établir les principes suivants : la passion qui enlève totalement l'usage de la raison et qui n'a pas été volontaire par son principe, excuse de tout péché ; celle qui ne suspend pas entièrement l'usage de la raison et qui est volontaire par son principe, n'excuse pas totalement.

L'amour, la colère, la mélancolie peuvent produire l'aliénation mentale. Si un tel effet est le résultat d'une cause naturelle, les actes qui suivent sont exempts de péché ; mais si la passion a été volontaire dans sa cause, ses actes lui sont imputés à péché, comme nous l'avons dit de l'ivresse. Quand la passion ne va pas jusqu'à suspendre l'usage de la raison, la raison elle-même peut alors la repousser en portant l'esprit vers d'autres pensées ; dans ce cas, elle n'excuse pas entièrement du péché.

8. — Les péchés de passion peuvent-ils être mortels ?

« Les passions, écrivait saint Paul, opérant dans nos membres, y produisent des fruits de mort. » (Rom. VII, 5.) Donc les péchés causés par les passions peuvent être mortels.

Dans les mouvements subits d'une passion, où la raison n'est pas appelée à délibérer, il n'y a point de péchés graves. Mais, quand un homme passe de ces premiers mouvements aux actes extérieurs ou au consentement délibéré, cela ne se faisant pas subitement, la raison a le temps d'intervenir pour rejeter la passion ou pour en empêcher les effets. Quand elle n'intervient pas, il y a péché mortel ; beaucoup d'homicides et d'adultères se commettent par passion.

QUESTION 78.

DE LA MALICE CONSIDÉRÉE COMME CAUSE DU PÉCHÉ.

Notion des péchés de malice. — Leur rapport avec les habitudes. — Le péché de malice plus grave que le péché de passion.

1. — Pêche-t-on par pure malice ?

Pécher par pure malice, c'est pécher de propos délibéré. Or il est écrit : « Ils se sont retirés de Dieu par un dessein formé. » (Job, xxxiv, 27.) On pêche donc par malice.

Le péché, en effet, se produit dans les actes humains par la faute de la raison, de l'appétit sensitif ou de la volonté. Dans le premier cas, on pêche par ignorance ; dans le second, par passion ; dans le troisième, par malice. La faute ou le dérèglement de la volonté consiste à aimer un moindre bien plus qu'un bien supérieur ; par exemple, les plaisirs ou les honneurs plus qu'un bien spirituel, comme l'ordre de la raison ou de la loi divine, ou plus que l'amitié de Dieu ; de telle sorte que l'on soit disposé à perdre les biens spirituels pour jouir des biens temporels. Le mal n'étant rien autre chose que la privation d'un bien, il arrive, lorsque l'on veut sciemment quelque mal spirituel, que l'on aime mieux perdre les biens spirituels que de renoncer à la jouissance d'un bien tempo-

rel. Tomber dans ce désordre, c'est choisir le mal par pure malice ou de dessein formé, et c'est là ce qui est appelé péché de malice.

Nul ne veut le mal pour le mal ; mais on peut le vouloir pour éviter un autre mal ou pour obtenir un bien. Le débauché voudrait jouir de ses plaisirs sans offenser Dieu ; mais, forcé de choisir, il aime mieux offenser Dieu que d'y renoncer.

2.—Celui qui pèche par habitude pèche-t-il par malice

Avoir l'habitude de pécher ou pécher par habitude, ce n'est pas la même chose. Les habitudes n'obligent pas à les suivre ; elles laissent à la volonté le pouvoir de leur résister. Nous les avons définies nous-même : « des dispositions dont on fait usage quand on veut. » Cela étant, quelqu'un peut avoir une habitude vicieuse, et cependant faire un acte de vertu, ou agir, soit par passion, soit par ignorance. Mais, toutes les fois que l'on se sert sciemment et à dessein d'une habitude vicieuse, on pèche nécessairement par malice délibérée. Les habitudes, en effet, nous portent à aimer et à choisir ce qu'elles nous rendent convenable et en quelque sorte naturel. Or ce qui convient aux habitudes vicieuses, ce sont précisément les choses qui excluent le bien spirituel. Les hommes, en agissant d'après elles, choisissent donc un mal spirituel. Qu'est-ce autre chose que pécher par malice ? En ce sens, on pèche par pure malice en péchant par habitude.

L'homme qui pèche de la sorte se réjouit toujours des fautes qu'il commet par son habitude. Sans doute, sa raison n'étant pas entièrement corrompue, il a le pouvoir de résister à son habitude, comme aussi de déplorer les fautes qu'elle lui a fait commettre. Mais vous remarquerez qu'en pareil cas, il s'en repent, à cause des dommages qu'il éprouve, plutôt que par une vraie détestation des péchés eux-mêmes.

3. — Celui qui pèche par malice pèche-t-il par habitude?

Le péché de malice existe lorsque la volonté se porte d'elle-même au mal. Deux causes amènent ce désordre. La première est une inclination dépravée provenant, tantôt d'une habitude acquise par la coutume, tantôt d'une lésion des organes du corps, dans lesquels une maladie peut avoir engendré des penchants naturels pour certains péchés. La seconde cause qui fait tendre la volonté spontanément vers le péché, c'est l'éloignement des obstacles qui l'en écartaient; par exemple, la perte de l'espérance du ciel ou l'anéantissement de la crainte des peines de l'enfer, dans une âme qui n'avait que ces raisons pour s'en abstenir: dans ces conditions, un homme peut pécher immédiatement par malice et sans frein. Ainsi, le péché de malice délibérée suppose nécessairement une mauvaise disposition de la volonté; mais il n'est pas toujours une habitude.

L'habitude, ajoutée au péché de malice, conduit l'homme à faire le mal avec joie. On ne tombe pas subitement dans le péché de malice; mais les dispositions qui y conduisent ne sont pas toujours des habitudes. Elles peuvent être d'un autre genre.

4. — Les péchés de malice sont-ils plus griefs que les péchés de passion?

Il n'y a pas de doute à cet égard. Le saint homme Job disait (xxxiv, 26): « Dieu traitera comme des impies ceux qui s'éloignent de lui par un dessein formé; il les frappera à la vue de tout le peuple. »

Le péché de malice tient plus de la volonté que le péché commis par passion: il a plus de persévérance et de durée; il porte plus directement sur les fins qui servent de principe aux actions. Pour ces trois raisons, il est plus grief.

QUESTION 79.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ PAR RAPPORT A DIEU.

Dieu est la cause de l'acte du péché, mais non du péché même. — Il est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. — Son dessein en infligeant ces châtimens.

1. — Dieu est-il la cause du péché ?

Nous lisons dans la Sagesse (II, 25) : « Seigneur, vous ne laissez rien de ce que vous avez fait. »—Dieu hait le péché, puisqu'on trouve un peu plus loin : « Dieu hait l'impie et son impiété. » Dieu n'est donc pas la cause du péché.

Il n'en est pas la cause directe ; rien de plus évident. Tout péché éloigne de l'ordre qui tend vers lui ; Dieu ne se contredit pas. Il est pareillement impossible de supposer qu'il en soit la cause indirecte. S'il refuse à quelques hommes la grâce avec laquelle ils ne pécheraient pas, il agit selon les desseins de sa sagesse et de sa justice, car il est la justice et la sagesse même ; dès-lors, le péché des créatures ne lui est pas imputable comme s'il en était la cause. Le pilote n'est pas la cause de la perte du vaisseau par cela seul qu'il ne le gouverne pas ; il faut qu'il en ait abandonné la conduite, lorsqu'il pouvait et devait le diriger. Dieu, comme on le voit, n'est la cause ni directe ni indirecte du péché.

Quand un serviteur agit contre l'ordre de son maître, ce qu'il fait ne revient pas au maître comme à sa cause. Les péchés que les hommes commettent par leur libre arbitre contre l'ordre de Dieu ne sauraient, pour la même raison, être attribués à Dieu comme à leur auteur.

2. — L'acte du péché vient-il de Dieu ?

L'acte du péché est un mouvement du libre arbitre, et Dieu est la cause de tout mouvement. Par conséquent, la volonté divine est la cause de l'acte du péché comme de toutes les autres actions.

Le péché, en effet, est un acte défectueux qui, en ce qu'il a d'être, vient de Dieu; son défaut vient de l'homme qui s'écarte de la loi divine. La claudication, par exemple, a sa cause dans la jambe courbe du boiteux, et non dans la force motrice qui produit ce qu'il y a de mouvement dans un homme. C'est ainsi que Dieu est la cause de l'acte, et non de la défectuosité de l'acte.

L'acte du péché, comme acte, vient de lui; comme défaut, il vient de l'homme qui refuse l'obéissance. Dieu est tellement l'auteur de l'acte qu'il ne l'est pas du défaut qui l'accompagne.

3. — Dieu est-il la cause de l'aveuglement de l'esprit et de l'endurcissement du cœur ?

On n'en saurait douter quand on connaît ces paroles d'Isaïe (vi, 10) : « Aveuglez le cœur de ce peuple, appe-
« santissez ses oreilles; » et ces autres de saint Paul :
« Dieu a pitié de qui il veut, et il endurecit qui il veut. »
(Rom. ix, 18.)

Il y a dans l'aveuglement et l'endurcissement de l'âme humaine deux choses : d'abord, le mouvement même de l'âme s'attachant au péché et se détournant de la lumière divine. Sous ce rapport, Dieu, qui n'est pas la cause du

péché, ne produit pas l'aveuglement et l'endurcissement. Il y a ensuite la soustraction de la grâce qui n'éclaire plus l'âme et ne la touche plus pour la conduire dans les sentiers du bien. En ce dernier sens, Dieu est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement du cœur. — Il est, en effet, la cause universelle de l'illumination des âmes, comme le soleil est la cause générale de l'illumination des corps; avec cette différence, toutefois, qu'il répand sa lumière, à sa volonté, selon l'ordre de sa sagesse. Que le soleil ne soit pas la cause de l'obscurité qu'il laisse dans l'appartement dont les fenêtres sont fermées, cela se conçoit; il envoie ses rayons par la nécessité de sa nature, et, en ne dissipant pas cette obscurité, il n'agit point à dessein. La vraie cause des ténèbres, c'est l'homme qui a fermé les volets. Il n'en est pas ainsi de Dieu, lorsque, par son propre jugement, il cesse d'éclairer les âmes qui lui résistent. Les soustractions de la grâce divine ont leur cause, non-seulement dans l'indignité des hommes, mais encore en lui-même, qui cesse de l'accorder. Voilà comment Dieu est la cause de l'aveuglement de l'esprit, de l'appesantissement des oreilles et de l'endurcissement du cœur.

L'aveuglement et l'endurcissement sont une punition que Dieu inflige, comme tous ses autres châtimens, à ceux qui l'ont méritée par une méchanceté dont il n'a pas été cause.

4. — L'aveuglement et l'endurcissement ont-ils toujours pour fin le salut éternel ?

L'aveuglement est un acheminement au péché et à la damnation; c'est pour cela qu'on le dit un effet de la réprobation. Mais, Dieu permettant parfois le péché, afin que

l'homme, reconnaissant sa faute, s'humilie et se convertisse, il y a tel aveuglement temporaire que la miséricorde divine emploie comme un traitement médicinal pour procurer le salut d'un homme, de sorte que l'aveuglement a lieu pour le salut des uns et pour la damnation des autres.

De tous les maux que Dieu fait ou laisse faire, il n'en est aucun qui ne se rapporte à quelque bien. Ils ne sont pas tous à l'avantage de l'homme qui les subit, nous devons en convenir; mais alors ils ont pour fin le bien d'un autre ou le bien général. La cruauté des tyrans a donné la palme aux martyrs; les châtimens des damnés manifestent la gloire de la justice divine. Dieu fait-il servir l'aveuglement de l'esprit au salut des hommes? C'est un acte de miséricorde. A leur damnation? C'est un acte de justice. L'acceptation des personnes n'a lieu ni dans l'un ni dans l'autre cas.



QUESTION 80.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ PAR RAPPORT AU DÉMON.

Le démon n'est ni la cause directe ni la cause nécessitante du péché ; — mais il nous y porte par ses instigations. — Il n'est pas la cause de tous les péchés.

1. — Le démon est-il la cause directe du péché de l'homme ?

Tous nos péchés ont leur cause dans notre volonté même. Le démon peut y contribuer indirectement, en persuadant notre esprit ou en nous montrant des biens extérieurs capables de séduire nos sens ; mais il n'en est ni la cause directe, ni la cause nécessitante.

2. — Le démon peut-il, par des tentations intérieures, nous induire au péché ?

Privé de toute action directe sur notre volonté et sur notre raison, l'Esprit tentateur concentre ses forces sur notre appétit sensitif, afin d'obtenir notre assentiment au péché ; de là de fausses lumières, des formes représentatives, des images, et même des passions, qu'il met en jeu, pendant notre état de veille aussi bien que pendant notre sommeil, pour frapper notre imagination, afin d'arriver par cette voie jusqu'au jugement de notre esprit : il peut de la sorte nous induire au péché par des tentations intérieures.

3. — Le démon a-t-il le pouvoir de nous faire pécher ?

Il est écrit : « Votre adversaire, le démon, tourne sans cesse autour de vous comme un lion rugissant pour vous dévorer ; résistez-lui par votre fermeté dans la foi. » (1 Pier. v, 8.) Et encore : « Soyez soumis à Dieu ; résistez à Satan, et il s'enfuira de vous. » (Jac. iv, 7.) Quel serait le sens de ces paroles, si l'ange pervers nous livrait des attaques irrésistibles ?

Le démon peut nécessiter à des actes qui sont des péchés dans leur genre ; mais il ne nécessite jamais à pécher. Supposez-vous qu'il enchaîne la raison en agissant sur l'imagination et sur l'appétit sensitif ? Alors rien n'est imputable à l'homme. Supposez-vous que la raison, non complètement enchaînée, conserve sa liberté sous quelque rapport ? Dans ce cas, l'homme peut résister au péché dans la mesure de la liberté qui lui reste. Donc le diable ne peut, d'aucune manière, nous imposer la nécessité de pécher.

4. — Le démon cause-t-il par ses tentations tous les péchés des hommes ?

Le démon, en provoquant la faute primitive, a été occasionnellement et indirectement la cause de tous nos péchés, puisque le premier homme, en viciant notre nature, a produit le penchant au mal ; mais il n'est pas directement la cause de tous nos péchés dans ce sens qu'il les occasionne tous par ses suggestions. « Quand il n'existerait pas, dit Origène, l'homme éprouverait les attrait de la bonne chère et des autres plaisirs sensuels. » Or ces attrait pourraient être désordonnés au gré de notre libre arbitre.



QUESTION 81.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ PAR RAPPORT A L'HOMME.

Comment s'opère la transmission du premier péché ? — Les autres péchés se transmettent-ils ? — Que tous les hommes sont coupables du péché originel. — Exceptions nécessaires. — Ce qui serait arrivé, si Eve seule eût péché.

1. — Le premier péché de notre premier père se transmet-il par l'origine à ses descendants ?

« Le péché, nous dit l'Apôtre, est entré dans le monde « par un seul homme. » (Rom. v, 12.) — La foi catholique oblige à croire que le premier péché du premier homme passe originellement à ses descendants. C'est pour cela que l'on baptise les enfants aussitôt après leur naissance. La doctrine contraire est une hérésie pélagienne. Avec la nature de notre premier père, qui nous est communiquée par la génération, la faute héréditaire dont elle est entachée nous est transmise ; nous sommes des enfants qui partageons l'ignominie imprimée à notre race par l'un de nos ancêtres.

Les Théologiens ont expliqué diversement la transmission du péché originel. Les uns ont dit que, l'âme se transmettant avec le principe vital, il se peut qu'une âme souillée sorte d'une âme souillée. Les autres, rejetant cette doctrine comme erronée, vu que l'âme ne se transmet pas par la gé-

nération, se sont efforcés de montrer que la transmission du péché originel s'opère dans les âmes par le moyen des corps, de même que les défauts corporels passent des parents aux enfants, lorsqu'un lépreux engendre un lépreux et qu'un podagre engendre un podagre. « Les défauts de l'âme, « disent-ils, suivent la transmission du sang, à cause des rapports de similitude et de convenance qui existent entre notre âme et notre corps. »

Mais quand nous admettrions que certains défauts du corps se transmettent des parents aux enfants, quand nous supposerions même que certains défauts de l'âme suivent les défauts du corps dans la génération, comme lorsqu'un idiot engendre un idiot, toujours faudrait-il convenir que les défauts de la naissance excluent l'idée d'une faute volontaire : on ne blâme pas un aveugle-né, on le plaint. Ces explications étant insuffisantes, nous devons en donner une autre. Tous les hommes qui naissent d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme, en tant qu'ils reçoivent de leur premier père la même nature. Ne voyons-nous pas que, dans l'état social, tous les membres d'une communauté sont réputés un seul corps et une seule personne ? Tous les hommes sont en Adam comme les membres d'un seul corps. Or l'acte d'un membre ; par exemple, l'acte de la main, est volontaire de la volonté de l'âme qui est son moteur, et non de la volonté de la main elle-même. Semblablement, le désordre qui se trouve dans tel homme issu d'Adam est volontaire, non de la volonté même de cet homme, mais de la volonté de ce premier père qui meut, par voie de génération, tous ceux qui tirent de lui leur origine, comme la volonté de notre âme meut tous nos membres vers l'action. De là ces dénominations de *péché originel*, pour désigner le péché qui passe du premier homme à ses descendants ; et de *péché actuel*, pour marquer le péché qui passe de la volonté de l'âme aux membres du corps. De là encore ces autres expressions : *péché de l'homme*, le péché actuel n'étant le péché d'un membre de notre corps qu'autant que ce membre fait partie de l'homme ; et *péché de nature*, le péché originel n'étant le péché d'une personne qu'autant qu'elle tire sa nature de notre premier père, conformément à cette parole : « Nous « étions, par nature, enfants de colère. » (Eph. II, 3.)

2. — Les autres péchés de notre premier père ou ceux des proches parents passent-ils aux enfants ?

Le désordre causé à notre nature par le chef de notre race se propage à travers les siècles ; mais les autres péchés actuels, soit de lui, soit de nos pères immédiats, qui tiennent seulement à la personne parce qu'ils résultent d'actes personnels, ne corrompant point la nature humaine dans ce qui est de la nature même, ne peuvent se transmettre par la génération. Les enfants ne sont jamais punis d'une peine spirituelle pour les péchés d'autrui, à moins qu'il n'y aient participé, quoiqu'ils le soient quelquefois d'une peine corporelle, par le jugement des hommes ou par celui de Dieu.

3. — Le péché de notre premier père se transmet-il par origine à tous les hommes ?

« La mort, dit saint Paul, a passé dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché. » (Rom. v, 12.)

Si tous les hommes issus d'Adam ne contractaient pas le péché originel, tous n'auraient pas besoin de la rédemption opérée par le Fils de Dieu, ce qui est une erreur (1).

(1) Il faut excepter de la règle générale Jésus-Christ et sa très-sainte Mère. Depuis que le Souverain-Pontife, Pie IX, a parlé du haut de la chaire de vérité, l'immaculée Conception de Marie est un dogme de la foi catholique. Voici les paroles du Vicaire de Jésus-Christ : « Par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des apôtres Pierre et Paul et de la nôtre, nous déclarons, nous prononçons et définissons que la doctrine qui enseigne que la bienheureuse Vierge Marie, dans le premier instant de sa conception, a été, en vertu d'une grâce et d'un privilège spécial accordé par le Dieu tout-puissant en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée et exempte de toute tache du péché originel, est révélée de Dieu, et que, par conséquent, elle doit être crue fermement et inviolablement par tous les fidèles. »

4. — L'homme qui serait formé miraculeusement d'une chair humaine contracterait-il le péché originel ?

Le péché originel n'atteint que ceux qui descendent d'Adam par la génération ; on peut le conclure aisément des principes exposés précédemment. Ainsi l'homme formé miraculeusement ne contracterait pas le péché originel.

5. — Si Adam, après la chute d'Eve, n'eût pas péché, leurs enfants auraient-ils contracté le péché originel ?

L'Apôtre dit : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme » (Rom. v, 12) : par un seul homme et non par deux ; par un seul homme et non par une femme. Nous avons vu que le premier père transmet le péché originel en imprimant le mouvement de la génération dans le cours des siècles, et que ce n'est pas par la chair seule qu'il le communique. Les philosophes confirment ce sentiment ; car, selon eux, le père fournit le principe actif dans la génération de l'homme, et la mère le principe matériel et passif. Conséquemment, c'est le père et non pas la mère qui transmet le péché originel à l'enfant. Si donc, Eve péchant, Adam fût resté fidèle, leurs enfants n'auraient pas contracté le péché originel, bien qu'ils l'eussent contracté, si Adam seul eût péché.

Rigoureusement parlant, il n'était pas nécessaire que la sainte Vierge fût préservée ni même purifiée du péché originel pour que le Verbe fait chair ne contractât pas le péché originel ; mais la Mère de Dieu devait briller de la plus grande pureté pour être un sanctuaire très-digne de la divinité, comme le marque cette parole : « La sainteté, Seigneur, convient à votre maison. » (Ps. xcii, 5.)



QUESTION 82.

DE L'ESSENCE DU PÉCHÉ ORIGINEL.

On demande si le péché originel est une habitude, — s'il y a plusieurs péchés originels dans le même homme, — si le péché originel est la concupiscence, — s'il est égal dans tous les hommes.

1. — Le péché originel est-il une habitude ?

Le péché originel n'est pas une habitude comme la science et la vertu ; mais il en est une à la manière des maladies corporelles qui, en détruisant l'équilibre nécessaire à notre santé, produisent en nous une disposition anormale. Il a troublé la belle harmonie dans laquelle consistait la justice originelle, et, depuis ce moment, notre nature a été languissante : aussi appelle-t-on ce péché une langueur de nature.

2. — Y a-t-il plusieurs péchés originels dans un homme ?

Il existe un texte où l'unité du péché originel est parfaitement exprimée ; c'est celui-ci : « Voici l'Agneau de Dieu ; voici celui qui efface le péché du monde. » (Jean, 1, 29.) Le péché, au singulier, marque évidemment que le péché du monde, le péché originel, est unique. N'avons-nous pas dit, en effet, que le premier péché du premier homme est le seul qui ait passé à sa postérité ? Donc,

bien que multiplié numériquement, le péché originel est un dans son espèce; il est la privation de la justice primitive.

Le Psalmiste gémissait d'avoir été conçu par sa mère dans les iniquités et les péchés (Ps. I, 6); mais on sait que les saintes Écritures emploient fréquemment le singulier pour le pluriel. D'ailleurs, le péché originel a souillé plusieurs facultés de l'âme humaine, et il contient virtuellement lui-même des péchés de plus d'une sorte: l'orgueil, la désobéissance, la gourmandise et autres. Il n'y a qu'un seul péché originel dans le même homme, comme il n'y a, dans le même malade, qu'une seule fièvre qui atteint toutes les parties de son corps.

3. — Le péché originel est-il la concupiscence ?

Saint Augustin disait : « La concupiscence est la punition du péché originel. »

Par la justice primitive, la volonté humaine, qui doit porter toutes les autres facultés vers leur fin, était soumise à Dieu. Au moment où elle s'en détourna, il se produisit un immense désordre dans toutes les puissances de l'homme; elles se portèrent d'une manière déréglée vers les biens changeants. C'est ce désordre qui prend le nom de *concupiscence*. La concupiscence est comme la partie matérielle du péché originel, tandis que la privation même de la justice primordiale qui soumettait la volonté de l'homme à celle de Dieu est ce qu'il y a de formel dans le péché originel. Le péché originel, en conséquence, consiste matériellement dans la concupiscence, et formellement dans la perte de la justice primitive.

4. — Le péché originel est-il plus grand dans un homme que dans un autre ?

Il existe également dans tous, comme la nature humaine elle-même. Il n'est pas susceptible de plus et de moins,

parce que, dans les privations absolues et complètes, telles que la mort, le plus et le moins n'existent pas. Celle de la justice originelle a été une privation de ce genre.

Lorsque le péché eut rompu le lien qui maintenait dans l'ordre les diverses parties de l'âme humaine; nos facultés se portèrent avec d'autant plus de violence à leur objet propre qu'elles avaient plus d'énergie. Qu'un homme soit maintenant plus enclin qu'un autre à la concupiscence, cela provient des parties inférieures de l'âme qui ont été livrées à elles-mêmes dans tous les individus, et non du péché originel. Le lien de la justice primitive a été également brisé pour tous.



QUESTION 83.

DU SUJET DU PÉCHÉ ORIGINEL.



Le péché originel est-il dans la chair ou dans l'âme.—dans l'essence de l'âme ou dans les facultés, —dans la volonté? —Quelles sont les trois facultés qu'il atteint principalement?

1. — Le péché originel est-il dans la chair plus que dans l'âme?

Le péché originel, emportant l'idée de faute, ne peut avoir pour sujet que l'âme, qui seule est le sujet de la vertu et du vice; la chair n'a pas d'elle-même ce qu'il

faut pour remplir cette fonction. Il a préexisté dans Adam, comme dans sa cause première, conformément à cette parole : « En qui tous ont péché. » (Rom. v, 12); — il est dans le sang, comme dans sa cause instrumentale ; — dans notre âme, comme dans son sujet. Ce qui revient à la chair implique la notion de peine, et non celle de faute. C'est pourquoi le péché originel est dans l'âme plus que dans la chair.

La souillure de l'âme lui vient, toutefois, de son alliance avec le corps, et non de sa propre création. On a dit : L'homme sage met-il une liqueur précieuse dans un vase souillé où il sait qu'elle doit se corrompre ? Mais, le bien général l'emportant sur le bien particulier, Dieu n'est pas tenu de suspendre les lois de l'ordre universel, qui demandent l'union de l'esprit avec la matière, pour éviter la souillure particulière d'une âme, surtout quand cette âme ne peut avoir d'existence que dans un corps, et qu'il est meilleur pour elle d'y être unie, à cause de sa nature, que de ne pas exister, d'autant plus que par la grâce elle peut éviter la damnation.

2. — Le péché originel affecte-t-il l'essence de l'âme avant les facultés ?

L'origine atteint d'abord, comme terme de la génération, l'âme elle-même, en tant que l'âme constitue la forme du corps ; et comme c'est par son essence, ainsi qu'il a été dit ailleurs, que l'âme est la forme du corps, elle est le premier sujet du péché originel par son essence même.

La justice originelle appartenait aussi primordialement à l'essence de l'âme, car elle était un don fait à la nature humaine.

3. — Le péché originel affecte-t-il la volonté avant les autres puissances de l'âme ?

De toutes les puissances de l'âme, la volonté est celle qui subit les plus fortes atteintes du péché originel. La

justice primitive se rapportait si bien à elle que saint Anselme la définissait : « la rectitude de la volonté. » Il n'est donc pas surprenant que le péché originel s'attaque d'abord à cette faculté. Après tout, il y a deux choses à considérer dans ce péché : son inhérence à son sujet, et, sous ce rapport, il s'attache avant tout à l'essence de l'âme ; l'inclination qu'il donne pour le mal, et, à ce point de vue, il souille les puissances de l'âme et affecte tout particulièrement la volonté, qui, comme nous l'avons vu, est la faculté la plus portée à pécher.

4. — La faculté génératrice, l'appétit concupiscible et le tact sont-ils plus atteints que les autres puissances de l'âme ?

La corruption du péché originel se transmettant par l'acte de la génération, les facultés qui concourent à cet acte sont indubitablement les plus attaquées. Or l'acte de la génération s'accomplit par la faculté génératrice : il renferme la délectation du tact ; cette délectation est le principal objet de l'appétit concupiscible. Donc ces trois puissances sont plus infectées que toutes les autres par le péché originel.

Le péché originel, considéré sous le rapport de l'inclination qu'il imprime vers les péchés actuels, affecte principalement la volonté ; mais, envisagé comme se transmettant de génération en génération, il appartient prochainement aux trois puissances que nous venons de nommer, tandis qu'il n'atteint la volonté que d'une manière moins immédiate.



QUESTION 84.

DU PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME CAUSE DU PÉCHÉ, OU PÉCHÉS CAPITAUX.

La cupidité est la racine de tous les péchés. — L'orgueil en est le commencement. — L'orgueil et l'avarice ne sont pas les seuls péchés capitaux. — Il y en a sept.

1. — La cupidité est-elle la racine de tous les péchés ?
« La racine de tous les maux, c'est la cupidité, » dit saint Paul. (1 Tim. vi, 10.) L'Apôtre parle en cet endroit contre ceux qui, voulant devenir riches, tombent dans les tentations et les pièges du démon. En disant que la cupidité ou le désir des richesses est la racine des péchés, il s'exprime par analogie à la racine qui nourrit l'arbre tout entier. Il est manifeste que les richesses donnent aux hommes la faculté de commettre toute espèce de péchés ou, du moins, d'en concevoir le désir, en leur procurant les biens temporels ; car, comme le marque cette parole de l'Esprit-Saint, « tout obéit à l'argent. » (Eccl. x, 19.) C'est pourquoi la cupidité, considérée comme amour des richesses, est la racine de tous les péchés.

En morale, comme dans les choses de la nature, on recherche ce qui arrive ordinairement et non ce qui arrive toujours, parce que la volonté n'agit pas nécessairement. Quand on dit que l'avarice est la racine de tous les péchés, on entend que tous les péchés en dérivent le plus souvent.

2. — L'orgueil est-il le commencement de tout péché ?

Le Sage dit : « L'orgueil est le commencement de tout péché. » (Eccl. x, 15.) Il entend évidemment par l'orgueil le désir déréglé de notre propre excellence ; on le voit par toute la suite du chapitre, et spécialement par ces paroles : « Dieu a renversé les sièges des chefs superbes. » Nous devons donc admettre que l'orgueil, considéré comme un péché spécial, est le commencement de tout péché. Il faut remarquer, en effet, que, dans les actes volontaires, tels que sont tous les péchés, il y a deux ordres : celui de l'intention et celui de l'exécution. Dans l'ordre de l'intention, la fin tient lieu de principe ; nous l'avons dit ailleurs. Or, quelle est la fin que se propose l'homme dans l'acquisition des biens temporels, sinon d'obtenir une perfection et une supériorité particulières ? Sous ce rapport, l'orgueil, ou le désir de notre prééminence, est très-bien marqué comme le commencement de tout péché. Quant à l'ordre d'exécution, ce qu'il y a de premier, ce sont les richesses, qui donnent, à la manière d'une racine, le moyen d'exécuter les mauvais désirs que l'on conçoit. De là vient que la cupidité est signalée comme la racine de tous les maux, et l'orgueil comme le commencement du péché.

3. — L'orgueil et l'avarice sont-ils les seuls péchés qu'on doive appeler capitaux ?

Saint Grégoire énumère, outre l'orgueil et l'avarice, certains péchés qu'il appelle aussi péchés capitaux.

Le mot capital vient de *caput* (tête). Cette simple étymologie doit nous faire comprendre que les vices ou péchés capitaux sont ceux qui servent de chefs et, pour ainsi parler, de directeurs à d'autres. Nous savons bien qu'en prenant le mot *caput* (tête) dans son sens propre, on appel-

lerait péché capital celui qui emporte la peine de mort (1); mais tel n'est pas le sens que nous devons attacher aux péchés capitaux. Ce sont des vices qui en font naître et qui en dirigent en quelque sorte plusieurs autres, auxquels ils donnent l'origine formelle comme cause finale. Ainsi un vice ou péché capital est tout à la fois le principe d'autres vices, leur directeur et leur guide; car l'habitude à laquelle revient une fin est celle-là même qui régit et commande tous les moyens qui s'y rapportent. C'était dans de tels principes que saint Grégoire comparait les vices capitaux aux chefs d'une armée.

4. — Y a-t-il sept vices capitaux?

Si l'on observe les fins que les différents vices se proposent, on voit qu'elles s'enchaînent si bien, que la plupart du temps un péché sort d'un autre. Il y a donc possibilité de reconnaître les vices qui meuvent l'appétit par des fins premières et principales. En effet, il y a pour l'homme trois sortes de biens. Premièrement, les biens de l'âme qui, comme les louanges et les honneurs, n'excitent nos désirs que par le jugement de notre esprit: ce sont ceux-là que l'*orgueil* convoite d'une manière désordonnée. Secondement, les biens du corps, soit ceux qui se rapportent à la conservation de l'individu, comme le boire et le manger: de là la *gourmandise*; soit ceux qui concourent à la conservation de l'espèce, comme les plaisirs charnels, que recherche la *luxure*. Troisièmement, les biens extérieurs, les richesses; et tel est l'objet de l'*avarice*. — Il y a, après cela, deux autres biens que l'homme

(1) L'Académie n'a tenu compte que de cette notion quand elle a défini les sept péchés capitaux: *les sept péchés mortels*. Les péchés capitaux ne sont pas tous des péchés mortels.

fuit à cause du mal qui les accompagne : en premier lieu, son bien propre qu'il abandonne par *paresse*, en s'attristant du bien spirituel à cause d'une peine corporelle ; ensuite, le bien du prochain qu'il repousse, tantôt avec calme et froidement, par le péché de l'*envie*, en s'attristant du bien d'autrui où il voit un obstacle à son excellence propre ; tantôt par un violent effort qui tend à la vengeance, et alors c'est la *colère*. On distingue de la sorte sept vices ou péchés capitaux : l'orgueil ou la vaine gloire, l'avarice, la luxure, l'envie, la gourmandise, la colère et la paresse.

On peut très-bien aussi, à l'égard des quatre premiers péchés capitaux, donner l'explication suivante. Le bonheur que tous les hommes désirent par nature comprend trois choses : la perfection, l'abondance et la délectation. La perfection, l'orgueil la recherche dans l'élévation et les distinctions. L'abondance, l'avarice la demande aux richesses. La délectation, la gourmandise et la luxure la poursuivent dans les plaisirs des sens.—Quant à l'orgueil, il a une sorte de primauté sur tous les autres vices capitaux ; il en est comme le souverain.



QUESTION 85.

DES EFFETS DU PÉCHÉ SUR NOTRE NATURE.

Diminution du bien de la nature, — mais non destruction totale. — Quatre blessures. — Autre effet sur le mode, l'espèce et l'ordre. — La mort et les maladies.

1. — Le péché diminue-t-il le bien de la nature ?

On entend par le bien de la nature humaine, premièrement, ses principes constitutifs, comme ses facultés et ses autres propriétés essentielles ; secondement, l'inclination naturelle à la vertu ; troisièmement, le don de la justice primitive accordée à Adam.

Le premier de ces biens n'est ni détruit ni diminué par le péché. Le troisième a été complètement anéanti par le péché originel. Le second, qui est l'inclination naturelle à la vertu, est diminué par le péché. Les actes humains, en effet, produisent l'inclination à reproduire les mêmes actes, et diminuent l'inclination aux actes contraires. Le péché étant opposé à la vertu, l'homme, en le commettant, diminue son inclination à la vertu elle-même.

2. — Le péché peut-il détruire entièrement le bien de la nature humaine ?

L'homme possède l'inclination à la vertu par le fait seul qu'il est raisonnable ; car suivre la raison, c'est agir selon

la vertu. Le péché ne fait pas que l'homme ne soit plus un être raisonnable, parce qu'alors il lui ravirait la capacité même de pécher. Il ne détruit donc pas complètement l'inclination à la vertu. Toutefois, cette inclination est intermédiaire entre deux choses; elle réside dans la nature raisonnable comme dans sa racine, puis elle tend au bien moral comme vers son terme et sa fin. Cela étant, on peut envisager sa diminution du côté de sa racine et du côté de son terme. Du côté de sa racine, le péché, qui n'amointrit pas la nature elle-même, ne la diminue pas non plus; car, s'il entamait une telle racine, la nature raisonnable finirait par disparaître. Mais, du côté de son terme, il la diminue en amassant des obstacles qui entravent sa tendance vers son but: sous ce rapport, il peut même la diminuer indéfiniment; car, l'homme ayant le pouvoir d'ajouter péchés sur péchés sans limites, les obstacles peuvent se multiplier à l'infini. Cette vérité devient sensible par l'exemple d'un corps diaphane qui a toujours la propriété de recevoir la lumière par là même qu'il est diaphane: vous affaiblissez indéfiniment cette disposition en accumulant des nuages autour de lui, mais vous ne la détruisez pas radicalement.

3. — Le péché fait-il quatre blessures à la nature ?

Par le péché originel toutes les puissances de l'âme ont été privées de l'ordre qui les mettait naturellement en rapport avec la vertu. On a nommé cette privation *la blessure de la nature*. Or il y a dans l'âme quatre puissances qui peuvent servir de sujet à la vertu : la raison, où se trouve la prudence; la volonté, où est le siège de la justice; la faculté irascible, où est la force; et la faculté

concupiscible, où réside la tempérance. Par le péché, la raison a été frappée d'*ignorance*; la volonté a été en proie à la *malice*; l'irascible est devenu *infirm*e; le concupiscible a été tyrannisé par la *concupiscence*. De là quatre blessures faites à la nature humaine : l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence. Ces blessures sont maintenant encore une suite de nos péchés actuels. Ceux-ci obscurcissent pareillement la raison, endurecissent la volonté, rendent la vertu moins facile, et allument de plus en plus la concupiscence.

4. — La privation du mode, de l'espèce et de l'ordre est-elle un effet du péché?

On a vu, dans la première partie de cet ouvrage (Q. 5, 5), que le mode, l'espèce et l'ordre sont l'attribut de tout bien créé et de tout être, puisque tous les biens et tous les êtres ont une forme qui leur donne l'espèce, une mesure qui constitue leur mode, un ordre qui les met en rapport avec d'autres. Il est un certain bien qui appartient à la substance même des êtres, et qui a son mode, son espèce et son ordre; celui-là, le péché ne l'atteint pas. Il est un bien résultant de l'inclination naturelle à la vertu, qui a aussi son mode, son espèce et son ordre; il est affaibli, mais non totalement anéanti par le péché. Il est un bien formé par la nature, par la vertu et par la grâce, qui a pareillement son mode, son espèce et son ordre; il est complètement détruit par le péché mortel. Enfin, il est un bien consistant dans la bonté de nos actes, qui ont aussi leur mode, leur espèce et leur ordre; son absence est ce qui constitue l'essence même du péché. On voit par ces distinctions de quelle manière le péché détruit ou diminue le mode, l'espèce et l'ordre.

5. — La mort et les infirmités corporelles sont-elles l'effet du péché ?

L'Apôtre a dit : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et, par le péché, la mort. » (Rom. v, 12.)

Le péché est la cause indirecte de tous nos maux, en ce qu'il a enlevé la justice primordiale qui les empêchait de se produire. C'est ainsi que celui qui ébranle une colonne fait accidentellement tomber les pierres qu'elle soutient. La justice primitive maintenait les facultés inférieures sous l'empire de la raison, comme le corps sous celui de l'âme. Lorsque le péché l'a détruite, la nature humaine a été blessée dans l'âme par le dérèglement des puissances spirituelles, et le corps est devenu corruptible. La soustraction de la justice primordiale offrant l'idée de peine, ainsi qu'à la soustraction de la grâce, on peut en inférer que la mort et les infirmités corporelles sont la punition du péché originel. Adam ne voulait pas attirer ses maux sur le monde ; mais Dieu, dans sa justice, les a ordonnés comme une punition.

Si les infirmités du corps sont les suites du seul péché originel, demandera quelqu'un, pourquoi, la cause étant égale, ces infirmités sont-elles inégales? — L'égalité dans la cause directe amène, il est vrai, l'égalité dans les effets. Mais il n'en est pas ainsi de la cause indirecte qui écarte un obstacle : renversez deux colonnes par un effort égal, les pierres qu'elles soutiennent ne tombent pas toutes avec la même violence ; l'obstacle enlevé, la gravitation naturelle suit ses lois propres. De même, depuis que la justice primitive a été détruite, notre nature corporelle réclamant ses droits, et les constitutions physiques variant avec les individus, les uns ont des corps plus forts, les autres des corps plus faibles, quoique la faute héréditaire soit égale dans tous.

6. — La mort et les infirmités corporelles sont-elles naturelles à l'homme ?

L'âme raisonnable est de soi incorruptible ; sous ce rapport, l'homme possède plus naturellement l'incorruptibilité que les autres êtres de la nature. La matière qui entre dans la composition du corps humain est composée d'éléments contraires ; sous cet autre rapport, l'homme est sujet à la corruption. L'âme est proportionnée à sa fin, qui est la béatitude éternelle, et voilà pourquoi elle est incorruptible. Le corps, qui existe pour l'âme comme la matière pour la forme, lui est proportionné sous un rapport et non sous un autre. Dans toute matière, il y a deux conditions à distinguer : l'une, choisie par l'agent ; l'autre, conforme à la nature de la matière, mais que l'agent ne choisit pas. Lorsqu'un ouvrier veut faire un objet de coutellerie, il choisit l'acier, tout à la fois dur et malléable. Si l'acier est susceptible de se casser et de se rouiller, c'est un accident qui résulte de sa composition naturelle. L'ouvrier l'a si peu choisi pour cette propriété, qu'il la lui enlèverait s'il le pouvait ; elle ne répond ni à son intention, ni au but de son art. Semblablement, la nature a choisi le corps humain pour l'âme comme une matière propre, par sa complexion tempérée, à être l'organe du tact et des autres puissances sensibles ou motrices. Sa corruptibilité est une propriété qui lui vient de ses conditions matérielles. La nature ne l'a pas choisi à ce titre ; si elle le pouvait, elle prendrait une matière incorruptible.— Dieu, qui est le maître de la nature entière, suppléa, dans la création primitive, à l'impuissance de la nature ; il donna au corps une certaine incorruptibilité par la justice primordiale, et c'est pour cela qu'il est dit que Dieu « n'a pas fait la mort. » La mort est la peine du péché.

QUESTION 86.

DE LA TACHE DU PÉCHÉ.

Le péché a pour effet de produire une tache, — qui survit à l'acte.

1. — Le péché produit-il une tache ?

L'Esprit-Saint, en s'adressant à Salomon, lui dit : « Vous avez imprimé une tache à votre gloire. » (Eccl. XLVII, 22.) Saint Paul écrivait, dans le même sens (2 Eph. v, 27) : « Afin que l'Église paraisse devant Dieu pleine de gloire, sans tache ni ride. » Il s'agit, dans ces deux passages, de la tache du péché. Donc le péché imprime une tache à l'âme.

Dans l'ordre physique, on dit qu'un objet est taché quand un autre corps mis en contact avec lui a terni son éclat : ainsi les habits, l'or et l'argent se tachent. Dans l'ordre spirituel, on se sert de la même expression par analogie. Lorsque notre âme, à laquelle il est donné de resplendir tout à la fois de la lumière de la raison naturelle qui dirige ses actes et de la lumière divine par laquelle les œuvres humaines sont perfectionnées, s'attache par le péché à certains objets contraires aux lumières de la raison et de la loi divine, il se produit en elle un certain obscurcissement, que l'on appelle figurément une tache.

Il n'en est pas de la volonté comme de l'intelligence. Celle-ci reçoit les choses intelligibles selon son mode d'être, c'est-à-dire intellectuellement ; la connaissance qu'elle en prend l'infecte moins qu'elle ne la perfectionne. La volonté, au contraire, se porte vers les choses elles-mêmes, en sorte que l'objet aimé s'empare de l'âme par une adhésion si intime qu'elle en est comme imprégnée. Si elle s'y attache volontairement et d'une manière déréglée, elle en contracte une souillure que le Prophète a désignée dans cette parole : « Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont « aimées. » (Osée, ix, 10.) La tache n'est ni quelque chose de positif, ni une simple privation ; c'est une sorte d'ombre qui provient du péché, à peu près comme l'ombre naturelle résulte de l'interposition d'un corps. Les taches varient selon les divers péchés, comme les ombres changent avec les corps interposés.

2. — La tache reste-t-elle après l'acte du péché ?

Nous lisons dans le livre de Josué : « N'est-ce pas assez « que vous ayez péché à Béelphégor, et que la tache de « votre crime ne soit point effacée en vous jusqu'à ce « jour. » (Jos. xxii, 17.)

Si la tache est un certain défaut d'éclat résultant de ce que l'homme s'est écarté de la raison et de la loi divine, on doit bien concevoir que, prête à disparaître aussitôt qu'avec le secours de la grâce il revient à la lumière de la raison et de la loi divine, elle subsiste en lui autant de temps qu'il est éloigné de la lumière divine. Or le pécheur n'est pas replacé à son point de départ par cela seul qu'il cesse l'acte du péché qui l'avait éloigné de la lumière naturelle ou surnaturelle ; il faut, pour y revenir, que sa volonté produise un mouvement contraire au premier. Quand on s'est éloigné d'une personne, il ne suffit pas de s'arrêter pour être auprès d'elle, il est nécessaire de revenir sur ses pas.

Après l'acte du péché, il reste dans l'âme, comme chose positive, une disposition ou une habitude, et, comme chose privative, le défaut d'union avec la lumière divine. La cessation du péché ne suffit pas pour lui rendre sa beauté première, il lui faut revenir vers la lumière.



QUESTION 87.

DE LA PEINE DU PÉCHÉ.



Le péché mérite-t-il une peine — éternelle, — infinie ? — Que tous les péchés ne méritent pas la peine éternelle. — La peine reste après le péché. — Toute peine vient du péché. — Est-on puni pour les péchés d'autrui ?

1. — Le péché mérite-t-il une peine ?

« L'affliction et le désespoir, nous dit l'Apôtre, accablent l'âme de tout homme qui fait le mal. » (Rom. II, 9.)

C'est une loi générale que tout être qui s'élève contre un ordre soit réprimé par cet ordre même et par celui qui en est le chef : cette répression est une peine. — La volonté humaine doit soumission à trois sortes d'ordres : à la raison, à la société et à Dieu. Le péché pouvant blesser chacun de ces trois ordres, puisqu'il va et contre la raison, et contre la loi humaine, et contre la loi divine,

il encourt ainsi trois sortes de peines qui lui sont infligées : l'une, par le remords de la conscience ; l'autre, par la société ; la troisième, par Dieu.

Le remords est la punition de l'infraction de l'ordre rationnel ; le péché mérite d'autres peines, par là même qu'il trouble l'ordre de la loi divine et de la loi humaine.

2. — Le péché peut-il être la peine du péché ?

Saint Grégoire a fait observer que le péché est la peine du péché. Il n'a pas voulu dire qu'il en soit la peine directe ; car tout péché procède de la volonté, à laquelle une peine est contraire par sa nature même. Il a entendu qu'un péché peut être la peine d'un autre péché comme cause indirecte, et cela est vrai. Premièrement, il prive du secours de la grâce divine, qui réprime les mauvaises passions, les tentations et les choses pareilles. La soustraction de la grâce étant une punition que Dieu inflige à l'homme, les péchés qui la suivent reçoivent à juste titre le nom de peine. C'est ainsi que l'Apôtre disait : « Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs » (Rom. 1, 24), c'est-à-dire à leurs passions. Les hommes que la grâce abandonne sont bientôt vaincus par leurs penchants mauvais. En second lieu, le péché peut être la peine du péché par ses actes mêmes, en causant de l'affliction, soit intérieurement, comme dans la colère et l'envie ; soit extérieurement, comme chez ceux qui éprouvent des fatigues et des dommages pour l'exécution de leurs desseins criminels ; ce que l'on voit par cette parole : « Nous nous sommes lassés dans la voie de l'iniquité. » (Sag. v, 7.) Enfin, le péché est la peine du péché par ses effets, quand il produit des suites funestes. De ces deux dernières ma-

nières, le péché est non-seulement la peine d'un péché antérieur, mais encore de lui-même.

3. — Quelques péchés méritent-ils une peine éternelle?

L'Écriture est formelle à cet égard; on y lit: « Ceux-ci iront au supplice éternel. » (Matth. xxv, 46.)

Le péché, disions-nous, mérite une peine à raison de l'ordre qu'il trouble. Un effet demeurant autant de temps que subsiste sa cause, le pécheur reste nécessairement sujet à la peine, tant que dure la perturbation de l'ordre. — On trouble un ordre, tantôt d'une manière réparable, tantôt d'une manière irréparable: le mal, par exemple, qui détruit radicalement le principe vital d'un être, est sans remède; celui qui conserve ce principe, est réparable par la vertu du principe lui-même. Je suppose qu'un accident frappe mon œil; personne, autre que Dieu, ne pourra me rendre la vue, si le principe visuel est anéanti. Le principe restant, les obstacles qui en empêchent l'exercice peuvent être surmontés par la nature ou par l'art. Pareillement, lorsqu'un péché détruit le principe de l'ordre qui soumet la volonté de l'homme à Dieu, il en résulte un désordre, que la puissance divine peut réparer sans doute, mais qui, par lui-même, est irréparable. Ce principe n'étant autre que la fin dernière, à laquelle l'homme s'attache par la charité, il s'ensuit que tous les péchés qui nous séparent de Dieu, en détruisant la charité, appellent, autant qu'il est en eux, une peine éternelle.

Mais on dira: la peine doit être égale à la faute; or le péché est temporel: donc il ne mérite pas une peine éternelle. Saint Augustin reprend: « Dans quel tribunal, dans quel jugement mesure-t-on la durée de la peine sur celle de la faute? Un homicide et un adultère sont des crimes

« d'un instant : prétendra-t-on que ces crimes doivent être punis par une
 « peine d'un moment ? La prison, l'exil, la mort, sont-ce là des peines
 « d'un instant ? La mort surtout, qui retranche à jamais un coupable de la
 » société, est-elle un peine d'un moment ? » — Saint Grégoire ajoute : « Il
 « est juste que celui qui a péché dans son éternité contre Dieu soit puni
 « dans l'éternité de Dieu. Celui dont la vie entière s'est écoulée dans la
 « même faute, qui a mis sa fin dernière dans le péché, qui a eu le désir
 « de vivre toujours pour pécher sans fin, n'a-t-il pas péché en quelque
 « sorte dans son éternité ? »

Il ne faut pas oublier que les peines éternelles qui sont infligées aux pécheurs sont salutaires à d'autres qu'elles détournent du mal par la crainte qu'elles inspirent. On le voit par ces paroles de l'Esprit-Saint : « Le châ-
 « timent de l'homme corrompu rend l'insensé plus sage. » (Prov. XIX, 25.)
 — « Seigneur, disait David, vous avez donné un signal à ceux qui vous
 « craignent, afin qu'ils fuient devant l'arc de votre colère, et que vos bien-
 « aimés soient sauvés. » (Ps. LIX.)

4. — Le péché mérite-t-il une peine infinie en intensité ?

Le péché mortel mérite une peine infinie en durée, mais non une peine infinie en grandeur ou en intensité. Si la peine de tous les péchés mortels était infinie en intensité, il s'ensuivrait que tous les péchés mortels encourraient des peines égales, ce qui est très-faux. Il y a, dans le péché mortel, deux choses : l'une qui éloigne du bien infini, et, de ce côté, il est infini ; l'autre qui porte vers les biens changeants, et, sous ce rapport, il est fini comme les créatures elles-mêmes. Aussi la peine du *dam*, qui correspond à l'éloignement de Dieu, est infinie ; et la peine du *sens*, qui correspond au mouvement vers les créatures, est limitée.

Rien n'est plus conforme à ce que nous avons enseigné précédemment. Une faute irréparable porte en elle-même un principe d'éternelle durée ;

mais comme cette faute, quelle qu'elle soit, n'est pas infinie du côté de l'objet auquel se porte l'âme, elle ne mérite pas une peine d'une intensité infinie.

5. — Tout péché mérite-t-il une peine éternelle?

Le péché qui trouble d'une manière irréparable l'ordre de la justice divine, en détournant du principe de cet ordre qui est la fin dernière, mérite une peine éternelle. Mais il est manifeste qu'il y a, dans certains péchés, un désordre qui, sauvegardant l'ordre de la fin dernière, se rapporte seulement à certains moyens que l'on emploie plus ou moins convenablement pour y parvenir; par exemple, lorsqu'un homme, un peu trop attaché à une chose temporelle, ne veut pas néanmoins offenser Dieu pour elle par la violation d'un précepte (1). Ces péchés méritent seulement une peine temporelle.

6. — Reste-t-il une peine après le péché effacé?

L'Écriture rapporte que, quand David eut dit à Nathan : « J'ai péché contre le Seigneur, » Nathan lui répondit : « Le Seigneur a transféré votre péché; vous ne mourrez point... Mais, pour avoir été cause par votre péché que les ennemis du Seigneur ont blasphémé, le fils qui vous est né va perdre la vie. » (2 Rois, XII, 13.) Il se peut, on le voit, qu'un homme soit puni, même après que Dieu lui a pardonné son péché.

Dans le péché, il faut considérer l'acte et la tache. L'acte consommé, il est clair qu'on mérite la peine que l'on a encourue par la transgression des ordres de la justice di-

(1) *Putat cum homo et si nimis ad aliquam rem temporalem afficitur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum faciendo.*

(Texte.)

vine, à l'égard de laquelle on ne rétablit l'égalité que par une peine prise ou reçue : ainsi nous voyons, parmi nous, celui qui en a offensé un autre lui offrir une compensation. N'est-il pas juste que celui qui s'est insurgé contre la volonté divine en faisant sa propre volonté, souffre volontairement ou malgré lui quelque peine, selon la justice divine, en compensation de sa faute ? Le péché ayant cessé, il reste donc la dette d'une peine.

En est-il de même quand on a effacé la tache ? Pas entièrement. La tache du péché ne s'efface que par l'union de l'âme avec Dieu, et l'homme s'unit à Dieu par sa volonté. Pour effacer la tache, il faut qu'il s'impose volontairement une peine en compensation de sa faute, ou qu'il subisse avec patience celle que Dieu lui envoie. Dans l'un et l'autre cas, la peine revêt la nature de la satisfaction, qui, volontaire à certains égards, n'offre pas pleinement l'idée de la peine. La peine proprement dite est, de sa nature, contraire à la volonté. La tache effacée, l'homme ne reste donc pas soumis à la peine pure et simple, bien qu'il puisse être sujet à une peine satisfaisante.

La justice et le bon exemple font de la satisfaction une loi véritable. Quoique la tache soit effacée et que la blessure de la volonté n'existe plus, les autres puissances de l'âme, que le péché a dérégées, n'en doivent pas moins subir une peine destinée à les guérir par les contraires. La vertu elle-même exige que le pécheur satisfasse à Dieu et au prochain. L'exemple de David nous prouve, de son côté, que ceux qui ont été scandalisés par la faute doivent être édifiés par la peine.

7. — Toute peine est-elle imposée pour une faute ?

Il y a des peines pures et des peines satisfaisantes. La peine satisfaisante étant volontaire sous un rapport, il peut arriver qu'un homme qui n'a pas péché supporte, par

amour, celle qu'un autre a méritée. Tous les jours on voit des personnes charitables se charger des dettes de leur prochain. Le Christ lui-même a souffert pour nos péchés une peine de ce genre. — La peine proprement dite est toujours infligée pour un péché personnel. Elle a parfois pour objet de punir nos péchés actuels ; mais parfois aussi elle est une suite du péché originel, soit comme peine principale, soit comme suite de la peine principale, c'est-à-dire de la privation de la justice originelle, d'où sont résultés tous les maux de l'humanité.

Gardons-nous, toutefois, de prendre pour un châtement ce qui, absolument parlant, n'en est pas un. Les biens de l'homme sont de trois sortes : ceux de l'âme, ceux du corps, et les biens extérieurs. Supporter une perte dans un bien inférieur pour obtenir un avantage dans un bien plus élevé, perdre son argent pour recouvrer la santé du corps, souffrir dans sa fortune ou dans son corps pour le salut de son âme ou pour la gloire de Dieu, est-ce là un mal absolu ? Non ; c'est un mal relatif qui, loin de constituer une peine pure et simple, ressemble bien plutôt à une médecine. Les médecins, pour rappeler un malade à la santé, ne lui prescrivent-ils pas des potions amères ? De tels maux n'ont pour cause le péché qu'en ce sens que le péché originel les a rendus nécessaires comme des peines médicinales ; l'homme innocent n'en aurait pas eu besoin pour croître en vertu.

Les défauts de naissance, aussi bien que les maladies, sont les effets et la peine du péché originel. La divine Providence les fait servir au salut des hommes, tantôt comme moyen de mériter, tantôt comme avertissement. Les infirmités humaines sont destinées aussi à procurer la gloire de Dieu dans certaines circonstances. Peut-être viendra-t-il à la pensée de quelqu'un

que si toute peine était un châtement du péché, on ne verrait pas les justes dans l'affliction, et les méchants comblés de jouissances, d'honneurs et de richesses. — Il faut songer que, les biens temporels et corporels étant peu importants en comparaison des biens éternels et spirituels, la justice suprême doit donner ces derniers aux hommes vertueux, et leur distribuer ensuite, autant qu'il est nécessaire pour la vertu même, les biens ou les maux temporels. « Il ne lui appartient pas, disait excellemment saint Denis, « d'amollir l'âme des bons par les biens matériels. » Les biens de cette sorte, qu'elle accorde aux méchants, tournent pour eux à la perte des biens spirituels, comme le marque cette parole du Psalmiste : « L'orgueil « les enivre. » (Ps. LXXII, 6.)

8. — Est-on puni pour les péchés d'un autre ?

On le dirait, en lisant ces paroles : « Je suis un Dieu « jaloux qui venge l'iniquité des pères sur leurs enfants, « jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, dans « ceux qui me haïssent. » (Exod. xx, 5.) Mais le prophète Ezéchiel nous assure positivement que « le fils ne portera « pas l'iniquité du père. » (Ezéch. xviii, 20.)

S'agit-il de la peine satisfactoire que l'on assume volontairement sur soi, on peut porter celle d'un autre. Parle-t-on de la peine infligée à titre de châtement, les hommes ne sont punis que pour leurs péchés personnels. S'il est question, enfin, des peines médicinales, l'un peut être puni pour les péchés d'un autre; car si la perte des biens corporels, et même de la vie, a pour but le salut de l'âme, Dieu ou les hommes peuvent imposer ces peines à l'occasion des péchés d'autrui. Ainsi les enfants sont punis pour leurs parents, les serviteurs pour leurs maîtres. S'ils ont participé au péché des coupables, la peine frappe, à titre de châtement, sur les uns et sur les autres, sur le fils et sur le père, sur le serviteur et sur

le maître. Quand ils n'y ont pas participé, la peine est un châtiment pour les véritables coupables, et, pour eux, c'est une peine uniquement médicinale qui, s'ils veulent la supporter avec patience, leur est envoyée dans l'intérêt de leur âme. Pour les peines spirituelles, elles ne sont jamais médicinales. Les biens de l'âme ne sont pas subordonnés à des biens plus grands; on ne les perd que par une faute personnelle. Comme le remarque saint Augustin, le fils n'est jamais puni d'une peine spirituelle pour le péché de son père, parce que le fils n'est pas partie essentielle du père quant à l'âme. « Toutes les âmes sont « à moi, » dit le Seigneur, par la bouche de son prophète. (Ezéch. XVIII, 4.)

Dans le passage de l'Exode cité plus haut, il faut entendre que les enfants ont imité leurs ancêtres. La preuve de cela, c'est que Dieu ajoute : *dans ceux qui me haïssent*. S'il est fait mention de la troisième et de la quatrième génération, c'est qu'à la quatrième génération, les enfants peuvent encore être témoins des fautes de leurs pères pour les imiter, et que les pères voient aussi les peines de leurs enfants pour les déplorer.



QUESTION 88.

DU PÉCHÉ VÉNIEL ET DU PÉCHÉ MORTEL.

En quoi le péché vénial est distinct du péché mortel. — Si ces deux péchés diffèrent de genre. — Comment le péché vénial dispose au mortel, et comment le péché vénial devient mortel. — Effet des circonstances. — Comment le péché mortel devient vénial.

1. — Convient-il de diviser le péché en péché vénial et en péché mortel ?

Un péché est appelé mortel par analogie avec les maladies qui, lorsqu'elles détruisent le principe nécessaire à la vie naturelle, produisent un mal irréparable. Le principe de la vie spirituelle, dont la vertu est la règle, consiste dans le rapport de l'homme avec sa fin dernière. Quand ce rapport est détruit, il ne peut être rétabli par aucun principe intrinsèque à l'homme lui-même. Il n'y a que la vertu divine qui soit capable de le reproduire. Si les désordres relatifs aux moyens se rectifient par la fin, comme l'erreur sur les conclusions se redresse par la vérité des principes, le défaut de rapport avec la fin dernière ne saurait se réparer par quelque chose de plus élevé, non plus que l'erreur qui porte sur les principes mêmes. On dit alors que le péché est mortel, dans le sens qu'il est irréparable. Les péchés, au contraire, qui sauvegardent la fin dernière,

tout en impliquant un certain désordre dans ce qui la concerne, sont appelés véniels, parce qu'ils sont réparables au moyen de la fin elle-même. On conçoit donc que le péché mortel est opposé au péché véniel, comme l'irréparable est opposé au réparable. Cela s'entend du principe interne, car Dieu peut guérir toutes les maladies de l'âme comme celles du corps. Il convient, on le voit, de distinguer, par opposition, le péché mortel du péché véniel.

La division du péché en mortel et en véniel n'est pas une de ces divisions où les espèces participent également à la nature d'un genre; elle indique seulement des espèces analogues qui se disent d'un même genre par priorité et postériorité, comme le parfait et l'imparfait. La définition donnée par saint Augustin (Q. 71, a. 6) convient au péché mortel, qui réunit en soi la nature complète du péché. Le péché véniel n'est appelé péché que dans un sens imparfait et relativement au péché mortel, comme on appelle improprement êtres les accidents d'une substance; il n'est pas contre la loi. Celui qui pèche véniellement ne fait pas ce que la loi défend, et n'omet pas non plus ce qu'elle rend obligatoire par un précepte; mais il agit en dehors de la loi, en ce qu'il n'en observe pas raisonnablement le mode intentionnel (1).

2. — Le péché mortel et le péché véniel sont-ils du même genre ?

Saint Augustin énumère différents genres de péchés véniels et de péchés mortels. Tel péché, en effet, est véniel de son genre, et tel autre mortel. La volonté veut-

(1) Voilà les notions les plus simples et les plus claires qui puissent se donner sur la distinction du péché mortel et du péché véniel. L'un transgresse la loi; l'autre l'observe, mais non comme il faut. Le péché véniel n'agit pas contre la loi; mais il sort des intentions de la loi. La légèreté et la gravité de matière, dont parlent tous les Théologiens, servent à décider cette question : « Tel précepte de la loi divine a-t-il été violé ? » L'infraction volontaire et délibérée d'un commandement divin constitue le péché mortel.

elle un objet contraire à la charité, par laquelle nous sommes en rapport avec la fin dernière? Le péché est mortel par son objet même, et, partant, dans son genre: ainsi le blasphème, le parjure, péchés contraires à l'amour de Dieu; l'homicide, l'adultère, péchés contraires à l'amour du prochain, sont mortels de leur genre. La volonté se porte-t-elle vers un objet qui, non contraire à l'amour de Dieu ou du prochain, renferme néanmoins un certain désordre, comme une parole oiseuse, un rire superflu? Le péché est véniel de son genre. Toutefois, comme nos actes tirent leur malice et leur bonté, non-seulement de leur objet, mais encore de nos dispositions, un péché véniel de son genre, à raison de son objet, devient parfois mortel pour nous. C'est ce qui a lieu dans l'homme qui met en lui sa fin dernière, ou qui le rapporte à une fin mortellement coupable. Réciproquement, le péché mortel de son genre devient parfois véniel pour nous, à cause de l'imperfection d'un acte qui n'a pas été suffisamment délibéré par la raison, principe propre des actes mauvais.

Du moment que quelqu'un choisit un objet contraire à la charité et le préfère à Dieu, il l'aime plus que Dieu même: ainsi les péchés qui sont par eux-mêmes opposés à la charité sont mortels dans leur genre (1).

(1) « Il est très-difficile, dit saint Augustin, et par là même dangereux, du moins en certains cas, de faire le discernement du péché mortel et du péché véniel: « *Difficillimum est invenire, periculosum definire.* »

« Un prédicateur, un catéchiste, un confesseur doivent donc être extrêmement circonspects sur cet article, ne se permettant de traiter un acte de péché mortel, pour ce qui regarde la matière ou l'objet du péché, que lorsque l'Écriture, ou la tradition, ou l'Église, ou l'enseignement général des Docteurs, se prononcent clairement à cet égard. »

(Mgr Gousset.)

3. — Le péché véniel dispose-t-il au mortel ?

Il est écrit : « Celui qui méprise les petites choses tom-
« hera peu à peu. » (Eccl. XIX, 1.)

Le péché véniel prépare au mortel en agissant sur les dispositions de notre âme. En effet, l'habitude croissant par les actes des fautes légères, un homme en arrive à mettre sa fin dernière dans le péché véniel. Celui qui contracte une habitude veut la satisfaire, et, à force de pécher véniellement, il se trouve disposé un jour ou l'autre à pécher mortellement. En outre, en commettant un péché véniel, on néglige un ordre quelconque : or s'habituer à ne pas se soumettre à l'ordre légitime dans les petites choses, c'est préparer par là même sa volonté à ne pas se soumettre à l'ordre de la fin dernière elle-même et à consentir aux actions qui sont des péchés mortels dans leur genre.

4. — Le péché véniel peut-il devenir mortel ?

Le péché véniel, restant numériquement un, ne devient pas un péché mortel, de véniel qu'il était ; car, si la volonté, dans l'opération de laquelle consiste principalement le péché, ne change pas, il ne se peut point que de vénielle la faute devienne mortelle ; et, si la volonté change, il y a deux actes moraux et non pas un seul. Ensuite, tous les péchés véniels du monde ne constituent pas un péché mortel. Si nombreux qu'ils soient, ils ne méritent jamais la peine d'un péché mortel, ni quant à la *durée* du supplice, ni par rapport à la peine du *dam*, ni pour la peine du *sens*. Mais le péché véniel peut devenir mortel, soit que le pécheur mette sa fin dans l'objet qui le constitue, soit qu'il le rapporte à une fin mortelle,

soit que la réitération des péchés véniels dispose au mortel.

C'est en ce dernier sens que saint Augustin disait : « Les fautes légères, que l'on néglige, tuent l'âme. » Il entendait par là que les péchés véniels conduisent au mortel d'une manière dispositive.

5. — Une circonstance peut-elle changer le péché véniel en péché mortel ?

Les circonstances, considérées comme telles, sont des accessoires de l'acte moral; elles ne sauraient avoir plus de gravité que l'acte n'en a dans son genre : la substance l'emporte toujours sur les accidents. Lors donc que l'acte est un péché véniel de son genre, il ne peut devenir mortel par les circonstances proprement dites. Mais, comme il y a des cas où les circonstances produisent sur l'acte moral un changement d'espèce, ce qui arrive lorsque, n'offrant plus l'idée de circonstances, elles y introduisent une difformité d'un autre genre, le péché véniel peut ainsi être changé en péché mortel.

La durée, la fréquence, la répétition multipliée, ne changent pas par elles-mêmes l'espèce des actes, quand il ne survient pas quelque autre chose à leur occasion, comme la désobéissance, le mépris du législateur, le scandale, ou un assentiment de la raison qui ramène à la nature de son genre une faute que l'imperfection de l'acte rendait vénielle. L'ivresse, par exemple, est dans son genre un péché mortel, qui devient véniel par ignorance ou par faiblesse, lorsque, trompé par la force du vin ou par la disposition de son tempérament, quelqu'un s'enivre; mais, si ce désordre se reproduit fréquemment, on montre que l'on aime mieux s'enivrer que de renoncer à l'excès du vin; et, dans ce cas, le péché retourne à sa nature.

6. — Un péché mortel peut-il devenir véniel ?

Un péché mortel dans son genre peut n'être que véniel à cause de l'imperfection de l'acte, ce qui a lieu

lorsqu'une action, subite et irréfléchie, ne réalise pas complètement la nature d'un acte humain. Il y a, dans cette circonstance, une certaine soustraction qui change l'espèce de l'œuvre ; car la délibération de la raison constitue nos actes moraux dans leur espèce même.

Ce qui est mauvais de soi ne devient jamais bon, quelle que soit la fin que l'on se propose. Voulant prouver le contraire, on citera peut-être l'homicide, qui, dira-t-on, devient un acte de justice dans le juge qui fait mettre le voleur à mort. « L'homicide, répondait saint Augustin, consiste à tuer un innocent. Le juge qui condamne le voleur à mort n'est pas un homicide » (1).

(1) « Pour pécher mortellement, il faut une advertance jusqu'à un certain degré, et le défaut de cette advertance est un titre d'excuse, au jugement de tous les Théologiens. Mais quelle espèce d'advertance est nécessaire pour qu'un péché conserve son caractère naturel de péché mortel ? C'est ce qu'il n'est pas aisé de fixer. On convient qu'une advertance entière et parfaite est nécessaire ; qu'une advertance imparfaite ne suffirait pas. C'est le langage commun des Théologiens, des catéchismes même. L'enseignement sur ce point est unanime ; tous s'appuient sur l'autorité de saint Thomas et sur cette raison si naturelle que le péché, entraînant après soi la disgrâce de Dieu et une peine éternelle, doit être pleinement libre et volontaire ; ce qui n'est pas, lorsque l'advertance n'est pas dans le degré qui la rend parfaite. »

(Conférences d'Angers.)



QUESTION 89.

DU PÉCHÉ VÉNIEL CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME.

Le péché véniel ne produit pas de tache dans l'âme.—Comment il est désigné dans saint Paul.—L'état d'innocence et le péché véniel.—Le péché véniel et les anges.—Le premier mouvement de la chair chez les infidèles. — Point de péché véniel avec le seul péché originel.

1. — Le péché véniel produit-il une tache dans l'âme ?

Il y a deux sortes de beauté dans les corps : l'une émane de la disposition des organes et de leur coloris ; l'autre provient, comme par surcroît, d'une clarté extérieure. Il y a de même dans nos âmes une beauté habituelle et pour ainsi dire intrinsèque, puis une clarté actuelle qui en est comme l'éclat extérieur. Le péché véniel ternit la clarté actuelle ; mais, comme il ne détruit ni même ne diminue l'habitude de la charité et des autres vertus, dont il entrave seulement les actes, ainsi qu'on le verra (2. 2, q. 24, a. 10), il ne s'oppose pas à la beauté habituelle. Du moment que la tache désigne une chose immanente dans le sujet qu'elle affecte, elle revient plutôt à la perte de la beauté habituelle qu'à celle de la clarté extérieure. Que si parfois on dit que le péché véniel en produit une, c'est uniquement dans le sens qu'il ternit l'éclat que jettent sur l'âme les actes de vertus.

2. — Les péchés véniels sont-ils convenablement désignés, dans saint Paul, par le bois, le foin et la paille ?

L'Apôtre, en disant : « Celui qui élève un édifice de bois, de foin et de paille sera sauvé par le feu » (1 Cor. III, 12), a évidemment désigné par ces trois objets les péchés véniels : or cette assimilation ne manque ni de convenance, ni de justesse. Le bois, le foin et la paille s'entassent dans un appartement sans faire partie de sa substance; on peut les détruire, l'édifice demeurant sain et sauf: ainsi les péchés véniels se multiplient dans une âme sans ruiner l'édifice spirituel; l'homme souffre le feu pour eux, le feu des tribulations temporelles de ce monde ou celui du purgatoire dans l'autre vie; mais il obtient toutefois le salut éternel.

Saint Paul ne dit pas que tous ceux qui bâtissent avec le bois, le foin et la paille seront sauvés par le feu; il parle uniquement de ceux qui élèvent leur édifice sur un fondement solide, sur la foi perfectionnée par la charité, comme il le donne suffisamment à entendre par ces mots : « Enracinés et fondés dans la charité. » (Eph. III, 17.) Celui-là qui meurt avec un péché mortel et des péchés véniels emporte bien avec lui du bois, du foin et de la paille; mais, comme il n'a pas construit son édifice sur le fondement spirituel, il ne sera pas sauvé. — Ces trois objets, le bois, le foin et la paille, représentent tous les degrés des péchés véniels. Le bois, en effet, dure longtemps dans le feu; la paille s'y consume rapidement; le foin tient le milieu entre le bois et la paille. Ces similitudes nous marquent que les péchés véniels sont effacés plus ou moins facilement par le feu, suivant leur gravité ou leur adhérence à l'âme.

3.—L'homme, dans l'état d'innocence, pouvait-il pécher véniellement ?

On enseigne communément qu'il ne le pouvait pas. Premièrement, tout péché mérite une peine, et, dans l'état

d'innocence, il n'en existait aucune. En second lieu, il paraît évident qu'Adam n'a pas pu commettre un péché véniel dans son genre, avant que, par le péché mortel, il n'eût perdu l'intégrité de son état primitif. Nous péchons véniellement de deux manières : à cause de l'imperfection de l'acte, quand il s'agit de péchés mortels dans leur genre ; à cause du dérèglement qui porte sur les moyens, en sauvegardant l'ordre de la fin dernière. Or ces deux sortes de fautes vénielles proviennent d'un défaut d'ordre et de soumission, soit du corps, soit des sens, soit de la raison elle-même trop prompte à juger. Dans l'état d'innocence, cette insubordination n'existait pas. Tant que la raison fut soumise à Dieu, les puissances inférieures l'étaient aux puissances supérieures, et les moyens étaient coordonnés à la fin d'une manière infail-
lible. Aucun désordre n'était possible dans l'homme que par la révolte de sa raison contre Dieu, ce qui se fit par le péché mortel. Jusqu'à ce moment, l'homme, dans l'état d'innocence, ne pouvait pécher véniellement.

L'orgueil, qui se glissa insensiblement dans le cœur d'Adam, fut son premier péché mortel. Cette pensée d'orgueil précéda l'acte extérieur ; elle fut suivie du désir d'éprouver la vérité des paroles du Seigneur.

4.—Les anges, bons ou mauvais, peuvent-ils pécher véniellement ?

Les bons anges, confirmés dans la grâce, ont une perfection de beaucoup supérieure à celle du premier homme ; ils ne peuvent pécher d'aucune manière. Leur entendement n'étant pas discursif, ils ne choisissent un moyen qu'autant qu'il est contenu sous leur fin légitime, qui est Dieu. Tous leurs actes sont des actes de charité.

Les mauvais anges, qui n'ont pas d'autre but que la

satisfaction de leur orgueil, pèchent mortellement dans tout ce qu'ils font, à raison de la fin qu'ils se proposent. Il en est autrement quand ils suivent leur amour naturel du bien : en cela ils ne pèchent pas.

Donc le péché véniel ne saurait exister ni dans les bons ni dans les mauvais anges.

5. — Les premiers mouvements de la chair sont-ils des péchés mortels dans les infidèles ?

On ne conçoit pas que l'on ait pu soutenir que, dans les infidèles, les premiers mouvements de la sensibilité soient des fautes mortelles. Pourquoi Dieu leur imputerait-il ce qu'il n'impute pas même aux chrétiens ? La sensibilité n'est pas par elle-même le sujet du péché mortel ; et, d'ailleurs, les fautes des infidèles sont plus excusables que les nôtres, à cause de leur ignorance. Saint Paul disait lui-même : « J'ai obtenu miséricorde, « parce que j'ai fait ces choses par ignorance, n'ayant « pas la foi. » (1 Tim. I, 13.) Il est certain que la grâce des sacrements rend nos péchés plus graves que ceux des infidèles. « De quel supplice ne sera pas jugé digne, « s'écriait le grand Apôtre, le fidèle qui aura profané le « sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié ? » (Héb. ix, 29.) Ainsi, les premiers mouvements de la chair ne sont pas des péchés mortels chez les infidèles qui n'y consentent pas.

C'est à tort que de ce passage du même Apôtre : « Pour ceux qui sont « en Jésus-Christ et qui ne marchent point selon la chair, il n'y a point « de damnation » (Rom. xiii), on a conclu que, pour les autres, il y a damnation sous tous les rapports. Saint Paul a voulu simplement annoncer que la grâce du Christ a détruit la condamnation qui provenait du péché

originel, et que dès-lors, chez les chrétiens, la concupiscence n'est plus, comme dans les infidèles, le signe de la damnation attachée au péché d'origine.

6. — Le péché véniel peut-il se rencontrer dans un homme avec le seul péché originel ?

Il faut répondre qu'il est impossible que le péché véniel se rencontre dans quelqu'un avec le péché originel sans un péché mortel. Les hommes sont punis pour le péché originel dans les Limbes, où la peine du sens n'existe point, comme on le verra plus tard. Ils sont précipités dans l'enfer pour le péché mortel. Donc il n'existe pas de lieu où pût être puni l'homme qui n'aurait que des péchés véniels avec le péché originel.

Jusqu'à ce que l'enfant ait atteint les années de discrétion, le défaut d'âge, qui empêche l'usage de la raison, l'excuse du péché mortel, et, à plus forte raison, du péché véniel, s'il fait une action qui en soit un dans son genre. Commence-t-il à jouir de sa raison, il n'est plus entièrement excusé du péché véniel ni du péché mortel ; mais alors la première chose à laquelle il doit penser est de prendre une détermination à l'égard de lui-même (1). Se tourne-t-il vers sa fin légitime, il obtient par la grâce la rémission du péché originel ; ne s'y tourne-t-il pas, alors que l'âge le rend capable de discernement, il pèche mortellement en ne faisant pas ce qui est en son pouvoir. Voilà pourquoi le péché véniel n'est pas dans l'homme seulement avec le péché originel, sans y être accompagné du péché mortel. L'homme ne peut avoir sur la conscience

(1) *Primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de ipso.*

(Texte.)

le péché véniel sans le péché mortel qu'après qu'il a obtenu par la grâce la rémission du péché originel et du péché mortel.

On objecte que le péché véniel est une disposition au mortel, et qu'ainsi il peut le précéder dans l'infidèle qui n'a pas obtenu la rémission du péché originel. — Le péché véniel, il est vrai, est une disposition accidentelle au mortel, mais non pas une disposition nécessaire.

On objecte encore que l'on peut déterminer le temps où l'enfant est capable du péché actuel, et que, parvenu à cet âge, il peut, au moins pendant quelques instants, s'abstenir du péché mortel, puisque les hommes les plus scélérats s'en abstiennent souvent eux-mêmes. Or, pendant ce temps, si court qu'il soit, a-t-on ajouté, l'enfant peut pécher véniellement. Donc le péché véniel peut être dans l'homme avec le péché originel seulement, sans le péché mortel. — Que l'enfant parvenu à l'usage de raison puisse s'abstenir pendant quelque temps des autres péchés mortels, soit; mais il est certain qu'il n'échappe au péché d'omission dont nous avons parlé qu'en se tournant vers Dieu aussitôt qu'il le peut. La première pensée que fait naître dans un homme le discernement est relative à lui-même; il s'agit alors de savoir à qui il doit tout rapporter, puisque la fin est la première chose dans l'intention. Tel est le moment où il est lié par ce précepte affirmatif du Seigneur : « Tournez-vous vers moi, et je me tournerai vers vous. » (Zach. I, 3.) Nous maintenons qu'il est impossible que le péché véniel se trouve dans l'homme seulement avec le péché originel, sans être accompagné du péché mortel.



DES LOIS.

DES LOIS.

		Quest.			
DES LOIS. (V. tab. 10.)	En général.	Nature..... 90			
		Des différentes sortes de lois..... 91			
		Effets..... 92			
	En particu- lier.	La loi éternelle..... 93			
		La loi naturelle..... 94			
		La loi humaine.	Nature..... 95		
			Puissance..... 96		
			Changement..... 97		
		La loi ancienne.	Nature..... 98		
			Préceptes.	Distinction des préceptes..... 99	
				Préceptes en particu- lier.	Moraux..... 100
			Cérémo- niels.		Nature..... 101
					Cause..... 102
					Durée..... 103
			Judi- ciaires.		En général. 104
Raisons..... 105					
La loi nouvelle.	Nature..... 106				
	Comparaison avec l'ancienne..... 107				
	Substance..... 108				

EXPLICATION.

Les habitudes bonnes et mauvaises, les vertus et les vices, nous ayant fait connaître les principes internes des actes humains, nous devons traiter des principes externes de ces mêmes actes. Ce sont la loi, qui nous dirige; et la grâce, qui nous aide.

Ainsi qu'on le voit à la première inspection de ce tableau, nous traiterons d'abord des lois en général, — de leur nature ⁹⁰ — de leurs différentes sortes ⁹¹, — de leurs effets ⁹².

Descendant ensuite dans l'examen des lois en particulier, nous parlerons de la loi éternelle ⁹³, — de la loi naturelle ⁹⁴, — de la loi humaine ⁹⁵, ⁹⁶, ⁹⁷, — de la loi ancienne considérée dans sa nature ⁹⁸, — dans ses préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires ⁹⁹.....¹⁰³.

Enfin, nous dirons un mot de la nature de la loi nouvelle ¹⁰⁶. — Nous la comparerons avec la loi ancienne ¹⁰⁷, — et nous en ferons connaître la substance ¹⁰⁸.

QUESTION 90.

DE LA NATURE DES LOIS.

Nature de la loi; — sa fin; — sa cause; — sa promulgation.

1. — Une loi est-elle l'œuvre de la raison ?

Posons comme une vérité incontestable que toute loi doit émaner de la raison. Une loi, en effet, ordonne ou défend. Or nous avons vu que le commandement appartient à la raison. Donc c'est à la raison de dicter des lois. La loi, qu'est-ce autre chose qu'une règle et une mesure qui nous oblige à faire une chose ou à nous en abstenir? Son étymologie même (*ligare*, *lier*) ne nous en donne pas une autre notion. Comme c'est la raison qui mesure, règle et met en rapport avec une fin, il est de toute évidence que la loi est une œuvre qui lui revient de droit.

La raison pratique possède certaines propositions universelles qui, mises en rapport avec les actions, sont des lois. — On a dit que la volonté, plutôt que la raison, est le principe des lois. On s'est trompé. Pour que

l'acte de la volonté ait la nature d'une loi, il faut qu'il soit fondé sur la raison : autrement il est une iniquité plutôt qu'une loi. Ce n'est pas dans un autre sens qu'il faut entendre cet axiôme du Droit : « La volonté du prince a force de loi. »

2. — La loi doit-elle toujours avoir pour fin le bien commun ?

« Une loi, dit saint Isidore, est faite pour le bien public et non dans un intérêt privé. »

La loi, qui est une règle et une mesure, appartient, avons-nous dit, au principe des actes moraux, c'est-à-dire à la raison. Si donc la raison elle-même a un premier principe dans la direction de nos actes, la loi doit l'admettre et s'y rapporter avant tout. Or ce principe existe ; c'est la fin dernière, c'est-à-dire le bonheur, la béatitude, comme nous l'avons vu en son lieu. En conséquence, la loi doit considérer principalement la béatitude, qui est un bien commun pour tous les hommes. Sous ce rapport, elle a évidemment pour fin le bien commun. D'un autre côté, puisque la partie se rapporte au tout, comme l'imparfait au parfait, et que les individus sont une partie de la société entière, il est encore nécessaire, à ce nouveau point de vue, que la loi se propose le bonheur commun. Tel est le propre de toute loi. Les préceptes particuliers ne sont des lois qu'autant qu'ils se rapportent au bien général.

Il y a dans les lois, direz-vous, des préceptes qui concernent certains biens particuliers. Les lois n'ont donc pas toujours le bien général pour fin.—Il est vrai que certains préceptes appliquent les lois à des cas particuliers ; il s'ensuit uniquement que le bien général est applicable à des fins spéciales, qui, à leur tour, contribuent à le produire.

3. — Est-il donné à la raison de chacun de faire la loi ?

Le droit canon porte : « La loi est une constitution par laquelle le peuple, représenté par les anciens et par d'autres citoyens pris dans son sein, a sanctionné quelque chose. » Chaque homme n'a donc pas le droit de faire des lois.

Nous disions plus haut, en effet, que les lois se rapportent primordialement et principalement au bien commun. A qui convient-il de régler une chose pour le bien général, si ce n'est à la société ou à celui qui la remplace ? Le peuple ou le chef qui représente le peuple ont donc seuls le droit de dicter des lois.

Un simple particulier peut donner des conseils aux autres ; mais, privé de la force coactive qui porte efficacement au bien, il n'a pas le pouvoir de faire des lois. A la société seule, ou à son représentant, appartient un tel droit. Le chef qui gouverne une famille peut commander et établir des réglemens ; il ne fait pas de loi proprement dite.

4. — La promulgation est-elle de l'essence de la loi ?

On lit dans le droit canon : « Les lois sont établies quand elles sont promulguées. »

Pour que les lois soient obligatoires, — caractère qui leur est essentiel, — il est de nécessité qu'elles soient imposées aux hommes dont elles doivent régler les actes. Or comment s'imposent une règle et une mesure, si ce n'est par l'application qui en est faite à ce qui doit être réglé et mesuré ? L'application d'une loi ne saurait évidemment se faire que par la promulgation qui en donne connaissance. Sans promulgation, point de loi obligatoire.

De ces quatre articles ressort cette définition : La loi est une prescription raisonnable se rapportant au bien général, promulguée par le chef d'un Etat.

Mais, dira-t-on, la loi naturelle n'a pas eu de promulgation, et cependant elle est une véritable loi.—La promulgation de la loi naturelle existe par cela même que Dieu a placé cette loi dans le cœur des hommes, dont elle est naturellement connue.

Les lois obligent ceux qui n'ont pas assisté à leur promulgation, à proportion de la connaissance qu'ils en ont ou peuvent en avoir par les autres. La promulgation s'étend à l'avenir au moyen de l'écriture (1).



QUESTION 91.

DES DIFFÉRENTES SORTES DE LOIS.



**Loi éternelle. — Loi nouvelle. — Loi humaine. — Loi divine.
ancienne et nouvelle. — Loi de la concupiscence.**

1. — Y a-t-il une loi éternelle ?

Puisque le monde est sous la direction de la Providence suprême, on doit appeler loi la raison du gouver-

(1) Tant qu'une loi n'est pas promulguée, elle n'a pas plus d'effet qu'un simple projet. — « C'est au législateur, dit très-bien saint Liguori, à fixer « le mode dont une loi doit être publiée. Il n'y a aucune formalité qui soit « essentielle à la promulgation. Ce mode peut varier suivant les temps « et les lieux ; il est laissé à la sagesse de celui qui gouverne. »

nement divin des choses qui réside en Dieu, chef et roi de l'univers. Cette loi prend le nom de *loi éternelle*, parce que la raison divine, dont les conceptions sont éternelles, n'emprunte absolument rien du temps. Il y a, conséquemment, une loi éternelle, qui n'est autre que le concept de la loi divine dont Dieu, de toute éternité, a fait l'application au gouvernement des êtres qu'il a connus et réglés à l'avance.

Cette loi a eu, de toute éternité, sa promulgation par la parole dans le Verbe divin, et par une sorte d'écriture dans le Livre de vie ; mais, relativement à la créature qui écoute et qui lit, la promulgation éternelle a été impossible ; elle n'a pu avoir lieu que dans le temps. La loi éternelle n'est pas différente de Dieu même.

2. — Y a-t-il une loi naturelle ?

S'il n'y avait point de loi naturelle, on ne s'expliquerait pas ces paroles de l'Apôtre : « Les Gentils, qui n'ont pas la loi, font naturellement ce que la loi commande. » (Rom. II, 14.)—« S'ils n'ont pas la loi écrite, dit la Glose, ils ont la loi naturelle, qui fait comprendre à chacun d'eux ce qui est bien et ce qui est mal. »

Tous les êtres participent d'une certaine manière à la loi éternelle, en tant qu'ils en reçoivent une sorte d'impression qui les incline vers leurs actes et leurs fins propres. La créature raisonnable est sous l'empire de la divine Providence d'une façon plus parfaite que les autres. Associée au gouvernement divin, elle est chargée, non-seulement de sa propre conduite, mais encore de la direction de plusieurs autres êtres. A ce titre, elle participe plus parfaitement que toute autre à la raison éternelle, qui l'incline vers les actes et les fins convenables à sa nature. Or cette participation à la loi éternelle chez la créature

raisonnable, c'est ce qu'on appelle la *loi naturelle*. Aussi la lumière de notre raison par laquelle nous discernons le bien et le mal, ce qui est le propre de la loi naturelle, n'est rien autre chose que l'impression même de la lumière divine dans notre âme, comme le marquent ces paroles du Psalmiste : « La lumière de « votre visage, Seigneur, est empreinte sur nous. » (Ps. iv, 7.) Il est évident par là qu'il y a une loi naturelle, qui est, dans la créature raisonnable, une communication de la loi éternelle.

3. — Y a-t-il une loi humaine ?

Lorsque la raison, partant des préceptes de la loi naturelle comme de principes universels et indémontrables, en tire des prescriptions moins générales qu'elle applique à des actes particuliers, ces dispositions spéciales reçoivent le nom de *lois humaines*, quand elles réunissent toutes les conditions essentielles à une loi. Cicéron a pu dire en ce sens que le commencement du droit vient de la nature.

Notre raison participe à la loi éternelle pour ce qui est de certains principes universels, mais non pas pour toutes les conclusions particulières renfermées dans cette loi ; de là vient la nécessité des lois humaines.— Ce n'est pas que la raison soit par elle-même la règle des choses ; mais les principes généraux qu'elle renferme naturellement doivent néanmoins servir de règle aux actes humains.

4. — Était-il nécessaire qu'il y eût une loi divine ?

La nécessité d'une loi positivement divine ou révélée se démontre par les quatre raisons suivantes :

Les hommes sont appelés à la béatitude, qui surpasse les forces de leurs facultés. Donc, outre la loi naturelle

et les lois humaines, il a fallu une autre loi qui les mît en rapport avec la béatitude surnaturelle.

Les hommes, dont les jugements sont pleins d'incertitude, ont porté sur les actes humains des lois différentes et souvent contradictoires. Une loi, dont l'origine céleste garantit l'infaillibilité, devait nous montrer le sentier de la vertu.

Les lois humaines ne sauraient porter que sur le dehors des choses; elles n'atteignent pas les mouvements intérieurs de l'âme. Une loi divine a dû suppléer à leur insuffisance, en comprimant et en dirigeant nos actes intérieurs.

La loi humaine ne pourrait ni empêcher, ni punir tout le mal qui se fait, sans nuire au bien général. La loi divine a dû intervenir pour empêcher, ou du moins pour défendre, toute espèce de fautes, afin que toutes les mauvaises actions soient proscrites ou punies.

Ces quatre causes de la loi divine paraissent indiquées dans ces paroles du Psalmiste (xviii, 8) : « *La loi du Seigneur est sans tache,* » elle ne permet aucune faute; « *elle convertit les âmes,* » elle dirige les actes intérieurs; « *elle est le témoignage fidèle du Seigneur,* » elle est droite et vraie; « *elle donne la sagesse aux enfants,* » en mettant l'homme en rapport avec la béatitude.

Par la loi naturelle, l'homme participe à la loi éternelle suivant les proportions de la nature humaine; mais, pour parvenir à sa fin surnaturelle, il lui faut de plus grandes lumières, une direction plus élevée. Voilà pourquoi Dieu a promulgué sa loi sainte, qui nous donne une participation plus grande de la loi éternelle.

5. — N'y a-t-il qu'une loi divine ?

« Le sacerdoce ayant été changé, nous dit saint Paul, « il a fallu que la loi le fût aussi. » (Héb. vii, 12.) L'Apôtre parle du sacerdoce de Lévi et du sacerdoce du Christ.

S'il y a deux sacerdoce, il y a nécessairement deux lois divines : la loi ancienne et la loi nouvelle.

Ces deux lois se distinguent entre elles comme le parfait et l'imparfait, comme l'enfant et l'homme mûr. — La loi ancienne proposait surtout le bien terrestre ; la loi nouvelle a pour objet principal le bien céleste. — La première réglait surtout les actes extérieurs ; la seconde s'occupe principalement des actes intérieurs. — Pour porter à la justice, la loi ancienne recourait à la crainte des châtimens ; la loi nouvelle se sert de l'amour, que la grâce répand dans les cœurs. — La loi ancienne était une loi de crainte ; la loi nouvelle est une loi d'amour. Amour et crainte ; voilà, selon saint Augustin, la différence entre l'Évangile et la loi.

Si un père de famille doit donner à ses enfans en bas âge des ordres différens de ceux qu'il donne aux adultes, Dieu, qui est le roi unique des hommes, a pu prescrire une première loi à des gens imparfaits, et ensuite une loi plus excellente à ceux que la première avait rendus plus capables de recevoir des dons nouveaux. Mais, au fond, de même que l'enfant, parvenu à l'âge mûr, n'est pas différent de lui-même, la loi ancienne et la loi nouvelle ne forment qu'une seule et même loi divine, qui sont entre elles comme l'imparfait et le parfait. Le salut des hommes ne pouvant s'accomplir que par le Christ, comme le marque cette parole : « Aucun autre nom » n'a été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés, » la loi qui conduit parfaitement au salut ne devait recevoir sa promulgation qu'après l'avènement de Jésus-Christ. Mais le peuple dont le divin Sauveur devait naître dut auparavant recevoir une loi qui, pour lui préparer les voies, contenait une ébauche de la justice salutaire.

6. — Y a-t-il une loi de la concupiscence ?

Il le faut bien, car saint Paul disait : « Je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit. » (Rom. VII, 23.)

Le législateur impose une loi à ses sujets de deux manières : directement, lorsqu'il commande des actes divers, et c'est ainsi que les lois militaires sont autres que les lois commerciales ; indirectement, lorsque, privant un sujet de quelque dignité, il le fait passer dans un autre ordre et sous une autre loi : tel on voit un militaire dégradé tomber sous les lois rurales. De cette sorte, sous le souverain Législateur, les créatures diverses ont des lois différentes ; la loi de l'une est quelquefois contraire à celle de l'autre. Le chien, animal porté à la fureur ; semble régi par une loi qui n'est pas celle de l'agneau, remarquable par sa douceur naturelle. Pour nous, la véritable loi, que nous avons reçue de Dieu et qui est très-conforme à notre nature, nous prescrit d'agir selon la raison. Elle avait tant d'empire dans l'état d'innocence, que l'homme ne faisait rien ni contre la raison, ni en-dehors de ses préceptes. L'homme s'éloigna de Dieu ; il se vit aussitôt livré aux entraînements de la sensualité. Maintenant encore il se sent emporté par ce torrent avec d'autant plus de force qu'il s'écarte davantage de la raison, et l'impétuosité des passions charnelles le rend en quelque façon semblable aux animaux. C'est ce qu'enseigne le Prophète-Roi dans cette parole : « L'homme, au milieu
« de sa grandeur, n'a pas compris sa dignité ; il s'est fait
« semblable aux bêtes dépourvues de raison. » (Ps. XLVIII, 21.) Que, dans les animaux, l'inclination sensuelle, nommée la *concupiscence*, soit une loi, nous ne le nions pas ; elle dérive de la loi qui les régit. Dans l'homme, elle est loin d'avoir une telle nature ; elle est, au contraire, une déviation des lois de la raison. Mais, comme la justice divine a dépouillé l'homme de la justice originelle et la raison humaine de sa vigueur primitive, la concupiscence est une loi, quand on l'envisage comme une punition que la loi divine a infligée à l'homme déchu de sa propre dignité.

QUESTION 92.

DES EFFETS DE LA LOI.

Effets de la loi sur les citoyens. — Actes de la loi.

1. — Les lois ont-elles pour effet de rendre les hommes bons?

« La volonté de tout législateur, disait Aristote, est de rendre les hommes bons. »

Il appartient aux lois, en effet, de rendre les hommes vertueux; car que sont-elles autre chose qu'une prescription de la raison par laquelle un chef gouverne des sujets? D'un autre côté, la vertu propre de tout sujet est de bien obéir à celui qui le gouverne. Est-il une loi qui ne tende d'abord à entretenir cette obéissance? Le propre des lois est de donner aux sujets la vertu qui leur est particulière. A ce point de vue, elles ont pour résultat assuré de rendre bons ceux auxquels elles s'adressent. Elles les rendent bons sous tous les rapports, quand le législateur se propose le vrai bien, c'est-à-dire le bien public réglé par la justice divine. Dans le cas où le législateur recherche son avantage, ses plaisirs, et non le bien public, la loi ne donne pas aux citoyens la bonté absolue; à plus forte raison, si; par elle, il contredit la loi divine. Tout ce que peut conférer une telle loi se réduit

à une certaine bonté relativement à l'ordre établi. Mais cette sorte de bonté se rencontre dans des individus mauvais par eux-mêmes : ainsi l'on appelle un *bon voleur* l'homme qui emploie les meilleurs moyens pour s'emparer du bien d'autrui.

2. — Les actes des lois sont-ils bien déterminés ?

Le jurisconsulte Papinien fait très-bien observer que commander, défendre, permettre et punir sont les quatre fonctions de la loi.

Les actes humains, qui sont l'objet des lois, se divisent, comme on sait, en trois classes. Il y en a de bons dans leur genre ; la loi les commande. Il y en a de vicieux ; la loi les défend. Il y en a d'indifférents, parmi lesquels on range tous ceux qui ont peu de bonté ou peu de malice ; ici, la loi permet. Pour se faire obéir, la loi emploie la crainte du châtement, et on dit alors qu'elle punit.

Les conseils ne sont pas propres à la loi : l'homme privé, qui n'a pas le pouvoir de la faire, peut en donner. La récompense ne se range pas non plus parmi les fonctions de la loi ; tout le monde peut récompenser (1).

(1) « Il n'y a pas de loi sans précepte. La loi est, de sa nature, un règlement obligatoire ; elle diffère essentiellement du conseil, qui n'oblige pas. »

(Mgr Gousser.)



QUESTION 93.

DE LA LOI ÉTERNELLE.

Définition de la loi éternelle. — Connaissance de cette loi. — Que toute la loi en dérive. — Son empire sur les choses nécessaires, — physiques — et humaines.

1. — La loi éternelle est-elle la souveraine raison de Dieu ?

« La loi éternelle, pour parler avec saint Augustin, est « la souveraine raison de Dieu, à laquelle est due l'obéissance partout et toujours. »

Dans l'esprit d'un ouvrier qui va confectionner un objet d'art, préexiste une forme, un type de l'œuvre qu'il doit réaliser. Dans l'esprit du prince qui gouverne, préexiste l'idée de ce qu'il doit prescrire à ses sujets. De même, en Dieu, la sagesse divine, qui nous offre comme créatrice la notion d'art, d'exemplaire ou d'idée, est une loi en tant qu'elle conduit les créatures à leur fin. De cette sorte, la loi éternelle est la souveraine raison de Dieu ou la sagesse divine dirigeant tous les actes et tous les mouvements.

2. — La loi éternelle est-elle connue de tous les hommes ?

Saint Augustin a répondu : « La notion de cette loi est « imprimée en nous. »

Connaître la loi éternelle en elle-même, c'est le partage de Dieu et des bienheureux ; la connaître dans ses effets, dans son irradiation, c'est celui de toutes les créatures raisonnables qui participent à la connaissance de la vérité. Il n'y a pas d'homme au monde qui n'en ait quelque connaissance, au moins par les principes généraux de la loi naturelle ; puis, au-delà de ces principes, chacun en a une connaissance plus ou moins étendue, suivant ses lumières, par la connaissance même de la vérité, qui en est un certain rayonnement.

« Ce qu'il y a d'invisible en Dieu, nous le connaissons, dit saint Paul, au moyen des choses qu'il a faites. » (Rom. I, 20.)

3. — Toute loi dérive-t-elle de la loi éternelle ?

« Par moi, dit l'Esprit-Saint, règnent les rois ; par moi les législateurs ordonnent ce qui est juste. » (Prov. VIII, 15.) Toutes les lois véritables émanent donc de la divine sagesse.

De même que, dans une suite de moteurs bien ordonnés, la force du second dérive du premier ; que, dans un Etat, la raison du gouvernement descend du premier chef au second, pour parvenir ainsi du souverain aux officiers subalternes ; que, dans les œuvres d'art, les plans arrivent de l'architecte aux ouvriers qui exécutent les travaux manuels : de même aussi, de la loi éternelle, qui est la raison du gouvernement dans le chef suprême, découlent toutes les raisons de gouvernement dans les chefs subordonnés. Ces raisons, ce sont les lois qui émanent de la loi éternelle, en tant qu'elles participent de la droite raison. Aussi saint Augustin a dit : « Il n'y a rien de juste et de légitime dans la loi temporelle qui n'ait été emprunté à la loi éternelle. »

La loi humaine est une loi, par sa conformité à la droite raison; et, sous ce rapport, elle dérive de la loi éternelle. Autant elle s'écarte de la droite raison, autant elle est inique. Perdant, sous ce rapport, son caractère, elle est un acte de violence plutôt qu'une loi. Toutefois, une telle loi a encore quelque relation avec la loi éternelle; elle en est une image, à raison de l'autorité dont est revêtu celui qui la dicte. « Toute puissance, selon saint Paul, vient de Dieu. »

Quelqu'un dira : La loi humaine permet beaucoup de choses que punit la loi divine; donc elle n'en dérive point.—La loi humaine permet ces choses, sans toutefois les approuver, parce qu'elle ne saurait les diriger. Cela prouve qu'elle n'égale pas la loi éternelle, mais non point qu'elle n'en dérive pas. La cause supérieure embrasse dans sa sphère plus d'objets que la cause inférieure.

4. — Les choses nécessaires et éternelles sont-elles soumises à la loi éternelle ?

La loi éternelle étant la raison même du gouvernement divin, toutes les choses accidentelles ou nécessaires qui existent dans le sein de la création dont elles font partie sont régies par elle. Celles qui tiennent à l'essence divine lui échappent; elles sont, dans la réalité, la loi éternelle elle-même.

5. — Les choses de la nature sont-elles soumises à la loi éternelle ?

« J'existais, dit la Sagesse, quand Dieu renfermait la mer dans ses limites, et qu'il imposait aux eaux des bornes infranchissables. » (Prov. viii, 29.)—Quel autre que Dieu imprime aux êtres créés le principe de leurs actes propres? Quel autre commande à toute la nature? « Il a donné ses ordres, disait le Psalmiste, et ils s'accompliront. » (Ps. cxlviii.)—Il faut conclure de là que

les mouvements et les actes de la nature entière sont sous l'empire de la loi éternelle. Elle soumet les créatures irraisonnables à l'action de la providence, et dirige les êtres doués de raison par l'intelligence des préceptes divins.

Si les désordres qu'on signale dans le monde physique échappent à l'ordre des causes particulières, ils ne sont pas pour cela en-dehors des causes universelles, et surtout de la cause première, qui est Dieu.

6. — Toutes les choses humaines sont-elles soumises à la loi éternelle ?

« Rien, dit saint Augustin, ne se soustrait aux lois du « suprême Créateur et Ordonnateur, qui maintient, par son « gouvernement, l'harmonie et la paix de l'univers entier. »

Les créatures intelligentes sont sous la dépendance de la loi éternelle d'une double manière : et parce qu'elles en ont la notion, et parce que, faites pour la vertu, elles inclinent naturellement, comme les autres êtres, vers ce qui est conforme à cette loi. — Cette double soumission est imparfaite chez les méchants, dans lesquels l'inclination naturelle à la vertu est corrompue par l'habitude du vice et la connaissance du bien obscurcie par les passions et par le péché. Dans les bons, au contraire, elle reçoit une nouvelle perfection ; ils unissent les lumières de la foi et de la sagesse à la connaissance naturelle du bien, et à l'inclination qui les porte naturellement à la vertu vient s'adjoindre l'impulsion intérieure de la grâce et de la vertu. Ainsi les justes sont parfaitement soumis à la loi éternelle, dont ils suivent fidèlement les préceptes. Les méchants n'y sont soumis qu'imparfaitement, tant pour la connaissance que pour les actes. Mais le bien qui leur manque, ils le suppléent par les châtimens qu'elle leur impose, en punition de leur désobéissance.

On mérite le bonheur suprême ou les supplices éternels d'après la loi éternelle, qui retient les damnés en enfer et conserve les justes dans le ciel. Les bienheureux et les damnés sont donc aussi sous son empire.



QUESTION 94.

DE LA LOI NATURELLE.



Définition de la loi naturelle. — Pluralité de ses préceptes. — Son rapport avec tous les actes de vertu. — Unité, immutabilité, indestructibilité de cette loi.

1. — La loi naturelle est-elle une habitude ?

Dans l'acception la plus rigoureuse du mot, la loi naturelle n'est point une habitude. L'habitude, en effet, est un principe dont on se sert pour agir ; la loi de la nature n'est pas cela. Mais, comme souvent on appelle habitude ce que l'on possède habituellement, la loi naturelle, dont les préceptes sont parfois considérés actuellement par notre raison et parfois aussi ne sont en nous que d'une manière habituelle, est une habitude à la façon des principes indémonstrables des sciences que nous possédons habituellement, mais que, soit par l'effet du sommeil, soit par défaut de notre âge, soit pour quelque autre motif, nous ne considérons pas toujours actuellement.

2. — La loi naturelle contient-elle un seul précepte ou en renferme-t-elle plusieurs?

Les préceptes de la loi naturelle sont à la raison pratique, à la conscience, ce que les axiômes sont à l'intelligence; ils sont évidents par eux-mêmes. Mais une proposition évidente en soi n'est pas nécessairement évidente pour tous les esprits. Il en est qui ne sont telles que pour les savants. De plus, dans les choses qui tombent sous notre connaissance, il règne un certain ordre. Par exemple, ce que notre esprit perçoit avant tout, c'est l'être dont l'idée se retrouve au fond de toutes nos conceptions. De là, pour l'intelligence humaine, ce premier principe indémontrable : « Une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps. » Pareillement, la première conception de la raison pratique qui dirige les actes humains, c'est l'idée du bien; car tout agent agit pour une fin qui se présente comme un bien. Voici, en conséquence, le premier précepte de la loi naturelle : « Il faut rechercher le bien et éviter le mal. » Ce précepte a pour conséquence immédiate cet autre : « Ce que la raison pratique perçoit comme un bien, on doit le rechercher. » C'est pourquoi, notre raison percevant comme naturellement bonnes, et par suite comme devant être faites, toutes les choses pour lesquelles nous avons une inclination naturelle, au lieu qu'elle regarde les autres comme mauvaises, et partant comme devant être évitées, on peut poser en principe que, dans la loi naturelle, l'ordre des préceptes est conforme à celui de nos inclinations naturelles. Or la première de ces inclinations nous est commune avec toutes les créatures : c'est le désir de conserver notre être. La seconde comprend la propagation de l'espèce, l'éducation des enfants, et géné-

ralement tout ce que la nature enseigne aux animaux. La troisième inclination nous est particulière ; elle nous porte au bien qui nous est propre en tant que nous sommes des êtres raisonnables, à connaître Dieu et à vivre en société. Dans cette sphère, la loi naturelle prescrit la culture de l'esprit et défend les actes qui peuvent nuire aux hommes avec lesquels on vit.

Ces divers préceptes ne forment qu'une seule loi, parce qu'ils se rapportent tous à ce principe unique : « Faites le bien, évitez le mal. » Quoique multiples en eux-mêmes, ils sortent tous d'une racine commune.

3. — Tous les actes des vertus appartiennent-ils à la loi naturelle ?

Si on considère les actes des vertus par rapport à ce qui les rend vertueux, ils appartiennent tous à la loi naturelle. La nature enseigne à chacun qu'il faut être vertueux, c'est-à-dire prendre la raison pour guide. Mais, si on vient à regarder les actes vertueux en eux-mêmes, dans leur propre espèce, on ne voit pas que tous appartiennent à la loi naturelle. Il y a beaucoup d'actions excellentes auxquelles la nature ne nous incline pas d'abord, mais que les hommes, après de sérieuses réflexions, ont jugées utiles à la vie morale.

4. — La loi naturelle est-elle une pour tous les hommes ?

A l'égard des principes généraux, la loi naturelle est une pour tous les hommes. Mais elle n'est pas toujours la même, ni toujours également connue dans les conclusions particulières que la raison pratique déduit de ces principes. Une maxime vraie, pour la plupart des circonstances, peut n'être pas applicable dans certains cas excep-

tionnels. Ainsi cette proposition : « Il faut agir selon la « raison, » est une maxime universellement juste et vraie, qui n'a point d'exception ; au lieu que cette autre : « Il « faut rendre un dépôt, » n'est vraie que pour la plupart des circonstances. Le cas peut arriver où elle serait nuisible et, par conséquent, contraire à la raison ; ce qui aurait lieu, si on réclamait ce dépôt pour attaquer la patrie. Les exceptions et les incertitudes se multiplient d'autant plus qu'on descend davantage dans le particulier, comme si on stipulait diverses conditions sur la reddition d'un dépôt. Ajoutons que les passions et les coutumes vicieuses peuvent égarer et dépraver la raison dans quelques hommes. Chez les Germains, au rapport de César, le vol, expressément défendu par la loi naturelle, n'était pas regardé comme une injustice.

Les dispositions contenues dans la loi mosaïque et dans l'Évangile n'appartiennent pas toutes à la loi de nature ; plusieurs vont au delà. Mais tout ce que la loi naturelle embrasse y est renfermé. Aussi Gratien, après avoir dit que le droit naturel est ce qui est renfermé dans la loi et dans l'Évangile, ajoute : « Car on y lit : Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils « vous fassent, et ne leur faites point ce que vous ne voulez pas qu'ils « vous fassent. »

5. — La loi naturelle peut-elle être changée ?

Le mot *changer* signifie-t-il qu'on ajoute quelque chose à la loi naturelle ? Sous ce rapport, cette loi peut changer ; la loi divine et même les lois humaines y ajoutent beaucoup de choses utiles à la vie.—Signifie-t-il qu'on en peut retrancher quelque chose, de sorte que ce qui en faisait partie cesse de lui appartenir ? La loi naturelle est absolument immuable quant aux premiers principes. Les préceptes secondaires, qui sont comme les conséquences

propres et prochaines des premiers principes, sont pareillement invariables dans la plupart des cas, bien qu'ils puissent subir des modifications à raison de certaines circonstances spéciales qui n'en permettent pas l'observation.

On dira : si la loi naturelle ne change pas, pourquoi donc la loi écrite a-t-elle été donnée dans le but de la réformer ? — La loi écrite a été donnée comme un supplément à la loi naturelle et comme un remède à la dépravation, mais non pour réformer la loi de la nature. Elle a suppléé seulement à ce qui lui manquait, et elle a écarté les fausses interprétations qui la défiguraient.

On dira peut-être encore que Dieu changea la loi naturelle quand il commanda à Abraham d'immoler son fils unique, et aux Hébreux d'emporter les vases des Egyptiens. — Dieu commanda, il est vrai, à Abraham d'immoler Isaac ; mais Abraham comprit très-bien que Celui qui lui donnait cet ordre, maître de la vie et de la mort, peut faire mourir les innocents comme les coupables. Les Israélites, en prenant les vases des Egyptiens, savaient aussi que le Seigneur, qui les y avait autorisés, est le maître de tous les biens.

Quant à la liberté naturelle et à la possession commune des biens, choses qui semblent de droit naturel, parce que la nature n'a établi ni servitude, ni distinction de propriétés, on doit dire que la raison, venant au secours de la nature pour l'utilité du genre humain, n'a pas changé la loi naturelle, mais y a seulement ajouté quelque chose par addition ; c'est ainsi que la nature ne nous ayant pas donné de vêtements, l'art nous en a fourni.

6. — La loi naturelle peut-elle être détruite dans le cœur de l'homme ?

Saint Augustin dit dans ses *Confessions* : « Il est une loi si bien gravée dans le cœur des hommes, qu'aucune iniquité ne saurait l'effacer. » Cette loi n'est autre que la loi naturelle.

La loi naturelle, en effet, ne peut être entièrement

effacée du cœur humain pour ce qui est des principes primordiaux qui sont connus de tous, bien qu'elle puisse être méconnue dans certains cas particuliers où la concupiscence et les autres passions empêchent d'appliquer les principes aux actions. Quant aux préceptes secondaires, ils peuvent être effacés des cœurs par une fausse éducation, par des coutumes vicieuses, par des habitudes dépravées. Saint Paul nous apprend qu'il y a eu des hommes qui ne condamnaient ni le vol, ni les vices contre nature.

Il s'est rencontré des législateurs qui ont violé les principes secondaires de la loi naturelle par des décrets injustes.



QUESTION 95.

DE LA LOI HUMAINE.

Utilité des lois humaines. — Leur dérivation de la loi naturelle. — Qualités. — Division.

1. — Était-il utile que les hommes fissent des lois ?

« Les lois, répond saint Isidore, ont été faites pour comprimer l'audace des hommes, pour protéger l'innocence contre l'injustice, et pour arrêter par la crainte du supplice les desseins criminels des méchants. »

Nous convenons volontiers que la nature donne à l'homme l'aptitude pour la vertu ; mais il est notoire que la vertu n'arrive à sa perfection que par des règles particulières. C'est ainsi que la raison et les mains nous ont été données par la nature, mais que, cependant, nous avons besoin d'une certaine industrie pour nous procurer les choses nécessaires à la vie. L'homme ne se suffit pas pour se tracer à lui-même les règles de sa conduite. La vertu consistant principalement dans la fuite de certains plaisirs illicites auxquels sont enclins tous les hommes, et surtout les jeunes gens, il est nécessaire que nous soyons dirigés dans la voie du bien par d'autres que par nous-mêmes. Admettons que, pour ceux qu'une heureuse nature ou encore mieux les dons de la grâce portent à la vertu, il suffise de la direction qui s'exerce par les avertissements ; il faut convenir, du moins, que les caractères pervers, enclins à toutes sortes de vices, insensibles aux conseils, doivent être réprimés par la force ou par la crainte, afin que, s'abstenant du mal, ils ne troublent pas la tranquillité des autres, et que, prenant l'habitude de faire volontairement ce qu'ils font d'abord par crainte, ils deviennent ensuite vertueux eux-mêmes. Pour faire régner la paix et la vertu parmi les hommes, les lois étaient donc nécessaires ; d'autant plus que, selon la remarque du Philosophe : « Si l'homme perfectionné par la vertu est le meilleur des animaux, séparé de la loi et de la justice, il devient le pire de tous, » ils ont effectivement ce que n'ont pas les animaux, les armes de l'intelligence pour satisfaire leurs désirs et leur cruauté.

Ne dites pas qu'il fallait laisser à la conscience des juges l'application de la justice plutôt que de la formuler dans les lois. — Il est plus facile de trouver un petit nombre de sages qui fassent de bonnes lois qu'un grand

nombre d'hommes capables de juger sainement toutes les affaires. Le juge qui prononce sur des intérêts présents n'est pas exempt des influences de l'amour, de la haine ou de la cupidité, autant que le législateur qui statue avec réflexion sur des matières générales et futures. Bien plus, il est bon de n'abandonner que fort peu de choses au libre arbitre des juges ; ils ne personnifient pas toujours la justice vivante.

2. — Toutes les lois humaines dérivent-elles de la loi naturelle ?

Autant un précepte renferme de justice, autant il a force de loi. Or les choses sont justes par leur conformité avec la raison, dont la première règle est de suivre la loi naturelle. Une loi n'est loi qu'autant qu'elle dérive du droit naturel ; celle qui s'en écarte est une corruption de la loi. Mais une chose peut dériver de la loi naturelle d'une double manière : comme conclusion de ses principes et comme détermination d'une idée générale. « Tu ne tueras point » découle, par voie de conséquence, de ce principe : « Ne fais de mal à personne. » — « Le coupable subira telle ou telle peine ; » voilà une détermination spéciale de cette maxime : « Le coupable doit être puni. » Ces deux modes se trouvent dans la loi humaine. Les prescriptions qui émanent du procédé de déduction y sont non seulement comme établies par elle, mais comme tenant de la loi naturelle une partie de leur force ; les autres, qui procèdent par voie de détermination, tirent leur vigueur uniquement de la loi humaine.

La diversité des lois positives, chez les peuples, provient de ce que, à cause de la variété des choses humaines, les principes généraux de la loi naturelle ne sauraient être appliqués partout et toujours de la même manière.

3. — A-t-on bien assigné les qualités d'une loi ?

Saint Isidore établit convenablement les qualités des lois humaines, quand il dit : « La loi doit être honnête, « juste, possible à la nature, conforme aux coutumes du « pays, appropriée au temps et au lieu, nécessaire, utile, « claire, faite pour l'utilité commune. »—L'autorité de ce saint Docteur est un sûr garant de l'exactitude de ses paroles. Il a réduit lui-même toutes ces conditions ou qualités aux trois suivantes : « *La loi, a-t-il dit, doit être « conforme à la religion, »* par son harmonie avec la loi divine ; « *propre à discipliner les hommes, »* par sa conformité avec la loi naturelle ; « *favorable au salut, »* par ses rapports avec l'utilité commune. « Conforme à la religion, » comprend le mot *honnête*. « *Propre à discipliner les hommes, »* résume les mots *juste, possible à la nature, conforme aux coutumes du pays, appropriée au temps et au lieu*. « Favorable au salut, » renferme les autres qualités : *nécessaire, utile, claire, faite pour l'utilité commune*.

4. — Saint Isidore établit-il convenablement la division des lois ?

On va en juger par l'exposition de la division qu'il a proposée. — La première idée contenue dans la loi humaine, c'est sa dérivation de la loi naturelle. En conséquence, il divise le droit positif en *droit des gens* et en *droit civil*, selon les deux modes dont les lois humaines dérivent de la loi naturelle. Le *droit des gens* embrasse ce qui sort de cette loi comme les conséquences d'un principe ; telles sont les règles des achats, des ventes et des transactions pareilles. Le *droit civil* en découle par manière de détermination spéciale, chaque Etat appropriant

le droit à ses besoins. — La seconde idée qu'implique la loi humaine, c'est le bien général. A ce point de vue, la loi humaine peut se diviser d'après les diverses classes qui, dans la société, se consacrent spécialement au bien public, comme les prêtres, les magistrats, les soldats. Des lois particulières doivent régler les droits et les devoirs de ces différentes corporations, et leur emprunter leur dénomination particulière. — La troisième idée présentée par la loi, c'est qu'elle est faite par le chef de l'Etat. Ici, les lois se distinguent d'après les différentes espèces de gouvernement. Sous la monarchie, elles s'appellent *constitutions des princes*; sous l'aristocratie, *sénatus-consultes*; sous l'oligarchie, *droit prétorien*; sous la démocratie, *plébiscites*. Le gouvernement tyrannique, gouvernement injuste, corrompu, est impuissant à faire des lois. Dans le gouvernement mixte, composé de tous les autres et le meilleur, la loi est faite par les Anciens, avec les délégués du peuple. — Enfin, la quatrième idée que nous offre la loi humaine, c'est qu'elle est la règle des actes humains. A cet égard, les lois prennent quelquefois le nom de leur auteur, et se distinguent d'après les objets dont elles s'occupent. Ainsi on dira : la loi *Julienne* sur les adultères ; la loi *Cornélie* sur les sicaires ; et de même de beaucoup d'autres, où la distinction se tire de la matière et non du législateur.



QUESTION 96.

DE LA PUISSANCE DE LA LOI HUMAINE.

Comment procèdent les lois humaines. — Si elles doivent défendre tous les vices et prescrire toutes les vertus. — Leur force obligatoire. — Règles sur leur interprétation.

1. — Les lois humaines doivent-elles régler les choses générales plutôt que les choses particulières ?

« On doit porter des lois sur ce qui arrive souvent, disent les jurisconsultes, et non sur ce qui ne se présente que rarement et comme par hasard. »

Si les lois doivent être en rapport avec le bien général qu'elles ont mission de produire, il est nécessaire qu'elles contiennent des prescriptions générales relativement aux personnes, aux affaires et aux temps. Un Etat se compose d'un grand nombre d'individus, des actions desquels résulte son bien ; et, d'ailleurs, il est établi pour se perpétuer par la succession des générations, et non pour durer quelques années seulement. De plus, les lois, comme règles directrices, s'appliquent nécessairement à plusieurs objets. Si les règles et les mesures étaient aussi nombreuses que les objets à régler ou à mesurer, elles perdraient leur utilité, qui consiste à faire connaître plusieurs choses

par une seule. Tout cela prouve que les lois doivent se rapporter aux choses générales plutôt qu'aux choses particulières.

Le droit légal ou droit positif contient d'abord des réglemens généraux, qui sont les lois communes. Il contient ensuite des réglemens généraux sous un rapport, et particuliers sous un autre ; ce sont les *privileges* (*privatæ leges*). Enfin, il contient des décisions dites *légales*, qui appliquent les lois à certains faits particuliers ; ce sont les arrêts de la jurisprudence, que l'on appelle quelquefois les *sentences judiciaires*.

2. — Les lois humaines doivent-elles défendre tous les vices ?

« Il me semble, disait saint Augustin, que la loi, faite pour régir le peuple, permet avec raison des choses dont la divine Providence tire vengeance. » Saint Isidore nous enseignait aussi tout à l'heure que la loi doit être possible à la nature et conforme aux coutumes du pays. La même chose n'étant pas également possible à l'homme qui n'a pas l'habitude de la vertu et à celui qui est accoutumé à en suivre les règles, la loi humaine, appelée à régir des hommes imparfaits, à la faiblesse desquels il est nécessaire qu'elle se proportionne, doit, sans vouloir empêcher tous les vices que les gens vertueux évitent, se borner à proscrire les plus graves péchés, dans lesquels la majorité du peuple peut ne pas tomber, et spécialement les crimes préjudiciables à la société : le vol, l'homicide et les autres pareils.

Le Sage a dit : « Celui qui mouche trop fort fait sortir le sang » (Prov. xxx, 13) ; et Notre-Seigneur : « On ne met pas le vin nouveau dans de vieilles outres, ou bien elles se brisent et le vin se répand. » (Matth. ix, 17.) Cela signifie qu'il ne faut pas imposer les préceptes de la vie parfaite

aux hommes imparfaits, qui seraient exposés à les mépriser et à passer du mépris à des maux plus graves. La loi humaine n'égale ni la loi éternelle, ni la loi naturelle; elle ne peut défendre ni empêcher tout ce que défend la loi de la nature (1).

3. — Les lois humaines prescrivent-elles les actes de toutes les vertus ?

Comme il n'y a pas d'actes vertueux qui ne puissent se rapporter médiatement ou immédiatement au bien général, il n'y a aucune vertu dont les lois humaines ne puissent commander les actes pour la conservation de l'Etat et pour le bien public dont elles se préoccupent. Elles n'ont pas cependant pour mission de prescrire les actes vertueux quels qu'ils soient; elles ne les commandent qu'en raison du bien commun. Elles ordonnent, par exemple, le courage, la tempérance, la douceur, lorsque les actes de ces vertus intéressent le bien de la société.

4. — Les lois humaines obligent-elles en conscience ?

L'Apôtre écrivait aux Romains (XIII, 5) : « Soyez soumis, non pas seulement par la crainte du châtime-
« mais aussi par un principe de conscience. »

Les lois sont justes ou injustes. — Les lois justes tirent de la loi éternelle, dont elles dérivent, la puissance d'obliger dans le for de la conscience, d'après cette parole : « C'est par moi que les rois règnent et que les législa-
« teurs portent de justes décrets. » (Prov. VIII, 14.) On juge de la justice d'une loi par sa fin, par son auteur et par sa substance : par sa fin, qui est le bien public ; par

(1) La loi humaine n'approuve pas pour cela ce que défendent la loi naturelle et la loi divine; elle se déclare incompétente.

son auteur, qui n'excède pas ses pouvoirs ; par sa substance, qui répartit, avec une équitable proportion, les charges d'un Etat dans l'intérêt du bien public (1).

Les lois injustes sont de deux sortes : les unes sont contraires au bien humain ; les autres, au bien divin. Les lois contraires au bien humain sont mauvaises de trois manières : par leur fin, lorsque le chef d'un Etat impose à ses sujets des lois onéreuses qui ont pour but sa cupidité ou sa propre gloire, plutôt que le bien général ; par leur auteur, dès qu'il outrepassé ses pouvoirs ; par leur substance, quand les charges ne sont pas réparties avec équité. Ces lois ressemblent plus à des actes de violence qu'à des lois. « Il n'y a pas de loi, dit saint Augustin, où il n'y a pas de justice. » De telles lois n'obligent pas dans le for de la conscience, si ce n'est peut-être pour éviter le scandale et le désordre, circonstances dans lesquelles on doit céder son droit, suivant ces paroles de l'Evangile : « Si quelqu'un veut vous contraindre de faire mille pas, faites-en deux mille ; et s'il veut vous enlever votre tunique, donnez encore votre manteau. » (Matth. v, 40.)—Les lois contraires au bien divin contredisent la loi de Dieu, comme les décrets des tyrans qui prescrivent

(1) L'homme appartient à la société, comme la partie au tout. La nature nuit quelquefois à la partie pour sauver le tout ; il faut tenir compte de ce droit dans la loi. « Un des premiers principes de justice, dit Bergier, est que tout homme qui jouit des avantages de la société doit aussi en supporter les charges. Or, c'est sous la protection des lois civiles qu'un citoyen jouit en sûreté de ses biens, de ses droits, de son état, de sa vie même ; rien de tout cela ne serait assuré dans l'anarchie : on le voit dans les dissensions civiles. Il est donc juste qu'il supporte aussi la gêne, les inconvénients, les privations que lui imposent ces mêmes lois. Dieu, fondateur de la société, veut que les membres en observent les lois. »

l'idolâtrie ou toute autre transgression des préceptes divins. Il n'est jamais permis de les observer. « Il vaut « mieux, disaient les Apôtres, obéir à Dieu qu'aux « hommes. » (Act. iv, 19.)

Quand saint Paul disait : « Tout pouvoir vient de Dieu, » d'où il tirait cette conséquence : « Celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu » (Rom. xiii, 2), il parlait du pouvoir exercé dans les limites de sa juridiction : celui-là oblige la conscience. Mais il n'en est plus ainsi lorsque le législateur contredit les commandements de Dieu ou dépasse les bornes de sa puissance. On n'est pas tenu d'observer les lois oppressives qui imposent des charges injustes aux sujets ; il est permis de s'en affranchir, si on le peut sans produire le scandale ou des maux plus grands.

5. — Tout homme est-il soumis aux lois humaines ?

Quelques-uns, par une fausse interprétation de ces paroles : « La loi n'a pas été faite pour le juste » (1 Tim. i, 9), ont dit que les fidèles ne sont pas assujettis aux lois humaines. Leur sentiment est formellement condamné par l'Apôtre lui-même, qui « recommande à tout le monde la « soumission aux puissances supérieures. » (Rom. xiii, 1.)

Il est évident que ceux qui sont les sujets d'un État doivent obéir aux lois qu'il établit. Or il n'y a que les deux cas suivants où l'on n'est pas soumis à une puissance : premièrement, lorsqu'on n'est pas sous sa juridiction ; en second lieu, lorsqu'on est sous la dépendance d'une puissance supérieure qui dispense de la soumission à une autorité inférieure. Quiconque est sous un proconsul doit obéir aux ordres du proconsul ; mais, si l'empereur l'en dispense, l'obligation d'obéir au proconsul n'existe plus. C'est assez dire que celui qui est soumis à une loi reste libre dans les choses où il se trouve sous la direction d'une loi su-

péricure. Il y a, après tout, deux manières d'être soumis aux lois. Les méchants y sont assujettis comme à une force qui les domine ; leur soumission est l'effet de la contrainte. Les bons leur obéissent comme à une règle qui les dirige ; leur soumission provient de leur volonté toujours conforme aux prescriptions de la loi. — Voilà ce qui a fait dire à saint Paul que les justes ne sont pas sous la loi. Ils n'y sont pas assujettis par la contrainte, comme les méchants.

Les lois humaines n'ont pas de force coactive à déployer contre les bons, qui, portant écrites dans leurs cœurs les œuvres mêmes de toute loi humaine, sont leur loi à eux-mêmes. L'Apôtre a pu dire en ce sens que la loi n'a pas été faite pour eux. Conduits par la loi de l'Esprit-Saint, ils n'obéissent pas à ce qui la contredit ; mais cette divine loi leur enseigne elle-même l'obéissance aux lois humaines, comme on le voit par ces paroles de saint Pierre : « Soyez soumis à toutes sortes de personnes, à cause de « Dieu. » (1 Pier. II, 13.) Le prince lui-même doit se soumettre par sa propre volonté aux décrets qu'il impose. Les empereurs Théodose et Valentinien écrivaient au préfet Volusien : « Une parole digne de la majesté « de celui qui règne, c'est de déclarer qu'il est soumis aux lois ; car « toute notre autorité dépend de la force du droit. »

6. — Est-il quelquefois permis d'agir contre la lettre de la loi ?

« On doit, dit saint Hilaire, puiser l'intelligence des « paroles dans les causes qui les ont fait prononcer ; les « mots dépendent des choses, les choses ne dépendent « pas des mots. » Cela étant, il convient de considérer le motif qui a déterminé le législateur de préférence aux termes mêmes de la loi.

Il est possible qu'une loi, utile au bien public la plupart du temps, lui soit nuisible dans quelque conjoncture par-

ticulière. Le législateur porte sa loi pour les circonstances ordinaires. Le concours des événements amène-t-il une situation où la loi devient nuisible au public, on ne doit pas l'observer. Il a été défendu par une loi, je suppose, d'ouvrir les portes de la ville : cette mesure est utile au bien commun ; mais voilà que les assiégeants poursuivent des citoyens qui sont le salut même de la cité : on doit ouvrir les portes à ces derniers, malgré le texte de la loi, pour le salut même de la ville que le législateur s'est proposé. Toutefois, comme il n'appartient pas à chaque citoyen de déterminer ce qui est utile ou nuisible au bien public, on doit, quand le péril n'est pas soudain, recourir aux chefs qui ont le pouvoir de dispenser ; mais la nécessité apporte la dispense avec elle.

Celui qui, dans le cas de nécessité, agit contre les termes de la loi, ne juge pas la loi elle-même ; il juge seulement que, dans le cas particulier où il se trouve, elle ne doit pas être observée littéralement. Considérant l'intention du législateur, il voit avec évidence que tel n'a pas été le but qu'il s'est proposé. Nous disons avec évidence ; car, dans le doute, on doit agir selon la lettre de la loi, ou consulter un supérieur. — Le législateur, si grande que soit sa sagesse, ne saurait saisir toutes les conjonctures particulières. Lui fût-il donné de les prévoir, il devrait encore, pour éviter la confusion, les passer sous silence, et établir sa loi d'après ce qui arrive ordinairement.



QUESTION 97.

DU CHANGEMENT DES LOIS.

Que les lois humaines ne sont pas immuables. — Agir avec prudence. — Force de la coutume. — La dispense.

1. — Les lois humaines doivent-elles subir des changements ?

« La loi temporelle, si juste qu'elle soit, dit saint Augustin, peut subir avec le temps de légitimes modifications. »

Il est naturel à la raison humaine de passer progressivement de l'imparfait au parfait. Les institutions des premiers législateurs, comparées à celles qui sont venues après, sont très-défectueuses. Beaucoup de modifications utiles ont été apportées à toutes les législations dans la suite des âges. Il est utile que les lois changent. L'état des sociétés varie, et à des situations différentes il faut des lois diverses. « Un peuple, par exemple, est calme, sérieux, « dévoué au bien public ; confiez-lui l'élection des magistrats, vous le pouvez sans danger. Vient-il à se dépraver « et à livrer le pouvoir à des sujets indignes, à des scélérats « et à des brigands ; retirez-lui le droit d'élection, pour le « confier à des hommes de bien. » Ainsi raisonnait le grand évêque d'Hippône ; d'où il inférait à bon droit que la loi des hommes est sujette à des modifications.

2. — Les lois humaines doivent-elles toujours être changées quand il se présente quelque chose de meilleur ?

Le changement considéré en lui-même est contraire au bien public. La coutume contribue si puissamment à faire observer les lois, que les choses, même légères, auxquelles on n'est pas habitué, paraissent pénibles de leur nature ; on ne peut changer les lois sans en affaiblir la force, par là même que l'on déroge à la coutume. C'est pourquoi il n'est bon de les modifier que quand des avantages certains compensent les inconvénients du changement lui-même.

« Pour s'éloigner du droit qui a paru longtemps équitable, a dit le jurisconsulte Ulpien, il faut une nécessité pressante, ou du moins une très-grande utilité. » La compensation existe lorsque la nouvelle loi est évidemment très-utile ; à plus forte raison, si elle est réclamée par une impérieuse nécessité. La compensation existe encore lorsque la loi ancienne est manifestement injuste ou que son observation est très-nuisible.

3. — La coutume peut-elle obtenir force de loi ?

La raison et la volonté des hommes se manifestent par les faits aussi bien que par la parole ; car il y a toute apparence que l'on choisit comme bonnes les œuvres que l'on accomplit. Si la parole, en tant qu'elle révèle la volonté des législateurs et le concept de leur raison, abolit une loi ou l'explique, pourquoi des actes n'auraient-ils pas aussi la puissance de l'abroger, de l'interpréter ou d'en établir une autre ? Est-ce que des faits réitérés n'accusent pas, de la manière la plus efficace, la volonté et les conceptions de l'esprit humain ? Est-ce que des actes, assez répétés pour former une coutume, ne semblent pas le fruit des délibérations de la raison ? Dans ces principes, la coutume interprète les lois, les abroge, et obtient elle-même force de loi.

On a dit que les hommes ne peuvent changer ni la loi naturelle, ni la loi de Dieu. — Nous ne prétendons pas que la volonté humaine puisse prévaloir sur la volonté divine. Nous ne voulons pas davantage soutenir que toutes les coutumes sont bonnes, ni que les lois et la raison ne doivent triompher d'aucune. « La loi et la raison, dit saint Isidore, doivent l'emporter sur les mauvais usages. »

Mais, objectera quelqu'un, le premier qui agit contre la loi commet une faute; or, en multipliant les mêmes actes, comment se peut-il que l'on produise quelque chose de bien? — Les lois humaines étant défectueuses sur certains points, il est possible qu'un acte qui les contredit ne soit point mauvais. Lorsque ces points deviennent nombreux par quelques changements dans le corps social, la coutume peut démontrer que la loi est désormais inutile, comme le manifesterait la promulgation d'une loi contraire. Mais si, malgré ces changements, la première conserve sa raison d'être, elle doit l'emporter, à moins que la coutume qui a prévalu ne l'ait rendue impossible et ne l'ait par là-même dépouillée de sa conformité aux habitudes du pays, condition essentielle à toute loi humaine. Il est très-difficile de changer les usages d'une société.

Les personnes privées, dira cet autre, n'ont pas le pouvoir de faire la loi; donc la coutume qui s'introduit par elles ne peut pas se substituer à la loi. — Le peuple où s'établit une coutume est dépendant ou libre. S'il jouit de son entière liberté, il a le droit de se faire des lois; et, dans ce cas, son consentement général, manifesté par une coutume, donne plus de force à sa loi que l'autorité de ses représentants. Si un peuple ne possède le droit ni de se dicter des lois ni de repousser celles qui lui sont imposées par un pouvoir supérieur, la coutume obtient encore chez lui force de loi, dès que le silence de ses chefs semble l'approuver (1).

(1) « La coutume n'abroge une loi qu'autant qu'elle est généralement reçue pendant un certain temps, qu'elle n'est pas contraire au droit divin, et que, eu égard aux circonstances des temps et des lieux et à la disposition des esprits, on peut juger prudemment qu'elle est plus utile, plus

4. — Peut-on dispenser des lois?

« La dispensation, disait saint Paul, m'a été confiée. »
(1 Cor. ix, 17.)

Dispenser, c'est, à proprement parler, faire à chacun la part d'un bien commun. Un père qui distribue, avec une juste mesure, les travaux et la nourriture à sa famille, en est le dispensateur. Dans la société, on dit pareillement que quelqu'un dispense, lorsqu'il trace à chaque membre du corps social la manière d'observer un précepte général. Comme il se peut qu'un précepte, établi dans l'intérêt du plus grand nombre, ne soit pas convenable pour telle personne ou dans telles circonstances, soit qu'il empêche un plus grand bien, soit qu'il produise quelque mal; que, d'un autre côté, il serait dangereux, hors les périls évidents et inopinés, de laisser les individus seuls juges des inconvénients, il faut que les chefs qui sont à la tête d'une société puissent dispenser de la loi humaine, fondée sur leur autorité. Ils ne peuvent pas, toutefois, user de ce droit sans motifs. On connaît ce mot du Sauveur: « Où est le dispensateur sage et prudent que le maître a établi sur sa famille? » (Luc, xii, 42.)

La dispense ne doit pas porter atteinte au bien public; elle s'accorde, au contraire, dans la vue de le procurer. Ne dites pas qu'en donnant des dispenses, on fait acception de personnes. Ce n'est pas une injuste préférence que de ne pas observer l'égalité à l'égard des individus qui ne sont pas dans les mêmes conditions.

La loi naturelle n'admet pas de dispense pour ses préceptes généraux,

« conforme au bien général que la loi elle-même. On reconnaît surtout que la chose en est là, lorsque ni le législateur, ni ceux qui sont chargés de faire exécuter une loi, ne tiennent plus à son exécution. »

(Mgr Gousset.)

mais on peut quelquefois dispenser des préceptes secondaires qui sont comme les conclusions des premiers principes; on peut dispenser, par exemple, de rendre un dépôt à celui qui doit s'en servir pour trahir la patrie.

Pour la loi divine, Dieu seul peut donner une dispense, ou celui à qui il en confierait spécialement le pouvoir.



QUESTION 98.

DE LA NATURE DE LA LOI ANCIENNE.



Que la loi ancienne, — bonne en elle-même. quoiqu'imparfaite, — venait de Dieu par le ministère des anges. — non pas pour tout le monde, — mais pour les Juifs. — qui seuls étaient tenus de l'observer. — Convenance du temps où elle fut promulguée.

1. — La loi ancienne était-elle bonne ?

Écoutons saint Paul : « La loi est véritablement sainte ; son commandement est saint, juste et bon. » (Rom. vii.)

On juge de la bonté d'une loi par sa conformité avec la raison. La loi mosaïque avait, sans contredit, cette conformité ; car elle réprimait la concupiscence et défendait tous les péchés que condamne la loi naturelle. De là ce que disait l'Apôtre : « Je me plais dans la loi de Dieu,

« selon l'homme intérieur ; » et encore : « Je consens à la loi, parce qu'elle est bonne. » (Rom. vii.) — Est-ce à dire qu'elle était parfaite ? Non, sans doute. Il y a un bien parfait et un bien imparfait. Une médecine parfaitement bonne guérit le malade ; une médecine imparfaite le soulage sans le guérir. La loi mosaïque, ne pouvant conférer la grâce, privilège réservé au Christ, était imparfaite. « La loi fut donnée par Moïse, disait saint Jean ; mais la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. » (Jean, i, 17.) En conséquence, pour parler avec saint Paul, « la loi n'a conduit par elle-même rien à la perfection » (Héb. vii, 19), et cependant elle était bonne.

En pratiquant les rites judaïques, on se reconnaissait pécheur ; c'était un bien : si la loi donna lieu à l'abondance du péché, ce fut par la faute des hommes.

2. — La loi ancienne venait-elle de Dieu ?

Notre-Seigneur, parlant aux Juifs, auxquels la loi ancienne fut donnée, disait : « Pourquoi avez-vous détruit, par vos traditions, le commandement de Dieu, qui a dit : Honore ton père et ta mère. » (Matth. xv, 6.) Ce commandement est tiré de la loi ancienne. Donc cette loi venait de Dieu.

Une autre preuve de la divine origine de cette loi, c'est qu'elle rendait témoignage au Christ, comme l'atteste le Sauveur lui-même, quand il dit : « Il fallait que tout ce qui a été écrit de moi dans la loi, dans les Psaumes et dans les Prophètes, eût son accomplissement » (Luc, xxiv, 44) ; et ailleurs : « Si vous croyiez Moïse, peut-être me croiriez-vous aussi ; car il a écrit de moi. » (Jean, v, 46.) La loi ancienne faisait plus que rendre témoignage au Rédempteur, elle disposait les hommes à sa venue ; en les

éloignant de l'idolâtrie, elle les attachait au culte du vrai Dieu, qui devait sauver le genre humain par son Fils. L'Apôtre des nations écrivait aux Galates (III, 23): « Avant l'avènement de la foi, nous étions sous la garde de la loi, qui nous tenait renfermés sous le culte du vrai Dieu, pour nous disposer à embrasser la foi qui devait être révélée. » Comment le démon aurait-il pu donner une loi qui conduisait les hommes au Christ, par lequel il devait être chassé? « Si Satan chasse Satan, a dit le Sauveur, son royaume est divisé. » (Matth. XII, 26.)

Toutes ces raisons prouvent que Dieu, qui a sauvé le monde par la grâce du Christ, donna lui-même aux Juifs la loi ancienne.

Les œuvres de Dieu, a-t-on dit, sont parfaites, et la loi ancienne était imparfaite. Les œuvres de Dieu durent éternellement, tandis que la loi ancienne a été abrogée. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et cette loi ne suffisait pas au salut.

Un mot de réponse à chacune de ces difficultés.—La loi ancienne, sans être parfaite en elle-même, était du moins parfaite relativement au temps. Les lois imposées à un enfant ont la perfection que réclame son âge, bien qu'elles n'aient point celle que demande l'âge mûr.—La loi ancienne a été abrogée par le règne de la grâce, non pas comme mauvaise, mais comme inutile et trop faible: elle n'avait pas été faite pour durer toujours.— Cette loi, il est vrai, était insuffisante pour sauver les hommes; mais Dieu avait donné un autre moyen d'arriver au salut éternel. Ce moyen, c'était la foi dans le Médiateur. La foi justifiait les patriarches comme elle nous justifie nous-mêmes: Dieu n'a jamais laissé l'homme dans l'impuissance de parvenir au salut.

3. — La loi ancienne fut-elle donnée par le ministère des anges?

« Vous avez reçu la loi par le ministère des anges, » disait le premier des martyrs. (Act. VII, 53.) « La loi

« a été donnée par le ministère des anges et par l'entre-
 « mise d'un Médiateur, » écrivait l'Apôtre des nations.
 (Gal. III, 19.) Donc la loi fut donnée par le ministère des
 anges.

Les choses du ciel arrivent d'ordinaire sur la terre par
 des messagers célestes. Ici il y avait une raison parti-
 culière pour qu'il en fût de la sorte : la loi ancienne,
 tout imparfaite qu'elle était, disposait les hommes à la loi
 parfaite que devait nous apporter Jésus-Christ ; or, dans
 tous les pouvoirs hiérarchiques comme dans toutes les
 œuvres d'art, le chef accomplit par lui-même l'acte prin-
 cipal qui consomme l'œuvre. Un constructeur de navire as-
 semble de ses propres mains les pièces que des ouvriers
 ont préparées sous ses ordres. Il convenait, pour une
 raison semblable, que la loi parfaite de la nouvelle alliance
 fût donnée par le Dieu fait homme ; et la loi imparfaite de
 l'ancienne alliance, par ses ministres qui sont les anges.
 C'était sur ce fondement que saint Paul démontrait la
 prééminence de la loi nouvelle : « Dans le Nouveau Testa-
 « ment, disait-il, Dieu nous a parlé par son Fils ; dans
 « l'Ancien, il nous a parlé par ses anges. » (Héb. I, 1.)

Mais, direz-vous, pourquoi l'ange qui parlait à Moïse reçut-il le nom de
Seigneur ? — Parce qu'il représentait le Seigneur même, au nom duquel il
 parlait. Moïse dit à Dieu : « Montrez-moi votre gloire. » Cette demande
 suffirait seule pour montrer qu'il ne voyait pas l'essence divine. Et s'il
 est écrit que Dieu lui parlait face à face, cela doit s'entendre d'une con-
 templation sublime et familière, mais inférieure à la vision de l'essence
 adorable. Comme un prince établit une loi de son autorité propre et la fait
 promulguer par d'autres, ainsi Dieu a constitué la loi ancienne de sa propre
 autorité et l'a promulguée par ses anges.

4. — La loi ancienne ne devait-elle être donnée qu'au peuple juif?

L'Apôtre s'écrie: « Quel est donc l'avantage des Juifs?...
« Il est grand, cet avantage, en toutes manières, mais
« principalement en ce que les oracles de Dieu leur ont
« été confiés. » (Rom. III, 1.) Le Psalmiste chantait aussi:
« Il n'a point agi ainsi pour toutes les nations; il ne leur
« a pas manifesté ses jugements. » (Ps. CLVII, 9.)

Peut-être s'imagine-t-on que si la loi fut donnée au peuple juif de préférence aux autres nations, ce fut parce qu'il était fidèle au culte du vrai Dieu, pendant que les nations, livrées à l'idolâtrie, étaient indignes de la recevoir. Il n'en est rien. Les Juifs tombèrent eux-mêmes dans l'idolâtrie, et cela après l'avoir reçue, ce qui était plus grave. Moïse lui-même, leur parlant un jour, disait: « Sachez
« que le Seigneur vous a donné cette terre, non point à
« cause de votre justice, mais pour accomplir ce qu'il a
« promis avec serment à vos pères Abraham, Isaac et
« Jacob. » (Deut. IX, 6.) On voit par là que le Tout-Puis-
sant a dû donner sa loi sainte au peuple juif seul, à cause
de la promesse qu'il avait faite à ses pères, que le Christ
naîtrait de leur race. Il convenait que le peuple qui de-
vait donner naissance au Messie eût une sainteté particu-
lière, comme le marque cette parole: « Soyez saints,
« parce que je suis saint. » Du côté de Dieu, l'élection
et la vocation furent purement gratuites; les mérites
d'Abraham n'en furent pas même la cause. « Le Seigneur,
« disait Moïse aux Juifs, vous a instruits, et vous avez
« ouï ses paroles au milieu des flammes, parce qu'il a
« aimé vos pères et choisi leur race après eux. » (Deut.
IV, 36.) Si l'on nous demandait d'où vient que le peuple
hébreu, et non pas un autre, a été choisi, nous citerions

ce mot de saint Augustin : « Pourquoi Dieu attire-t-il
« celui-ci et n'attire-t-il pas celui-là ? Ne décidez pas
« cette question, si vous voulez éviter l'erreur. »

Quoique le salut qui devait s'opérer par Jésus-Christ fût destiné à tous les peuples, il n'en fallait pas moins que ce divin Sauveur naquit d'un seul, qui devait obtenir par cela même des prérogatives particulières ; c'est ce que l'Apôtre nous apprend en disant : « Aux Israélites appartiennent l'adoption des enfants, la gloire, l'alliance, la loi, les promesses, et les patriarches desquels est sorti, selon la chair, Jésus-Christ même. » (Rom. ix, 4.) Dieu, qui ne doit strictement rien aux hommes, ne fait pas acception de personnes en accordant ses libéralités aux uns plutôt qu'aux autres. « Ceux qu'il instruit, dit saint Augustin, il les éclaire par miséricorde ; ceux qu'il n'instruit pas, il les laisse dans les ténèbres par justice, à cause de la condamnation du genre humain pour le péché du premier homme. »

5. — Tous les hommes étaient-ils obligés d'observer la loi ancienne ?

Il y avait dans la loi ancienne deux genres de préceptes : ceux de la loi naturelle, et certains préceptes particuliers surajoutés à la loi de la nature. Les premiers obligeaient tous les hommes, non parce qu'ils étaient dans la loi, mais comme appartenant au droit naturel. Les autres ne liaient que les Juifs. En effet, le but de la loi mosaïque était d'élever les Israélites à une grande sainteté, par respect pour Jésus-Christ, qui devait naître de ce peuple : les préceptes relatifs à la sanctification spéciale de quelques hommes n'obligent pas les autres ; les lois canoniques soumettent les clercs à des obligations qui n'atteignent pas les laïques ; la vie religieuse impose des œuvres de perfection que les séculiers ne sont pas obligés d'accomplir ; un roi qui porte une loi générale oblige tous

ses sujets ; mais, s'il donne une loi particulière aux ministres de sa maison, les autres citoyens n'y sont pas astreints : ainsi le peuple juif avait des préceptes élevés qui n'obligeaient pas les autres peuples. C'est pour cela que Moïse lui disait : « Vous serez parfait et sans tache devant le Seigneur votre Dieu. » (Deut. xviii, 13.) Les Israélites faisaient même une sorte de profession qui commençait par ces mots : « Je professe aujourd'hui devant Dieu... » (Deut. xxvi, 3.)

Les Gentils opéraient mieux et plus sûrement leur salut avec les observances de la loi que par la loi naturelle seule ; voilà pourquoi on les admettait aux rites du judaïsme : les laïques entrent aussi, de nos jours, dans la cléricature, et les séculiers dans la vie religieuse, bien qu'on se sauve dans tous les états.

6. — La loi ancienne devait-elle être donnée au temps de Moïse ?

Une loi s'impose à deux sortes d'hommes : aux superbes, pour réprimer leur orgueil ; aux bons, pour les aider dans le bien qu'ils désirent. A ce double point de vue, il convenait que la loi ancienne fût donnée au temps de Moïse. — Les superbes, enorgueillis de leur science et de leur force, croyaient que la raison naturelle leur suffisait pour arriver au salut. Pour confondre une telle présomption, Dieu les laissa à eux-mêmes sans le secours de la loi écrite. Vers le temps d'Abraham, l'idolâtrie et les vices les plus dégradants montrèrent l'insuffisance des lumières naturelles. Il était temps, après cette expérience, que la loi écrite, remédiant à l'ignorance humaine, fit connaître le péché. Instruits par la loi, les hommes, qui virent de nouveau leur impuissance à faire le bien qu'ils connaissaient, purent se convaincre que leur orgueil n'était que

faiblesse. Eh bien, « ce que la loi elle-même, affaiblie
 « par les passions de la chair, ne put pas faire, Dieu le fit
 « plus tard, dit saint Paul, en envoyant son Fils, afin
 « que la justice de la loi s'accomplît en nous. » (Rom. VIII,
 3.)—Les bons durent recevoir le secours de la loi au mo-
 ment où le débordement des péchés commençait à obscur-
 cir les lumières naturelles ; la loi mosaïque leur fut ac-
 cordée à propos pour les conduire à la perfection. De
 toutes manières, la loi ancienne a été convenablement
 donnée entre la loi de nature et la loi de grâce.

A quelle autre époque aurait-elle dû être promulguée ? Aussitôt après
 le péché originel ? — L'homme, plein de confiance en sa raison, n'en sen-
 tait pas le besoin, et la lumière de la loi naturelle n'était pas encore
 obscurcie par l'habitude du péché. — Au temps d'Abraham ? — Une loi,
 qui est un précepte général, ne se donne qu'à un peuple. Des prescrip-
 tions particulières et pour ainsi dire familières, voilà ce qui convenait du
 temps d'Abraham. Quand les descendants de ce patriarche, affranchis de la
 servitude, formèrent une nation, alors seulement la loi put leur être don-
 née.—Fallait-il attendre le règne de David ?—Non ; il suffisait que les Juifs
 fussent réunis : or, avant David, ils portaient le signe de la circoncision,
 qui, selon l'Apôtre, était le sceau de la promesse divine faite à Abraham
 et librement acceptée. Ainsi nul autre temps ne convenait mieux pour la
 promulgation de la loi ancienne que celui de Moïse.



QUESTION 99.

DES PRÉCEPTES DE LA LOI ANCIENNE.

Pluralité des préceptes sous l'unité de fin. — Préceptes moraux, — cérémoniels, — judiciaires. — Promesses et menaces temporelles.

1. — La loi ancienne renfermait-elle des préceptes divers ?

L'Apôtre nous dit : « Jésus a aboli par ses décrets la loi chargée de préceptes. » (Eph. II, 15.) Il parlait de la loi ancienne ; donc elle contenait plusieurs préceptes.

Un précepte se rapporte essentiellement à une fin ; il ordonne les moyens nécessaires ou utiles pour l'obtenir. Or il arrive souvent que, pour atteindre une fin unique, plusieurs choses sont nécessaires ou utiles, de telle façon que des préceptes divers peuvent très-bien se rapporter à une seule et même fin : c'est ce qui avait lieu dans la loi ancienne ; elle en renfermait une multitude qui concouraient tous au même but.

L'architecture, une dans sa fin, qui est la construction des édifices, n'en renferme pas moins plusieurs règles sur les moyens de bâtir. — « La fin de tous les préceptes, dit saint Paul, est la charité. » (1 Tim. I, 5.) Toutes les lois n'ont effectivement d'autre but que de constituer l'amitié : l'amitié de l'homme pour l'homme, et l'amitié de l'homme pour Dieu. Selon le même Apôtre (Rom. XIII, 9), ce seul précepte : « Vous aimerez le prochain

« comme vous-mêmes, » contient à lui seul toute la loi. En effet, l'amour du prochain, quand on aime le prochain pour Dieu, renferme l'amour de Dieu même. Saint Paul, sur un autre fondement, réduit à ce seul précepte les deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain, dont le Seigneur disait : « Dans ces deux commandements sont renfermés « la loi » et les prophètes. » (Matth. xxii, 40.) — Cette autre règle : « Faites aux « autres ce que vous voudriez qu'ils vous fissent » (Matth. vii, 12), n'est rien autre chose que l'explication de ce précepte : « Vous aimerez le « prochain comme vous-même. » (Matth. xix, 19.)

2. — La loi ancienne renfermait-elle des préceptes moraux ?

Il est écrit : « Dieu leur a donné des préceptes, et il les « a enrichis d'une loi de vie. » (Eccl. xvii, 9.)

La loi ancienne renfermait des préceptes moraux, tels que ceux-ci : « Tu ne tueras point. » — « Tu ne voleras point. » (Exod. xx, 13.) — Cela devait être. Tandis que la loi humaine a pour principal but l'amour du prochain, la loi divine a pour fin essentielle l'amour de Dieu. Comme l'amour est fondé sur la ressemblance, suivant cette parole de l'Écriture : « Tout être animé aime son semblable, » il est impossible que les hommes aiment Dieu, qui est le meilleur des êtres, s'ils ne deviennent bons. Aussi Dieu lui-même disait : « Soyez saints, parce que je suis saint. » (Lév. xix, 2.) Ce qui rend l'homme bon, c'est la vertu ; par conséquent, la loi ancienne devait en prescrire les actes, c'est-à-dire donner des préceptes moraux.

De même que la grâce suppose la nature, ainsi la loi ancienne supposait la loi naturelle à laquelle elle s'adjoignait, non pas absolument comme une étrangère, mais comme apportant un secours à l'homme, et pour les vérités que la raison humaine ne saurait atteindre, et pour toutes celles où l'homme est exposé à des incertitudes. Quoique la raison ne pût errer, en

général, sur les préceptes moraux les plus communs de la loi naturelle, l'habitude du péché l'avait obscurcie relativement aux actes particuliers. Pour ce qui était des conséquences de ces premiers principes, il n'était pas rare que les hommes donnassent dans des écarts tels, que plusieurs croyaient licites des actions mauvaises de leur nature. L'autorité de la loi divine dut secourir la raison sous ce double rapport. Maintenant encore on propose à notre foi non-seulement les vérités qui sont au-dessus de notre esprit, par exemple la trinité des Personnes divines, mais encore celles que notre raison peut connaître par elle-même, comme l'unité de Dieu, afin que nous soyons préservés des égarements où beaucoup d'hommes sont tombés.

3. — La loi ancienne renfermait-elle des préceptes cérémoniels ?

Moïse adressait aux Israélites les paroles suivantes : « Le Seigneur vous fit connaître les dix commandements qu'il écrivit sur deux tables de pierre, et il m'ordonna en même temps de vous apprendre les *cérémonies* et les ordonnances que vous devez observer. » (Deut. iv, 13.) Les dix commandements sont des préceptes moraux. Donc, outre les préceptes moraux, la loi ancienne contenait des préceptes cérémoniels.

Nous devons adorer Dieu, non-seulement par les actes intérieurs de la foi, de l'espérance et de la charité, mais encore par des actes extérieurs propres à manifester notre dépendance vis-à-vis du Créateur. La loi divine, dont le principal objet est de régler les rapports de l'homme avec Dieu, devait évidemment s'occuper de ces actes extérieurs qui contribuent au culte divin, et que les Latins ont appelé *cérémonies*, soit du nom de Cérés, déesse des moissons, parce que les premières offrandes faites à Dieu étaient des fruits de la terre, soit du nom

de la ville de *Céré*, près de Rome, où, lors de l'invasion des Gaulois, les Romains transportèrent leurs divinités pour les y honorer. Toujours est-il que les préceptes qui, dans la loi, concernent le culte divin s'appellent *préceptes cérémoniels*.

Pourquoi, demandera quelqu'un, distinguer les préceptes cérémoniels des préceptes moraux? Est-ce que le culte divin n'est pas l'acte d'une vertu morale, de la religion, qui, comme le disait Cicéron, rend un culte à la divinité et l'honore par des cérémonies? — Le culte divin constitue, il est vrai, l'acte d'une vertu morale, et tombe, comme tel, sous un précepte moral; mais la détermination de ce précepte, les prescriptions qui ordonnent d'honorer Dieu par tels ou tels sacrifices, par une offrande ou par une autre, voilà les préceptes cérémoniels qui se distinguent des préceptes moraux. Nous verrons bientôt que la plupart des cérémonies de l'ancienne loi représentaient les choses divines sous des emblèmes sensibles.

4. — La loi ancienne renfermait-elle des préceptes judiciaires?

« Voici, disait Moïse aux Hébreux, les préceptes, les cérémonies et les jugements que le Seigneur m'a ordonné de vous enseigner. » (Deut. vi, 1.) Les jugements, ce sont les préceptes judiciaires. La loi ancienne renfermait donc des préceptes de cet ordre; ils spécifiaient et déterminaient la justice sociale, comme les préceptes cérémoniels déterminaient le culte divin. — Il y avait, conséquemment, trois sortes de préceptes dans la loi : les préceptes moraux, qui appartiennent à la loi naturelle; les préceptes cérémoniels, qui réglaient la forme du culte, et les préceptes judiciaires, qui regardaient les relations civiles. Aussi l'Apôtre, après avoir dit que la loi est sainte, ajoutait : « Le commandement en est juste, bon et

« saint : » juste, dans les préceptes *judiciaires* ; bon, dans les préceptes *moraux* ; saint, dans les préceptes *cérémoniels*. (Rom. VII, 12.)

Les actes de la justice appartiennent généralement aux préceptes *moraux* ; appliqués à des cas particuliers, ils entrent dans les préceptes *judiciaires*.

5. — Y avait-il dans la loi d'autres préceptes que les préceptes *moraux*, *judiciaires* et *cérémoniels* ?

On lit en tête de la loi : « Voici les préceptes, les cérémonies et les jugements que le Seigneur m'a commandé de vous enseigner. » (Deut. VI, 1.) Donc toute la loi se résume dans les trois choses.

Il faut savoir que les préceptes et les motifs y sont exprimés. Sous le rapport des motifs, elle fait ressortir l'autorité de Dieu par des paroles que l'on appelle les témoignages (*testimonia*), comme ici : « Ecoutez, Israël ; le Seigneur votre Dieu est le seul Dieu ; » puis elle présente des récompenses pour les bons et des châtiments pour les méchants. Elle appelle justifications (*justificationes*) les actes par lesquels Dieu punit ou récompense.—Quant aux préceptes, elle donne les uns comme d'obligation rigoureuse ; de là les préceptes proprement dits (*præcepta*). Ensuite, par des mandements ou recommandations (*mandata*), elle engage d'une manière persuasive à observer les autres devoirs *moraux*, pour un plus grand bien. « La justice, dit saint Jérôme, est dans les préceptes, la charité dans les recommandations. » — On peut encore établir une distinction entre les ordonnances (*mandata*) et les préceptes (*præcepta*). Un précepte est ce que Dieu a ordonné par lui-même ; une ordonnance est ce qu'il a mandé par les autres (*mandata*). Toutes ces choses

se rapportaient à l'observation des trois sortes de préceptes moraux, judiciaires et cérémoniels ; elles n'étaient pas, à proprement parler, des préceptes.

6. — La loi ancienne devait-elle employer des promesses et des menaces temporelles pour porter à l'observation de ses préceptes ?

Le prophète Isaïe disait, de la part de Dieu, au peuple juif : « Si vous m'écoutez, vous serez rassasiés des biens de la terre ; si vous ne m'écoutez pas, le glaive vous dévorera. » (Is. I, 19.)

Un sage législateur doit chercher un mobile dans les affections et dans les sentiments des hommes qu'il veut déterminer à l'observation de ses lois : c'est ainsi que l'on gagne un enfant par de petits présents. La loi ancienne, qui préparait les Juifs à Jésus-Christ, comme on dispose l'imparfait au parfait, dut se servir des biens temporels pour les conduire à Dieu : l'homme parfait méprise les biens temporels pour s'attacher aux biens spirituels ; les méchants, au contraire, y placent leur fin ; mais, comme l'homme imparfait désire les biens temporels en les rapportant à Dieu, l'ancienne loi, qui s'adressait à des gens imparfaits, pouvait certainement proposer aux Juifs les biens temporels pour les porter à l'accomplissement de ses préceptes.

La convoitise, qui place la fin de l'homme dans les biens temporels, est un venin qui tue la charité ; mais les biens temporels que l'on désire en les rapportant à Dieu servent à conduire l'homme imparfait à la charité elle-même, et c'est ainsi que la loi divine a pu avoir pour sanction les peines et les récompenses temporelles que distribue la main de Dieu. Si quelques particuliers, malgré leur fidélité à la loi ancienne, tombèrent

dans l'infortune, c'est ou que Dieu voulait éprouver leur vertu, parce qu'ils étaient déjà spirituels ; ou qu'il voulait les punir, parce que, malgré les apparences, ils étaient trop attachés aux biens matériels.



QUESTION 100.

DES PRÉCEPTES MORAUX DE L'ANCIENNE LOI.



Les préceptes moraux, — qui appartiennent à la loi naturelle, — sont parfaitement résumés, — énumérés— et rangés dans le Décalogue, — dont on ne dispense point. — Quel est le mode obligatoire de chaque précepte ? — Un mot sur les autres préceptes moraux de la loi. — Comment les préceptes moraux justifiaient.

1. — Tous les préceptes moraux de l'ancienne loi appartiennent-ils à la loi naturelle ?

Si quelqu'un prétendait que les préceptes moraux de l'ancienne loi n'appartiennent point à la loi de la nature, il devrait tout d'abord nous expliquer ce texte de saint Paul : « Les nations qui n'ont pas la loi font naturellement ce que la loi commande. » (Rom. II, 14.)

Il faut remarquer cependant que tous les préceptes

moraux contenus dans cette loi n'appartiennent pas de la même manière à la loi naturelle. Il y en a que la conscience, au moyen des premiers principes, approuve ou condamne immédiatement ; tels sont ceux-ci : « Honore ton père et ta mère. » — « Tu ne tueras point. » — Il y en a d'autres qui demandent une raison supérieure pour être appréciés, et à l'égard desquels les ignorants doivent être instruits par les esprits sages ; de ce nombre est celui-ci : « Lève-toi devant un homme à cheveux blancs, et honore la personne des vieillards. » Il y en a d'autres enfin qui ne peuvent être bien connus par la raison humaine sans l'enseignement divin ; tel est celui-ci : « Tu ne prendras pas le nom de ton Dieu en vain. »

2. — Les préceptes moraux commandent-ils les actes de toutes les vertus ?

La loi humaine, dont l'objet est de régir la société civile pour unir les hommes entre eux, ne prescrit que la justice ; si elle étend ses préceptes aux actes des autres vertus, elle ne le fait qu'autant que ces actes sont compris sous l'idée du droit. La loi divine va plus loin : comme il lui appartient de mettre les hommes en communication avec Dieu, soit dans la vie présente, soit dans la vie future, elle prescrit toutes les choses propres à bien régler la raison et la volonté, c'est-à-dire les actes de toutes les vertus, de manière, toutefois, que ceux qui sont nécessaires à l'essence même d'une vertu, elle les commande sous l'obligation du précepte ; tandis que ceux qui ont pour but la perfection des vertus, elle les recommande par des avertissements et des conseils.

3. — Tous les préceptes moraux de la loi ancienne se ramènent--ils au Décalogue?

Tous les préceptes moraux reviennent indubitablement aux dix commandements de Dieu, comme les parties se rapportent au tout. Vous remarquerez, toutefois, que le Décalogue n'exprime ni les premiers principes généraux de la loi naturelle; par exemple, celui-ci : « Il ne faut nuire à personne, » ni ceux dont l'évidence morale ne se montre qu'aux gens sages, chargés de les transmettre au peuple par leurs enseignements : les préceptes qui forment les premières notions générales y sont seulement renfermés comme le principe dans la conséquence prochaine, et ceux que l'enseignement des sages fait connaître y sont contenus comme les conséquences dans un principe.

Les deux principaux préceptes, auxquels tous les autres se rapportent : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, » et « Tu aimeras le prochain, » y sont contenus comme les principes sous les conséquences.

4. — Les préceptes du Décalogue sont-ils convenablement distingués?

Les préceptes du Décalogue ont été distingués différemment par divers auteurs. Origène partage le premier en deux, de sorte que le troisième serait : « Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur », et le quatrième : « Souviens-toi de sanctifier le sabbat. » Saint Augustin, avec beaucoup plus de raison, réunit en un seul précepte ces deux paroles : « Vous n'aurez point de dieux étrangers, » et « Vous ne ferez point d'image taillée. » Dieu, en disant : *Je suis le Seigneur ton Dieu ; tu n'auras point de dieux étrangers ; tu ne feras point d'images taillées pour les adorer,* exprime évidemment la

même idée ; car il n'a point défendu généralement de faire des tableaux ou des statues, mais seulement de tailler des idoles pour les adorer comme des dieux : il ordonna lui-même de mettre dans le tabernacle la représentation de deux chérubins. C'est aussi à bon droit que saint Augustin a distingué deux sortes de convoitises : l'une qui a pour objet la femme d'autrui, ce qui revient à la concupiscence de la chair ; l'autre qui appartient à la concupiscence des yeux, et qui renferme les divers désirs de la cupidité. Sur ce fondement, il faut admettre trois préceptes à l'égard de Dieu, et sept à l'égard du prochain. Cette division est la meilleure.

5. — Les préceptes du Décalogue sont-ils en nombre convenable ?

Il y dix commandements ; on le voit par cette parole de Moïse : « Dieu vous a fait connaître son alliance, qu'il vous ordonna d'observer, et les dix paroles qu'il écrivit sur deux tables de pierre. » (Deut. iv, 13.)

La loi divine règle les rapports des hommes dans une société qui a Dieu pour chef ; elle renferme, conséquemment, des préceptes pour déterminer nos obligations envers Dieu et envers nos semblables. Or on doit au chef de toute société dont on est membre trois choses : la fidélité, le respect et le service ; la fidélité, pour ne pas déferer à un autre l'honneur du commandement, de là le premier précepte : « Vous n'aurez pas de dieux étrangers ; » le respect, qui ordonne de ne faire rien d'outrageant pour son souverain, d'où le second précepte : « Vous ne prendrez point en vain le nom du Seigneur votre Dieu ; » le service, en retour des bienfaits reçus, et tel est l'objet du troisième précepte, qui ordonne la

sanctification du sabbat, en mémoire de la création. Pour ce qui est de nos obligations à l'égard du prochain, les devoirs envers les personnes dont nous sommes débiteurs sont les premiers ; ici se présente le quatrième précepte : « Honore ton père et ta mère. » A un point de vue plus général, certains devoirs nous obligent envers tous les hommes. Ils nous défendent de nuire au prochain dans son existence : « Tu ne tueras point ; » de l'outrager dans la personne qu'il s'est unie pour la propagation de son être : « Tu ne commettras point d'adultère ; » de lui porter préjudice dans ses biens : « Tu ne voleras point ; » de lui faire tort par parole ou par désir : « Tu ne porteras point de faux témoignage. » — « Tu ne désireras pas la femme de ton prochain. » — « Tu ne convoiteras point le bien d'autrui. » On voit, par cette énumération, que les dix préceptes du Décalogue sont en nombre convenable.

Le Décalogue n'a dû rien prescrire sur l'amour de soi-même : la loi naturelle avait gardé sur ce point toute sa vigueur, et, d'ailleurs, cet amour est contenu dans l'amour de Dieu et du prochain. L'homme qui aime Dieu et le prochain s'aime véritablement. — Si Dieu n'ordonne pas aux parents d'aimer leurs enfants, c'est par la raison qu'il n'ordonne pas de s'aimer soi-même. Le Décalogue ne devait exprimer que les grands principes de la loi naturelle, et principalement ceux de la justice, afin que le peuple n'eût aucune peine à le comprendre. Les obligations des enfants envers les parents sont si manifestes que personne ne peut les nier ; celles des parents ne sont pas d'une évidence aussi saisissante, et, après tout, le père aime naturellement son enfant comme une partie de lui-même. — L'homicide et la fausseté n'inspirent en général que le dégoût ; il n'était pas nécessaire d'en défendre le désir, il suffisait d'interdire l'action. — La volupté, au contraire, et les richesses, qui produisent l'idée du délectable et de l'utile, appellent d'elles-mêmes le désir : il fallait défendre, à leur égard, le désir et l'œuvre.

6. — Les dix préceptes du Décalogue sont-ils rangés dans l'ordre convenable ?

« Ce qui vient de Dieu, dit saint Paul, a été bien ordonné. » (Rom. XIII, 1.)

L'insubordination contre le Chef suprême étant évidemment ce qu'il y a de plus grave, le premier précepte devait prescrire à l'homme d'être soumis à Dieu et de lui garder fidélité; le deuxième, de ne point blesser le respect qu'on lui doit; le troisième, de le servir. C'est ainsi que, dans une armée, entretenir des intelligences avec l'ennemi est un crime plus grave que de manquer de respect au général; et outrager le général, un crime plus grand que de lui désobéir en quelque point. Par rapport au prochain, le péché le plus grave, c'est de manquer à ses devoirs envers les personnes à qui on doit davantage; voilà pourquoi le précepte qui ordonne le respect des parents figure au premier rang. Les préceptes suivants sont aussi classés par ordre de gravité. Les péchés d'action sont, en effet, plus grands que les péchés de parole, et les péchés de parole plus graves que ceux de désir. Parmi les péchés d'action, l'homicide, par lequel on ravit la vie à l'homme existant, est pire que l'adultère, qui rend incertain l'origine d'un enfant; l'adultère, à son tour, est plus grave que le vol, qui se rapporte aux biens extérieurs.

L'amour de Dieu étant la raison de l'amour du prochain, les préceptes qui concernent la divinité devaient être placés avant ceux du prochain. Pour une raison semblable, les droits du père, qui est, sous un rapport, le principe de l'être à l'égard de son fils, comme Dieu est la cause universelle de l'être dans toutes les choses, devaient précéder tous les autres préceptes relatifs au prochain.

7. — Les préceptes du Décalogue sont-ils exprimés convenablement ?

« Dieu, nous dit le Sage, a tout fait avec nombre, poids et mesure. » (Sag. xi, 21.) A plus forte raison, il a exprimé d'une manière convenable les préceptes de sa loi, qui renferment la plus éminente sagesse, et dont Moïse disait aux Juifs : « Ils feront paraître votre intelligence à la face des nations. » (Deut. iv, 6.)

On demandera peut-être pourquoi certains préceptes sont exprimés sous la forme négative et d'autres sous la forme affirmative. — Il est deux bienfaiteurs, Dieu et l'auteur de nos jours, auxquels nous devons le respect et la reconnaissance, sans pouvoir nous acquitter jamais à leur égard. De là vient que deux préceptes seulement sont affirmatifs : celui qui commande le respect envers les parents, et celui qui ordonne la sanctification du sabbat, en mémoire de la création. — Pourquoi apporte-t-on au premier commandement la raison qui lui sert de fondement, et ne la donne-t-on pas dans les autres ? — Parce que les prescriptions particulières qui sont renfermées dans ce commandement ne sont pas d'une évidence aussi manifeste que les préceptes purement moraux. — Mais le Décalogue promet des récompenses aux observateurs du premier et du quatrième précepte ; ne devait-il pas en promettre également à ceux qui accomplissent les autres ? — Des récompenses spéciales sont promises à l'accomplissement du premier précepte, parce que les Juifs, très-enclins à l'idolâtrie, espéraient trouver de grands secours en invoquant les démons ; et à l'accomplissement du quatrième, pour encourager les enfants à honorer leurs parents âgés ou infirmes.

Le premier et le deuxième contiennent des menaces, pour opposer une digue à l'inclination des Juifs, portés surtout à l'idolâtrie et au parjure.

Le mot *Souvenez-vous*, au troisième, a pour but la commémoration d'un bienfait.

8. — Dispense-t-on des préceptes du Décalogue ?

La dispense n'a lieu que dans un cas particulier où l'observation littérale de la loi serait contraire à l'intention du législateur, qui a eu pour fin le bien général, et, partant, la justice et la vertu, qui le conservent et le produisent. Si donc un précepte implique la conservation même du bien général, c'est-à-dire la justice et la vertu, il renferme l'intention du législateur, et la dispense n'est pas possible à son égard. Supposons que l'on porte cette loi : « Personne ne trahira l'État, ne livrera la ville « à l'ennemi, et ne commettra ni l'injustice ni le mal ; » nul ne pourrait en dispenser. Mais si l'on donnait ensuite d'autres préceptes pour en déterminer les applications particulières, on pourrait les suspendre ensuite, à la condition de ne porter aucune atteinte à la loi elle-même, qui contient l'intention du législateur. Si, pour le salut de l'État, par exemple, on ordonnait, dans une ville assiégée, que les citoyens de chaque quartier feroient la garde, on pourrait en exempter quelques-uns pour les employer à des ouvrages plus utiles à la cause publique. Il n'en est pas ainsi des préceptes du Décalogue : ils expriment l'intention même du souverain Législateur. Ceux de la première Table, relatifs à Dieu, contiennent notre union avec le bien commun et final, qui n'est autre que Dieu même ; ceux de la seconde Table nous tracent les règles de la justice qui doit être observée parmi les hommes, laquelle consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Par conséquent, tous les préceptes du Décalogue repoussent la dispense.

« Dieu, nous dit l'Apôtre, demeure fidèle et ne peut se nier lui-même. » (2 Tim. II, 13.) Or il se nierait lui-même, s'il détruisait les ordres de sa justice ; car il est la justice par essence. Il ne peut nous dispenser ni de nos devoirs envers notre Créateur, ni des règles de l'équité

envers nos semblables. Il faut cependant remarquer que, si les préceptes eux-mêmes du Décalogue sont immuables dans les principes fondamentaux de la justice, leur application aux cas particuliers peut varier suivant certaines conditions déterminatives, d'où il résulte, par exemple, que tel acte n'est pas un homicide, un adultère ou un vol. Ces conditions dépendent tantôt de Dieu seul, ce qui a lieu dans les choses qu'il a seul instituées, comme le mariage ; tantôt des hommes eux-mêmes, pour les choses commises à leur juridiction.

9. — Le mode de la vertu tombe-t-il sous chaque précepte de la loi ?

Le mode de la vertu implique le discernement, l'intention et l'habitude. La loi divine et la loi humaine tiennent compte du discernement avec lequel on agit ; elles absolvent ou condamnent d'après cette condition. — Quant à l'intention, la loi divine en est juge ; elle dirige la volonté. « Dieu, nous dit la Sainte-Écriture, sonde les cœurs et les reins. » (Ps. vii, 11.) La loi humaine ne prononce ni sur la volonté, ni sur l'intention ; elle ne punit point celui qui voudrait tuer et ne tue pas. « Les hommes ne voient que ce qui paraît au dehors. » (1 Rois, xvi, 7.) — La troisième qualité impliquée dans le mode de la vertu, l'habitude, condition qui revient à dire que l'acte vertueux doit procéder d'une disposition enracinée dans l'âme, ne tombe ni sous le précepte de la loi divine, ni sous celui de la loi humaine : le fils qui honore ses parents n'est puni ni de Dieu, ni des hommes, comme transgresseur du quatrième précepte, pour n'avoir pas l'habitude qui, dans la piété filiale, donne la facilité et la joie.

Chaque précepte n'ordonne pas d'agir par l'habitude de la vertu dont il prescrit un acte ; le législateur, voulant établir une vertu, ordonne les actes qui peuvent y conduire.

10. — Le mode de la charité tombe-t-il sous chaque précepte de la loi divine ?

On ne saurait admettre que l'homme qui n'a pas la charité pêche mortellement dans toutes ses actions, même les meilleures, et c'est pourtant ce qui arriverait si le mode de la charité tombait sous chacun des préceptes de la loi divine.

Comme formant une loi particulière, la charité est ordonnée par la loi divine ; il existe un précepte ainsi conçu : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu et tu aimeras ton prochain. » Mais chaque commandement particulier ne nous oblige pas de telle sorte que quiconque n'agit pas par charité, en l'observant, soit coupable d'un péché. Le précepte : « Honore tes parents, » n'ordonne pas de les honorer par charité ; il commande seulement de les honorer. Le fils qui honore son père ne transgresse pas le quatrième précepte pour n'avoir pas la charité, quoiqu'il puisse très-bien violer le commandement de la charité elle-même et mériter une peine pour cette infraction.

Notre-Seigneur n'a pas dit : « Si vous voulez entrer dans la vie éternelle, gardez un commandement ; » il a dit : Gardez tous les commandements. » Or, parmi les commandements, se trouvent ceux de l'amour de Dieu et du prochain. Celui de la charité ordonne d'aimer Dieu de tout son cœur, et par conséquent de lui tout rapporter. Mais, ces deux préceptes : *Honore tes parents, aime Dieu de tout ton cœur*, étant des préceptes affirmatifs qui peuvent obliger chacun dans des temps différents, l'enfant qui accomplit, sans la charité, le précepte relatif aux parents, peut ne pas violer le précepte de la charité elle-même.

11. — Les autres préceptes moraux de la loi non exprimés dans le Décalogue, sont-ils convenablement distingués ?

Il y a trois classes de préceptes moraux. — La première comprend les préceptes les plus généraux de la

morale, qui, à raison de leur évidence, n'avaient pas besoin de promulgation : ils sont la fin des autres ; tels sont ceux de l'amour de Dieu et du prochain. — La seconde classe renferme les préceptes plus spéciaux sur l'interprétation desquels l'esprit humain, malgré leur évidence, n'est pas à l'abri de toute erreur. Ceux-là avaient besoin d'une promulgation spéciale ; ils forment le Décalogue. — La troisième classe contient les préceptes dont la raison n'est pas très-bien saisie par les ignorants, quoiqu'elle soit comprise avec évidence par les esprits sages : Dieu les fit ajouter au Décalogue par le ministère de Moïse et d'Aaron. Comme les principes très-évidents servent à faire comprendre ceux qui le sont moins, ces préceptes se ramènent à ceux du Décalogue par mode d'adjonction. C'est de la sorte que l'on doit rattacher : au premier commandement, la défense des pratiques superstitieuses (Deut. xviii, 10) ; — au second, le parjure, le blasphème (Lév. xix, 12), les fausses doctrines (Deut. xiii) ; — au troisième, toutes les prescriptions cérémonielles ; — au quatrième, le respect dû aux supérieurs et aux vieillards (Lév. xix, 32), la bienfaisance envers les égaux et les inférieurs ; — au cinquième, la haine et les mauvais traitements (Lév. xix, 16 et 17) ; — au sixième, la fornication (Deut. xxiii, 17) et les vices contre nature (Lév. xviii, 22) ; — au septième, l'usure (Deut. xxiii, 19), les fraudes (Deut. xxv, 13), la calomnie et la rapine ; — au huitième, les faux jugements (Exod. xxiii, 2), le mensonge (Id, 7), la détraction (Lév. xix, 16).

Le neuvième précepte et le dixième n'en renferment aucun autre qui les complète ; ils défendent par eux-mêmes tous les mauvais désirs.

12. — Les préceptes moraux de l'ancienne loi avaient-ils la propriété de justifier ?

La véritable justice ne peut venir que de Dieu même, qui en est l'auteur par sa grâce. Aucun acte moral, aucun précepte ne produisait de lui-même la justification qui rend saint devant Dieu. Cependant, comme les préceptes moraux renferment ce qui est juste en soi et qu'on est obligé de les observer sous peine de n'être pas compté au nombre des justes, si l'on entend par justification l'accomplissement des œuvres de la justice, les préceptes de la loi justifiaient de cette manière. Dans un autre sens, également impropre, en prenant le signe pour la chose, on peut dire qu'ils justifiaient, en tant qu'ils disposaient à la grâce justifiante du Sauveur, qu'ils figuraient; car toute la vie du peuple juif prophétisait et figurait Jésus-Christ; mais, au fond, ils ne possédaient point la vertu de produire la justice.



QUESTION 101.

DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS.

Leur rapport au culte de Dieu. — Ils étaient figuratifs et nombreux. — Quatre sortes de cérémonies.

1. — Les préceptes cérémoniels appartenait-ils au culte de Dieu ?

Les préceptes cérémoniels déterminaient les préceptes moraux par rapport à Dieu, comme les préceptes judiciaires les déterminaient par rapport au prochain. Les rapports de l'homme avec Dieu s'exprimant par le culte, les préceptes cérémoniels sont ceux qui se rapportent au culte de Dieu. Nous avons vu, dans une autre question, ce qui leur a fait donner le nom de *cérémoniels* (1). Ils concernaient les sacrifices, les fêtes, la préparation du service religieux, les vêtements des ministres, leur nourriture, et mille autres choses relatives au culte divin.

2. — Les préceptes cérémoniels étaient-ils figuratifs ?
 « Que personne, écrivait saint Paul, ne vous condamne
 « au sujet des jours de fêtes, des néoméniés et des sab-
 « bats, qui sont l'ombre des choses futures. » (Colos.

(1) Q. 99, a. 3.

II, 16.) — Dans la vie actuelle, il est nécessaire que des figures sensibles représentent à nos yeux l'ineffable vérité qu'il ne nous est pas donné de contempler en elle-même; elles doivent même varier suivant l'état des connaissances humaines. Sous l'ancienne loi, non-seulement la vérité divine n'était pas clairement dévoilée, comme au ciel; mais la voie pour y parvenir n'était pas encore ouverte aux hommes: double raison pour que le culte extérieur fût figuratif. Il fallait qu'il représentât à la fois la vérité future qui doit nous être dévoilée dans le ciel, et Jésus-Christ qui est la voie pour y arriver. « La loi, nous dit saint Paul, possédait l'ombre des biens futurs, mais non l'image même des choses. » (Héb. x, 1.) L'image appartient à la loi nouvelle; l'ombre, à la loi ancienne.

Admirons ici la sagesse divine qui a fait connaître aux Juifs, peuple ignorant et grossier, les mystères divins sous le voile des figures, et qui leur en a donné, par les symboles de leur culte, une connaissance implicite, sans les exposer à mépriser ce qu'ils ne pouvaient concevoir.

3. — Les préceptes cérémoniels devaient-ils être en grand nombre?

La multitude des préceptes cérémoniels était utile, et à tout le peuple juif, pour le retirer de l'idolâtrie en le rattachant de mille manières au culte du vrai Dieu, et aux âmes justes en particulier, qu'elle élevait sans cesse vers la divinité. Leur variété avait aussi pour fin de figurer les divers mystères du Christ, et de représenter les innombrables bienfaits spirituels dont l'incarnation nous a comblés. Il fallait évidemment, pour arriver à un tel but, un grand nombre de cérémonies pieuses.

4. — Convient-il de distinguer dans les cérémonies de la loi les sacrifices, les sacrements, les choses sacrées et les observances ?

Les cérémonies de l'ancienne loi se divisent très-bien en *sacrifices*, *sacrements*, *choses sacrées* et *observances*. Il est dit des sacrifices : « Ils offriront un veau avec l'oblation de la farine, comme le prescrivent les cérémonies » (Nomb. xv, 24); — des sacrements : « Telle est l'onction d'Aaron et de ses fils dans les cérémonies du Seigneur » (Lév. vii, 35.); — des choses sacrées : « Voilà tous les instruments de l'Arche d'alliance que Moïse a énumérés dans les cérémonies des lévites » (Exod. xxxviii, 21); — des observances : « Si vous n'observez pas les cérémonies que je vous ai prescrites..... » (3 Reg. ix, 6.)

Le culte renferme trois choses : le culte même, les personnes qui le rendent, et les instruments dont on se sert. Le culte même était renfermé dans les *sacrifices*. Les instruments dont on se servait, le tabernacle, les vases, se désignaient sous le nom de *choses sacrées*. Les *sacrements* vouaient le peuple ou les prêtres au service de Dieu. Les *observances* concernaient la nourriture, les vêtements, et en général la manière de vivre; elles servaient à distinguer les Juifs des infidèles.



QUESTION 102.

DE LA CAUSE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS.

Causes littérales et figuratives des sacrifices, des choses sacrées, des sacrements et des observances.

1. — Les préceptes cérémoniels avaient-ils une cause?

Il est écrit : « Les préceptes du Seigneur éclairent les yeux; ils sont pleins de lumière. » (Ps. xviii, 9.)

Les préceptes cérémoniels avaient une fin dont on peut partir pour leur assigner des causes raisonnables. L'Écrivain sacré ne dit-il pas à leur sujet : « Ils seront votre sagesse et votre intelligence devant le peuple? » (Deut. iv.)

Les observances de la loi n'avaient point leur raison en elles-mêmes; la nature d'un vêtement n'exigeait pas qu'il fût de laine ou de lin. Mais, envisagées par rapport à leur fin, qui était de figurer les mystères du Christ ou d'écarter certaines superstitions, elles avaient une cause bien fondée.

2. — Les préceptes cérémoniels avaient-ils des causes littérales ou seulement des causes figuratives?

Ces préceptes, outre le sens figuratif, qu'on ne saurait révoquer en doute, puisque saint Paul nous assure que « tout chez les Juifs arrivait en figure » (1 Cor. x, 11), avaient aussi un sens littéral. Ceci, du reste, ne leur était pas particulier : les faits historiques eux-mêmes, indépendamment du sens mystique, avaient d'abord le sens litté-

ral; les prophéties, qui regardaient l'avenir, n'en concernaient pas moins les temps présents. Éloigner les Juifs de l'idolâtrie, rappeler à la mémoire les bienfaits de Dieu, donner une haute idée de la majesté divine, diriger les cœurs dans l'adoration due à Dieu; voilà les raisons littérales des préceptes cérémoniels. Voici leurs causes figuratives: représenter le Christ et son Eglise, *sens allégorique*; — préluder aux mœurs des chrétiens, *sens moral*; — faire entrevoir la gloire du ciel où doit nous introduire Jésus-Christ, *sens anagogique*.

3. — Peut-on assigner la raison des préceptes qui concernaient les sacrifices?

Les sacrifices avaient des causes profondes.—D'abord, les Juifs reconnaissaient, en les offrant, que Dieu est le premier principe et la fin dernière de toute la création; ils semblaient lui dire: « Tout est à vous, Seigneur, et « nous vous rendons ce que nous avons reçu de votre « main. » (1 Paral. xxix, 14.)—En second lieu, comme il était défendu de sacrifier à aucun autre qu'à Dieu, les sacrifices de la loi éloignaient les Juifs des sacrifices idolâtriques; aussi ne furent-ils ordonnés qu'après l'adoration du veau d'or. — Troisièmement, le plus grand de tous les sacrifices étant évidemment celui par lequel Jésus-Christ « s'est offert en hostie de suave odeur » (Eph. v, 2), tous ceux de l'ancienne loi étaient offerts en figure de ce sacrifice unique et suréminent, comme on représente ce qui est parfait par des choses imparfaites. « Les prêtres « de l'ancienne loi, dit saint Paul, offraient plusieurs « fois les mêmes hosties qui ne pouvaient ôter les pé- « chés, au lieu que le Christ n'en a offert qu'une seule « pour toujours. » (Héb. x, 11.)

A propos des sacrifices anciens, on peut demander des explications sans nombre. Nous allons répondre brièvement à diverses questions.—1^o Pourquoi offrait-on de préférence des animaux et des pains? Croyait-on que Dieu eût besoin de la chair des taureaux et du sang des boucs?—Dieu n'avait pas besoin pour lui-même des victimes qui lui étaient offertes; mais leur immolation avait pour but d'éloigner du polythéisme, d'élever l'âme vers la divinité, et de figurer la rédemption du monde.—2^o Pourquoi offrait-on certains animaux plutôt que d'autres?—On offrait seulement certaines espèces d'animaux, parce que les Gentils offraient les autres aux idoles ou s'en servaient dans des maléfices. Moïse, par l'ordre de Dieu, fit offrir précisément les animaux dont le meurtre était regardé par les idolâtres comme un crime abominable. Les mêmes prescriptions avaient de plus une raison mystique: le veau représentait Jésus-Christ dans la vertu de sa croix; l'agneau le figurait dans son innocence; le bélier, dans sa force; le bouc, dans la chair du péché qu'il a revêtu.—3^o Pourquoi les poissons étaient-ils exclus des sacrifices?—Les poissons étaient exclus, parce qu'il fallait présenter des animaux vivants; les poissons, une fois sortis de leur élément, ne tardent pas à périr.—4^o Pourquoi offrait-on des animaux tués plutôt que des animaux vivants? Pourquoi des animaux sans tache?—On offrait des animaux tués plutôt que des animaux vivants, en signe de la rédemption qui devait s'opérer par le sacrifice sanglant du Sauveur; on indiquait aussi par là que les hommes méritent la mort par leurs crimes; on sacrifiait ces animaux à leur place pour signifier l'expiation des péchés. Si les animaux devaient être sans défauts, c'est que, généralement, on n'attache pas beaucoup de prix à ceux qui en ont.—5^o Pourquoi des épis, de la farine, du pain, du vin, etc.?—Les épis, la farine, le pain, le vin, étaient des figures de nos mystères, et spécialement de l'Eucharistie.—6^o Pourquoi, enfin, tant d'espèces de sacrifices et de cérémonies diverses?—Il y avait trois sortes de sacrifices: l'*holocauste*, le *sacrifice pour le péché*, et l'*hostie pacifique*.—L'holocauste, où l'on brûlait entièrement la victime, s'offrait à Dieu par respect pour sa majesté suprême et par amour pour sa bonté; il convenait à l'état des parfaits.—Le sacrifice pour le péché,

dans lequel la moitié de la victime revenait aux prêtres, à moins qu'ils n'offrissent le sacrifice pour leurs propres péchés, convenait à l'état des pénitents. — L'hostie pacifique était offerte en actions de grâces pour un bienfait reçu ou espéré. On y faisait trois parts : la première était brûlée en l'honneur de Dieu ; la deuxième servait à l'entretien des prêtres ; la troisième appartenait à ceux qui avaient fait l'offrande. L'hostie pacifique était propre à l'homme qui progresse. — Lorsqu'on demande à quoi étaient utiles les diverses prescriptions qui concernaient l'offrande de ces sacrifices, on peut répondre qu'elles avaient pour but, les unes de détourner de l'idolâtrie, les autres de moraliser le peuple, d'autres d'inspirer le respect de la divinité, toutes, dans leur ensemble, de figurer l'effusion du sang divin sur le calvaire et de représenter la charité avec laquelle Jésus-Christ s'est offert pour nous.

4. — Peut-on assigner des causes raisonnables aux choses sacrées ?

« Ceux qui font des offrandes selon la loi rendent un culte conforme à l'exemplaire et à la figure du monde céleste, selon cette parole qui fut dite à Moïse quand il dressait le tabernacle : Voyez et faites selon le modèle qui vous a été montré. » (Héb. viii, 5.) Voilà ce que disait saint Paul : il est évident que ce qui représente l'exemplaire du monde céleste renferme une haute raison.

L'esprit de l'homme est ainsi fait, qu'il a peu d'estime pour les choses communes et ordinaires, tandis qu'il admire et révère celles qui se distinguent par une certaine grandeur. Pourquoi les rois et les princes se couvrent-ils d'habits et d'ornements précieux ; pourquoi habitent-ils dans de vastes et magnifiques palais, sinon parce qu'ils ont compris que c'était un moyen de s'attirer la considération des peuples ? Par une raison semblable, la loi ancienne dut consacrer au culte extérieur, destiné

à imprimer le respect de la divinité, certains jours particuliers, un tabernacle particulier, des vases particuliers, et des ministres revêtus d'une dignité spéciale. En outre, les institutions de cette loi devant figurer les mystères du Christ, il fallait aussi, pour que la figure eût de la ressemblance avec la réalité, des cérémonies particulières. Donc, dans le culte de Dieu, chez les Juifs, on dut observer certaines cérémonies déterminées, auxquelles on peut assigner des causes raisonnables.

Les esprits peu éclairés demandent à quoi pouvait servir le tabernacle ? Le Maître du ciel et de la terre, disent-ils, peut-il se renfermer dans des édifices construits par la main des hommes ? D'où vient aussi que l'on changea plus tard le tabernacle en un temple magnifique ? Pourquoi ne voyait-on pas chez les Juifs plusieurs temples comme sous la loi nouvelle ? A quoi bon ces voiles qui divisaient le tabernacle, et, plus tard, le temple ? Pourquoi ces chérubins, cette arche, ce propitiatoire, ce chandelier, cette table de proposition ? Pourquoi une consécration du tabernacle et des vases ? — Un mot de réponse à chacune de ces questions.

Sans doute, Dieu n'est renfermé dans aucun lieu, et ce n'est pas à cause de lui qu'il fallut construire un tabernacle ou un temple. Mais les hommes qui l'honorent ayant un corps, il fallait un temple ou un tabernacle consacré au culte, et cela pour deux raisons : d'abord, afin que, venant en ce lieu avec la pensée qu'il était dédié à Dieu, ils en approchassent avec un plus grand respect ; ensuite, pour qu'à l'aide de la disposition même du lieu saint, on pût figurer la majesté suprême et l'humanité du Christ par des actes et par des paroles, et qu'ainsi la piété des cœurs rendit les prières plus dignes d'être exaucées.

Si le temple ne fut pas construit plus tôt, la raison littérale en est que, le peuple juif n'étant pas réuni sous un seul roi, chaque tribu aurait pu vouloir l'obtenir en partage. La raison figurative, c'est que le tabernacle représentait par sa mobilité l'état de la vie présente, et particulière-

ment celui de l'ancienne loi ; le temple devait signifier l'état de la vie future, et spécialement celui de la nouvelle loi.

S'il n'y eut qu'un tabernacle d'abord et ensuite un seul temple, c'était pour mieux marquer l'unité de Dieu et de l'Eglise. On sait que les Juifs, outre le temple, avaient leurs synagogues où ils se réunissaient pour la prière, comme nous nous réunissons dans nos églises.

Le tabernacle, dans son ensemble, avait pour but de porter à l'adoration de Dieu et de figurer la mort du Christ ; voilà pourquoi, dans les sacrifices si nombreux que l'on offrait à Dieu, on devait avoir le visage tourné vers le couchant.

La partie la plus intérieure du tabernacle, appelé le *saint des saints*, où étaient les chérubins et l'arche d'alliance, figurait le monde des substances spirituelles, et la partie nommée le *saint* représentait le monde corporel. Le *saint* était séparé du *saint des saints* par un voile qui réunissait quatre couleurs, pour désigner les quatre éléments qui cachent à nos yeux le monde spirituel. On peut aussi donner des raisons figuratives de toutes ces choses. Le *saint* désignait l'ancienne loi ; le *saint des saints*, la loi nouvelle ; le voile marquait par ses quatre couleurs que des mystères spirituels étaient cachés dans les immolations sanglantes.—L'arche contenait trois choses : les tables de la loi, qui représentaient la sagesse ; la verge d'Aaron, qui était le symbole du pouvoir ; et la manne, qui désignait la vie. On peut dire aussi que ces emblèmes marquaient trois attributs de Dieu : la sagesse, la puissance et la bonté. — L'*autel des parfums*, la *table de proposition*, le *candélabre*, étaient d'autres symboles qui avaient une signification mystique. — Mais, pour bien connaître la raison figurative de tous les rites religieux, il faut la chercher dans la représentation de Jésus-Christ, qui est tout à la fois le *saint des saints*, la *véritable arche d'alliance*, la *victime de propitiation*, la *lumière qui éclaire le monde*, le *pain de vie*, l'*autel des holocaustes et des parfums*. — Il y avait dans l'ancienne alliance sept solennités périodiques, qui toutes avaient une cause commémorative, morale ou figurative. Le *Sabbat* se célébrait en mémoire de la

création; la *Néomonie* rappelait le gouvernement de la Providence; la *Pâque*, la sortie d'Égypte; la *Pentecôte*, les bienfaits de la loi; la *Fête des trompettes* figurait la prédication des apôtres; celle de l'*expiation*, la rémission des péchés; la *Fête des tabernacles*, le pèlerinage de la vie; celle des *collectes* indiquait la réunion des Juifs dans la terre promise et dans le royaume céleste.

5. — Les sacrements de l'ancienne loi étaient-ils fondés sur des raisons de convenance ?

On appelle *sacrements* les rites que l'on employait pour la consécration des personnes qui se dédiaient au culte de Dieu. Ils se rapportaient, les uns à tout le peuple en général; les autres, spécialement aux prêtres et aux lévites. Pour le peuple et pour les prêtres, trois choses étaient nécessaires : d'abord, l'aptitude au culte, conférée généralement à tous par la circoncision, spécialement aux prêtres par la consécration sacerdotale; ensuite, l'usage des choses consacrées au culte : pour les fidèles, la manducation de l'agneau pascal, et, pour les prêtres, la consommation des pains de proposition et des offrandes; enfin, l'éloignement des impuretés légales qui s'opposaient au culte; de là la purification des souillures extérieures et les expiations des péchés. Toutes ces pratiques religieuses, qui constituaient les sacrements, avaient des causes fondées en raison : littéralement, elles se rapportaient au culte de ce temps-là; figurativement, elles représentaient Jésus-Christ. Un coup-d'œil sur chacune d'elles va nous en convaincre.

La circoncision avait été instituée comme une profession de foi sur l'unité de Dieu. Abraham la reçut le premier, parce qu'il fut le premier qui se sépara des infidèles en sortant de la maison de son père et de sa parenté. Elle avait aussi pour but d'affaiblir la concupiscence, et de flétrir les

mystères de Priape et de Vénus, où l'on vénérât ce qui est voilé par la pudeur. La raison figurative de cette pratique était la représentation de la circoncision spirituelle que le Christ nous a fait connaître, et la délivrance de notre corruption par la résurrection des corps au huitième âge du monde.

Le festin pascal avait pour raison littérale le souvenir de la sortie d'Égypte, et pour cause figurative l'immolation du Christ, conformément à cette parole : « Notre pâque est le Christ immolé pour nous. » (1 Cor. 5.) Les cérémonies que l'on y pratiquait étaient une figure des dispositions que l'on doit apporter à la sainte communion.

Plusieurs sacrements correspondaient aux nôtres : la circoncision répondait au baptême, la manducation de l'agneau pascal à l'eucharistie, les purifications à la pénitence, etc.

Les purifications et les expiations, établies pour imprimer le respect du culte, concernaient l'esprit et le corps.—Les impuretés légales, qu'elles enlevaient, avaient leur raison figurative dans les divers péchés dont elles étaient le symbole. Elles avaient aussi une raison littérale. — Les immondices corporelles ou spirituelles s'expiaient par des sacrifices que l'on explique de la même manière. Celui de la vache rousse et celui des deux boucs, dont l'un était immolé, l'autre envoyé dans le désert, n'étaient pas sans signification mystique ; comme toutes les cérémonies de la loi, ils avaient leur raison littérale et figurative. Il n'est pas jusqu'aux ornements du grand-prêtre et aux habits des lévites dont on ne puisse découvrir une raison littérale ou mystique.

6. — Peut-on assigner des causes raisonnables aux observances ?

Les observances cérémonielles, qui concernaient la manière de vivre, s'expliquent aussi par des raisons de convenance tirées du culte de Dieu et par des raisons mystiques prises de la représentation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Saint Paul a écrit « que toutes les choses qui arrivaient

« chez le peuple juif étaient des figures. » (1 Cor. x, 11.)

S'il était défendu de manger certaines viandes, c'était tantôt par une raison hygiénique, tantôt en haine de l'idolâtrie, tantôt par tempérance, tantôt par horreur pour les vices que représentent certains animaux, tantôt enfin pour inspirer de la compassion au peuple : aussi cette même loi qui interdisait la chair d'un grand nombre d'animaux, permettait l'usage de tous les fruits. En considérant, les unes après les autres, les observances légales, on voit sans peine, à l'aide de ces principes, que la distinction des animaux purs et impurs était fondée sur une haute sagesse.

La loi défendait dans l'alimentation : 1^o les bêtes qui habitent sous terre, telles que la taupe, la souris, dont l'odeur est fétide ; 2^o les animaux qui ont des soles ou sabots (pied non fendu), comme le cheval. L'expérience avait prouvé que les animaux réputés immondes par les lois rituelles, sans excepter le lièvre et le porc, n'étaient pas propres, dans la Palestine, à la nourriture.



QUESTION 103.

DE LA DURÉE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS.

Antiquité des cérémonies judaïques. — Ces cérémonies justifiaient-elles ? — Leur cessation. — Leur illicéité présente.

1. — Les préceptes cérémoniels ont-ils précédé la loi elle-même ?

Avant la loi mosaïque, il y eut des oblations, des sacrifices, des holocaustes, en un mot des cérémonies établies par les patriarches, pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Abel offrait des sacrifices, Noé fit un holocauste, Abraham éleva un autel et pratiqua la circoncision. Melchisédech était prêtre du Très-Haut. Dès le temps du déluge, on connaissait la distinction des animaux purs et impurs. Dieu dit à Noé : « Prenez sept paires de tous les animaux purs et deux paires des animaux impurs. » (Gen. VII, 2). Mais, avant la législation de Moïse, ces cérémonies n'étaient pas légales. Elles n'avaient point été établies par un législateur. De même qu'il y avait, dans les jours anciens, des règles judiciaires fondées, non sur la loi divine, mais sur la raison humaine, les cérémonies dont nous parlons avaient trouvé leur origine dans la volonté et dans la dévotion des adorateurs du vrai Dieu, mais non dans l'autorité d'une loi positive.

Il est vraisemblable que, dans les premiers âges du monde, de saints personnages, doués de l'esprit prophétique, avaient déterminé, sous les inspirations de leur piété, des cérémonies religieuses qui, tout en répondant au culte intérieur, figuraient les mystères du Christ que les anciens patriarches représentaient jusque dans leurs actes, suivant cette parole de l'Apôtre : « Toutes les choses qui leur arrivaient étaient des « figures. (1 Cor. x, 11.) »

2. — Sous la loi, les cérémonies avaient-elles la vertu de justifier ?

« Si les Juifs, disait saint Paul, avaient reçu une loi » capable de justifier, le Christ serait mort en vain. » (Gal. II, 21.)

La loi distinguait deux sortes d'impuretés : l'impureté spirituelle, qui souille l'âme par le péché ; et l'impureté corporelle, espèce d'irrégularité qui rendait impropre au culte divin ; par exemple, celle qu'imprimait la lèpre ou le contact d'un corps mort.

Les cérémonies de l'ancienne loi avaient la vertu de purifier des souillures corporelles et des irrégularités établies par la loi elle-même ; mais elles n'avaient pas la puissance d'enlever la tache spirituelle que le péché imprime à l'âme et qui ne peut être « effacée que par le « Christ. » (Jean, I, 29.) Ne contenant pas réellement en elles-mêmes la grâce qui découle du Christ incarné et mort sur la croix, elles ne pouvaient pas, comme les sacrements de la loi nouvelle, purifier du péché. « Il est impossible, dit saint Paul, que les péchés soient ôtés par « le sang des boues et des taureaux » (Héb. x, 4) : aussi cet Apôtre appelle-t-il ces cérémonies des « éléments « vides et impuissants. » (Gal. IV, 9.)

Quoi qu'il en soit, l'âme fidèle pouvait s'unir par la foi

au Christ incarné et souffrant ; dès-lors elle obtenait la justification par la foi en Jésus-Christ. Comme les cérémonies légales renfermaient la figure du Christ, leur observation formait une certaine profession de la vraie foi. C'était dans ce but que l'on offrait des sacrifices pour les péchés. Ces sacrifices n'avaient pas la vertu propre de purifier du péché, mais ils constituaient une protestation de la foi qui l'effaçait. La loi l'insinuait, en disant : « Dans
« l'oblation des hosties pour le péché, le prêtre priera pour
« lui, et sa faute lui sera pardonnée. » (Lév. iv et v.) Les péchés étaient remis, non par les sacrifices eux-mêmes, mais par la foi et la dévotion de ceux qui les offraient.

3. — Les cérémonies de la loi ont-elles cessé à l'arrivée du Christ ?

Notre-Seigneur, en appelant sa loi une alliance nouvelle, montrait que la première se passait et vieillissait ; ce qui se passe et vicillit est près de sa fin.

Nul doute que le culte extérieur, qui correspond au culte intérieur, ne doive subir des modifications et des changements, lorsque le culte intérieur lui-même change et se modifie. Or on peut distinguer pour le culte intérieur trois états. Dans le premier, la foi et l'espérance embrassaient comme futurs les biens célestes et les moyens de les acquérir : c'était la condition des Juifs. Dans le deuxième, la foi et l'espérance embrassent encore comme futurs les biens célestes ; mais les moyens de s'en mettre en possession sont présents ou passés : c'est la condition des chrétiens. Dans le troisième, enfin, on possède comme présents les biens et les moyens : c'est la condition des bienheureux ; au ciel, plus de figures, mais des actions de grâces et des cantiques de louange « Plus de temple ; le Seigneur

« est le temple et l'agneau. » (Apoc. xxi, 22.) Conséquemment, les cérémonies qui, sous le premier état, figuraient le nôtre, ont dû commencer à prendre fin à la venue du Christ; car les bienfaits de Dieu qui font arriver au ciel étaient présents. Le mystère de la rédemption s'étant accompli au moment où le Sauveur mourant s'écria : « Tout est consommé, » les cérémonies légales cessèrent alors, comme nous l'apprend le voile du temple, qui se déchira.

Avant la Passion, pendant que le Sauveur prêchait et opérait des miracles, la loi et l'Évangile existaient simultanément : le mystère du Christ était commencé et non consommé ; on le voit par l'ordre que le Seigneur donna au lépreux d'observer les cérémonies légales.

4. — Depuis la Passion, peut-on observer les cérémonies légales sans péché mortel ?

Quoique notre foi au Christ soit la même que celle des anciens patriarches, nous ne devons pas employer les mêmes formules, puisqu'ils ont précédé le Rédempteur, que nous suivons. Ils disaient, au futur : « Voilà qu'une Vierge concevra et enfantera un Fils ; » au lieu que nous devons dire, au passé : « Une Vierge a conçu et enfanté un Fils. » Les cérémonies de la loi marquaient que le Christ naîtrait et souffrirait; nos sacrements, qui les remplacent, annoncent que le Christ est né, qu'il a souffert, qu'il est ressuscité. — Comme on pécherait mortellement si on disait aujourd'hui, dans une profession de foi, que le Messie naîtra, ce que les patriarches disaient avec piété et vérité ; de même, on commettrait un péché mortel si on observait, de nos jours, les cérémonies légales. Le Christ n'est plus promis comme devant naître et mourir ; il est né, il est mort, et il est ressuscité.

Voici, à cet égard, la doctrine de saint Augustin. Avant la Passion, les observances légales n'étaient ni mortelles, ni mortes.—Entre la Passion et la promulgation de l'Évangile, elles étaient mortes, mais non mortelles; les Juifs, devenus chrétiens, pouvaient les observer licitement, pourvu qu'ils n'y missent pas toute leur espérance. On ne devait pas non plus les observer trop scrupuleusement, comme faisait saint Pierre, repris par saint Paul. Les Gentils qui embrassaient l'Évangile n'avaient aucune raison de les observer. Pour ces motifs, saint Paul circonçoit Timothée, dont la mère était juive; mais il ne circonçoit pas Tite, dont les parents étaient Gentils. Le Saint-Esprit ne voulut pas que, dès le principe, on interdît aux Juifs qui se convertissaient les cérémonies légales, comme on défendait aux païens les pratiques idolâtriques : on voyait par là la différence des deux religions. — Depuis la promulgation de l'Évangile, les cérémonies mosaïques sont mortes et mortelles.



QUESTION 101.

DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES.

Leur objet.—Leur signification figurative.—Ils devaient être abrogés.—Comment ils se divisent.

1. — L'objet des préceptes judiciaires était-il de régler les rapports avec le prochain ?

Les préceptes judiciaires réglaient les rapports des hommes entre eux, comme les préceptes cérémoniels réglaient les rapports de l'homme avec Dieu. On les nomme *judiciaires*, parce que les jugements relatifs aux relations mutuelles des hommes sont généralement rendus au nom du prince, dont le pouvoir s'étend à toutes les questions litigieuses qui s'élèvent dans la société politique ou civile.

2. — Les préceptes judiciaires avaient-ils un sens figuratif ?

Un précepte est figuratif de deux manières : il l'est directement, quand il a été principalement établi pour représenter un mystère ; tels étaient les préceptes cérémoniels. Il l'est indirectement, par voie de conséquence. Les préceptes judiciaires étaient de ce dernier genre. Ils avaient été établis pour régler l'état social des Juifs selon la justice, et non pour figurer quelque chose. Mais comme le

peuple juif avait une constitution sociale totalement figurative, ainsi que le marque cette parole de saint Paul : « Tout leur arrivait en figure » (1 Cor. x, 11), ces préceptes étaient indirectement figuratifs.

3. — Les préceptes judiciaires étaient-ils établis pour durer à perpétuité ?

Non ; car ils ont été abrogés par l'avènement du Christ. « Le sacerdoce ayant été transféré, disait saint Paul, il faut que la loi le soit aussi. » (Héb. vii, 13.) Toutefois, tandis que les préceptes cérémoniels seraient maintenant un péché pour quiconque les observerait, les préceptes judiciaires ne sont pas une cause de mort. Un prince qui les établirait dans ses États ne serait point coupable. La raison de cette différence, c'est que les préceptes cérémoniels, établis pour figurer directement et par eux-mêmes les mystères futurs du Christ, seraient de nos jours une atteinte à la foi, au lieu que les préceptes judiciaires n'avaient pas pour but essentiel de figurer positivement l'avenir. Il était naturel, sans doute, qu'à l'avènement du Christ ils cessassent d'obliger, l'état social du peuple auquel ils convenaient étant lui-même changé ; mais leur observation actuelle ne contredit pas la vraie foi. Cela n'aurait lieu que dans le cas où on les observerait comme obligatoires en vertu de l'ancienne loi ; ce qui serait professer que l'état ancien est toujours subsistant et que le Christ n'est pas venu.

4. — Peut-on établir une certaine division entre les préceptes judiciaires ?

Il existe dans toute nation quatre espèces de rapports : les rapports des princes à l'égard des sujets ; les rapports

des sujets entre eux ; les rapports des citoyens envers les étrangers ; enfin les rapports domestiques, du père à l'égard des enfants, de la femme à l'égard du mari, du maître à l'égard du serviteur. Les préceptes judiciaires de l'ancienne loi peuvent se distinguer d'après ces quatre rapports. Les uns regardaient les chefs, leurs devoirs et le respect qui leur est dû ; les autres concernaient les relations des citoyens, les achats, les ventes, les jugements, les peines ; d'autres étaient relatifs aux nations étrangères, aux guerres, à l'hospitalité ; d'autres enfin réglaient la vie domestique, et traitaient des esclaves, des femmes et des enfants.



QUESTION 105.

DE LA RAISON DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES.

Raison des préceptes judiciaires concernant : 1° les princes ; — 2° les citoyens ; — 3° les étrangers ; — 4° la vie domestique.

1. — La loi avait-elle convenablement réglé ce qui regarde les princes ?

Il est certain que le gouvernement d'Israël se faisait remarquer par la beauté de son organisation ; c'est à lui

que s'appliquent ces paroles : « Qu'ils sont beaux tes tabernacles, ô Jacob ! Que tes tentes sont belles, ô Israël ! » (Num. xxiv, 5.)

La meilleure constitution pour une nation est celle où un chef suprême gouverne selon la justice, assisté par des ministres subalternes vertueux comme lui : alors le pouvoir appartient en réalité à tous les citoyens ; tous peuvent y être élevés, tous ont le droit d'élection. Pour arriver à ce résultat, il faut un pouvoir mixte qui réunisse tout à la fois la royauté, où il n'y a qu'un chef ; l'aristocratie, où il y en a plusieurs ; et la démocratie, où tous les citoyens sont électeurs et éligibles. Tel fut le gouvernement établi par la loi divine. Moïse dirigeait la nation en qualité de chef unique, auquel tout obéissait ; voilà la royauté. On élisait soixante-dix vieillards choisis pour leur vertu ; c'était l'élément aristocratique. Les chefs étaient pris dans tous les rangs du peuple ; là se trouvait le principe démocratique. (Deut. i, 15.) D'où nous devons conclure que l'organisation du pouvoir des princes chez les Juifs était la plus parfaite qui se puisse concevoir.

Si l'élection du souverain n'est pas déterminée, il ne faut point s'en étonner : Dieu, voulant gouverner le peuple juif avec un soin tout spécial, se l'était réservée. Nous lisons dans le Deutéronome (xvii, 15) : « Vous établirez roi celui que le Seigneur votre Dieu aura choisi. » Josué fut investi du pouvoir par l'ordre de Dieu. Il en fut de même de tous les juges qui commandèrent après lui. Il est écrit de chacun d'eux : « Dieu suscita un sauveur à son peuple. » — La royauté ne fut établie que plus tard. Elle est le meilleur des gouvernements, quand elle ne se corrompt pas ; mais l'étendue du pouvoir accordé au roi la fait aisément dégénérer en tyrannie. Il faut une vertu parfaite pour bien porter la bonne fortune. Une telle vertu était très-rare chez les Juifs, enclins à la

crnauté et à l'avarice, deux vices d'où naît bientôt l'abus du pouvoir. Pour cette raison, Dieu ne leur donna pas un roi dès le commencement. Quoiqu'il eût réglé d'avance ce qui concerne la puissance royale, il n'en accorda l'exercice qu'à la demande du peuple et avec une sorte d'indignation, comme on le voit par ce qu'il dit au prophète Samuel : « C'est moi, et « non pas vous, qu'ils ont rejeté, pour que je ne règne pas sur eux. » (1 Rois, VIII, 17.) Il eut soin de faire annoncer d'avance les droits iniques que s'arrogeraient les tyrans sur leurs sujets.

2. — La loi avait-elle bien réglé les relations des citoyens ?

Les rapports mutuels des citoyens étaient réglés avec la même sagesse ; bienfait particulier qui ravissait le Psalmiste d'admiration, quand il s'écriait : « Il n'en a pas « fait autant à toutes les nations, et il ne leur a pas « manifesté ses jugements. » (Ps. CLVII, 20.)

Les relations des citoyens entre eux sont de deux espèces : les unes ressortent de l'autorité des princes, les autres dépendent de la volonté des simples particuliers.

La loi avait sagement réglé ces deux sortes de rapports. Elle avait établi aux portes des villes des juges et des magistrats, auxquels elle ordonnait de rendre la justice aux étrangers comme aux citoyens, sans distinction de personnes. (Deut. XVI, 18.) Défense leur était faite d'accepter des présents. (Exod. XXIII, 8.) Ils savaient d'avance les peines qu'ils devaient infliger aux divers délits (1). Les rap-

(1) 1^o Pour les péchés contre Dieu, pour l'homicide, les enlèvements, les outrages envers les parents, l'adultère et l'inceste, la *peine de mort* ; — 2^o pour le vol, des *amendes* ; — 3^o pour la mutilation et le faux témoignage, la *peine du talion* ; — 4^o pour les fautes moins graves, la *flagellation*.

ports qui reposent sur la volonté des individus concernent les propriétés et leurs mutations, les ventes, les achats, les donations et les autres transactions semblables. L'irrégularité des possessions étant trop souvent la ruine des États, la loi statuait que le partage des terres conquises se ferait par parts égales proportionnellement au nombre des hommes; mais, afin que le partage primitif ne fût point détruit, elle régla que les propriétés immobilières ne seraient point aliénées pour toujours. Les terres devaient, après un certain temps, retourner à leurs anciens maîtres (1). Pour éviter la confusion des lots, les parents les plus proches succédaient aux morts : le fils au premier degré, la fille au second, les frères au troisième, les oncles au quatrième, et tous les autres parents au cinquième. Pour sauvegarder mieux encore la propriété primitive, la loi obligeait les femmes qui avaient hérité à se marier dans leur propre tribu. Elle voulait aussi que l'usage des propriétés fût commun sous certains rapports : premièrement, en ce qui était de la surveillance et du soin; en second lieu, quant aux fruits, notamment la septième année, où tout le monde était également maître des produits de la terre. (Exod. xxiii, 11.) Tous les trois ans, le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve percevaient une dîme particulière. (Deut. xiv, 28.) Les ventes, les achats, les locations, les prêts, les emprunts et les dépôts, tout avait son article de loi. Il est donc avéré que la loi, dans ses préceptes judiciaires, avait très-sagement réglé les relations des hommes. Ces préceptes avaient tous pour but de porter les citoyens à s'aimer les uns les

(1) A l'époque du jubilé, qui revenait la cinquantième année (Deut. xv, 10.)

autres, à se faire mutuellement part de leurs biens, et à se prêter volontiers un mutuel secours dans leurs nécessités.

3. — Les préceptes concernant les étrangers étaient-ils convenables ?

A l'égard des étrangers, la loi ancienne pouvait encore revendiquer ce passage de la Sagesse : « Mes paroles sont « pleines d'équité. » (Prov. VIII, 8.) En effet, elle ordonnait de traiter avec bienveillance ceux qui n'étaient pas ennemis. Les voyageurs qui passaient, ou qui voulaient séjourner chez les Juifs, y trouvaient une loi toute de miséricorde. « Vous ne contristerez pas l'étranger, disait Moïse; vous n'opprimerez pas le pèlerin. » (Exod. XXII, 21.) Il était enjoint de faire la guerre aux ennemis de la nation avec justice, courage et confiance en Dieu. La loi prescrivait de ne point abuser de la victoire et d'épargner les femmes et les enfants; elle défendait même de couper les arbres fruitiers du territoire envahi, à l'exception des villes où Dieu envoya les Israélites pour exécuter sa justice, avec ordre de tout massacrer.

Les étrangers étaient généralement admis au culte de Dieu; mais on ne leur permettait pas immédiatement de prendre part aux affaires publiques, par crainte de dangers pour l'État. Plusieurs ne pouvaient point se faire naturaliser; par exemple, ceux qui avaient commis des hostilités. La loi, toutefois, n'en excluait aucun du culte de Dieu ni des choses qui tiennent au salut de l'âme.

4. — Les préceptes de la vie domestique étaient-ils convenables ?

Dans la vie domestique, il y a trois sortes de rapports sur lesquels la loi renfermait des préceptes pleins de sa-

gesse : ceux du maître et du serviteur, ceux du mari et de la femme, ceux du père et de l'enfant.

Les serviteurs devaient être traités avec humanité, punis avec modération. Les esclaves, rendus à la liberté la septième année, emportaient leurs vêtements et des aliments pour le voyage.

Les femmes devaient, afin que les partages primitifs ne se confondissent pas, se marier dans leur propre tribu. Pour éloigner le danger des séductions, les hommes ne pouvaient épouser aucune femme étrangère, à moins qu'elle ne renonçât à son culte idolâtrique pour adopter celui des Hébreux ; mais, dans ce cas, le mariage était permis, comme le prouve l'exemple de Ruth, épousée par Booz. Le frère devait épouser la femme de son frère mort sans enfants, afin que le défunt eût du moins des héritiers par adoption, et que sa mémoire ne fût pas entièrement anéantie.

Les enfants devaient être instruits dans la foi et formés à la vertu.

Il faut conclure de tout cela qu'il n'y a rien de plus vrai que ces paroles de David : « Les jugements du Seigneur sont équitables ; ils se justifient par eux-mêmes. » (Ps. xviii, 10.) (1)

(1) « Nous n'entreprendrons pas de justifier en détail les *lois civiles* des Juifs, dit l'abbé Bergier, il faudrait un volume entier. D'ailleurs, cette apologie a été faite d'une manière capable de satisfaire tous les esprits et de fermer la bouche aux censeurs imprudents. Voyez les *Lettres de quelques Juifs*. En comparant les *lois civiles* de Moïse avec celles des autres peuples, l'auteur de cet ouvrage montre la sagesse et la supériorité des premières ; il répond aux objections par lesquelles on a voulu les attaquer. »

QUESTION 106.

DE LA LOI NOUVELLE OU ÉVANGÉLIQUE.

Sa nature; — sa vertu; — son origine: — son terme.

1. — La loi nouvelle est-elle une loi écrite ou une loi infuse dans les cœurs ?

D'après le Philosophe, une chose est ce qu'il y a en elle de prédominant. Or ce qui est prédominant dans la loi du Nouveau Testament, c'est la grâce de l'Esprit-Saint qui nous est communiquée par la foi en Jésus-Christ. Par conséquent, la loi nouvelle est la grâce même de l'Esprit-Saint donnée aux fidèles serviteurs du Christ. Cette vérité ressort aussi de ces paroles de saint Paul : « La loi qui donne la vie spirituelle en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché. » (Rom. VIII, 2.) Mais, comme la loi nouvelle renferme, tant à l'égard des vérités à croire que pour les œuvres à pratiquer, des choses qui préparent à la grâce ou qui sont relatives à son usage, et dont il fallait que les chrétiens fussent instruits oralement ou par écrit, elle est, sous ce rapport, une loi écrite. Ainsi la loi nouvelle ou évangélique est principalement une loi infuse, et secondairement une loi écrite.

Le texte évangélique renferme deux choses : la préparation à la grâce et la manière d'en faire usage. Il prépare notre intelligence à la grâce, en nous manifestant la divinité et l'humanité du Christ; notre volonté, en nous apprenant à mépriser le monde. L'usage de la grâce, qu'il nous enseigne, consiste à pratiquer les vertus. Mais la loi nouvelle, surajoutée à la nature humaine par un don de la grâce, ne nous montre pas seulement ce que nous devons faire; elle nous aide à l'accomplir, et c'est ainsi qu'elle est infuse en nous.

2. — La nouvelle loi justifie-t-elle ?

Comme on vient de le voir, la loi nouvelle renferme deux éléments : la grâce de l'Esprit-Saint, élément principal, qui nous est communiquée intérieurement; et, sous ce rapport, elle justifie; puis les enseignements de la foi et les préceptes de la vertu, élément secondaire, qui sont donnés extérieurement; et, sous cet autre rapport, elle ne justifie pas. Cette distinction nous explique ce texte de l'Apôtre : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie. » (2 Cor. III, 6.) La lettre, selon saint Augustin, signifie toute l'Écriture, même les préceptes moraux de l'Évangile. La lettre de l'Évangile tuerait, en effet, si la grâce de la foi n'était pas en nous pour nous sauver de la mort.

3. — La loi nouvelle a-t-elle dû être donnée dès le commencement du monde ?

Nous répondrons négativement, pour trois raisons :

Premièrement, la loi nouvelle consiste principalement dans la grâce de l'Esprit-Saint. Pour que cette grâce nous fût donnée avec abondance, il fallait que la rédemption du Christ eût détruit l'obstacle du péché; de là cette parole de saint Jean : « L'esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. » (Jean, VII, 39.)

Deuxièmement, rien n'atteint tout d'un coup la perfection : chaque chose a, dans le temps, son progrès successif; on est enfant avant d'être homme. La loi était un premier maître qui devait nous conduire à Jésus-Christ.

Troisièmement, la loi nouvelle est une loi de grâce. Or, afin que l'homme comprît la faiblesse de sa nature et le besoin qu'il avait de la grâce, il a fallu que, abandonné à lui-même sous l'ancienne loi, il apprît par ses chutes quelle est son impuissance; c'est ce que saint Paul insinue par ces paroles : « La loi est venue et le péché a abondé; mais où le péché a abondé, la grâce a surabondé. » (Rom. v, 20.)

Il n'y a eu aucune injustice dans le retard de la grâce; le genre humain avait mérité d'en être privé. Si elle est refusée à quelques-uns, c'est par justice; si elle est donnée à d'autres, c'est une faveur. Il y a eu, toutefois, dans tous les temps, des hommes qui appartenaient à la nouvelle alliance (1).

4. — La loi nouvelle doit-elle durer jusqu'à la fin du monde ?

Dans cette parole du Seigneur : « Je vous le dis, cette génération ne passera pas que toutes ces choses ne soient accomplies » (Matth. xxiv, 34), le mot *génération*, selon saint Chrysostôme, désigne les fidèles du Christ; il en résulte que l'état des chrétiens durera jusqu'à la consommation des siècles.

La loi nouvelle a succédé à l'ancienne comme appor-

(1) Nul n'a jamais eu la grâce du Saint-Esprit que par la foi explicite ou implicite au Christ : or, par cette foi, l'homme appartient au Nouveau Testament.

tant un état plus parfait : or, dans la vie présente, aucun état nouveau ne saurait être plus parfait que l'état évangélique. Rien, en effet, n'est plus près de la fin dernière que ce qui nous y introduit immédiatement, comme le fait la loi nouvelle. « Nous avons, par le sang de Jésus-Christ, dit l'Apôtre, la liberté d'entrer dans le sanctuaire, en suivant la nouvelle voie qu'il nous a tracée...; « approchons-nous de lui. » Il est clair qu'une loi qui nous met dans un tel rapport avec notre fin dernière ne peut pas être remplacée ici-bas par un état plus parfait. Ce n'est pas à dire que les hommes n'observeront pas l'Évangile avec plus ou moins de perfection, et que, sous ce rapport, l'état du monde ne changera pas. La loi ancienne elle-même a été tantôt très-bien observée, tantôt complètement violée; l'état de la loi nouvelle peut également varier selon les lieux, les temps et les individus. Nous soutenons seulement que, dans aucun âge, l'humanité n'aura la grâce du Saint-Esprit d'une manière plus parfaite qu'elle ne l'a eue jusqu'à ce jour, et surtout que ne la possédèrent les Apôtres, qui en reçurent les prémices.

L'humanité a été destinée à vivre dans trois états. Celui de la loi ancienne était figuratif et imparfait par rapport au nôtre; le nôtre, figuratif et imparfait par rapport à l'état de la gloire, sera détruit à l'avènement de ce dernier, comme le marque cette parole : « Maintenant nous voyons Dieu dans un miroir; mais alors nous le verrons face à face. » (1 Cor. XIII, 12.)

Montan et Priscille prétendirent que la promesse qu'avait faite le Seigneur d'envoyer le Saint-Esprit ne s'était pas accomplie dans les Apôtres, mais en eux. Les Manichéens voulaient que cette promesse se fût réalisée dans Manès, qui était pour eux le Paraclet. Les uns et les autres, on le conçoit, rejetèrent le livre des *Actes des Apôtres*, où il est rapporté que cette promesse a été véritablement accomplie dans les Apôtres (Act. II), en-

formément à cette parole du Seigneur : « Sous peu de jours vous serez « baptisés par l'Esprit-Saint. » (Act. I, 5.) Pour réfuter leurs vaines prétentions, il suffit, d'ailleurs, de rappeler cette parole de saint Jean : « L'Esprit « n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jean, VII, 30); de laquelle on est en droit de conclure que l'Esprit-Saint fut donné immédiatement après que le Christ eut été glorifié par sa résurrection et par son ascension.

Elles sont donc folles les utopies de ceux qui attendent une ère nouvelle, qu'ils appellent *l'Ère de l'Esprit-Saint*; comme si l'Esprit-Saint n'avait pas enseigné aux Apôtres tout ce qu'il est nécessaire de croire et de pratiquer pour être sauvé; comme si la loi évangélique n'était pas, selon l'expression de saint Paul, « l'esprit de vie en Jésus-Christ. » (Rom. VIII, 2.)



QUESTION 107.

COMPARAISON DE LA LOI NOUVELLE AVEC LA LOI
ANCIENNE.

Sous l'unité de fin, diversité de moyens.—Que la loi nouvelle accomplit l'ancienne, dans laquelle elle était implicitement renfermée elle-même.—Laquelle des deux est la plus onéreuse ?

1. — La loi nouvelle est-elle autre que la loi ancienne ?

« Le sacerdoce, dit saint Paul, ayant été transféré, il est nécessaire que la loi le soit aussi. » (Héb. vii, 12.)

Les lois diffèrent de deux manières : d'abord, en tendant à une fin différente ; ensuite, par les moyens qu'elles emploient pour arriver à la fin qui leur est commune. Dans le premier sens, la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne ; l'une et l'autre ont la même fin, qui est la soumission de l'homme à Dieu. Le même Dieu est le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, selon cette parole de l'Apôtre : « Il n'y a qu'un seul Dieu qui justifie par la foi les circoncis et les incirconcis. » (Rom. iii, 30.) — Dans le second sens, la loi nouvelle est autre que la loi ancienne : celle-ci, selon l'expression de saint Paul, était comme le maître à l'égard des enfants ; la loi nouvelle est une loi de perfection, elle est la loi de la charité.

La différence entre la nouvelle et l'ancienne loi est la différence du parfait à l'imparfait. Les hommes imparfaits ne sont pas conduits à la vertu de la même manière que les parfaits. Il faut, pour les y porter, des motifs pris en-dehors de la vertu même : la menace des châtimens ou la promesse de certaines récompenses temporelles, les richesses ou d'autres avantages semblables ; de là le nom de *loi de crainte* appliqué à la loi ancienne qui convenait à l'homme imparfait, c'est-à-dire encore étranger à la grâce spirituelle. La loi nouvelle, au contraire, consistant principalement dans l'infusion de la grâce, est appelée *loi d'amour*, parce que, possédant les promesses spirituelles et éternelles qui sont l'objet de la charité, elle nous attire à Dieu sans recourir à des biens pris en-dehors d'elle-même : aussi est-il dit qu'elle *domine le cœur*. Il existait, sous l'Ancien Testament, des hommes qui avaient la grâce et la charité, des saints qui attendaient les biens spirituels et éternels, comme il y a, sous le Nouveau, des hommes charnels qu'il faut exciter à la vertu par la crainte des châtimens éternels et par des menaces temporelles. Ils appartenaient à la loi nouvelle ; car, quoique l'ancienne loi eût des préceptes de charité, elle n'avait pas le privilège de donner le Saint-Esprit, « qui répand la charité dans les « cœurs. » (Rom., v, 5.)

2. — La loi nouvelle accomplit-elle l'ancienne ?

Jésus-Christ a dit lui-même : « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir ; » et il ajoute aussitôt : « Il « ne manquera ni un iota ni un trait à l'accomplissement. » (Matth. v, 17.)

Dans la loi ancienne, on peut considérer la fin et les préceptes. Quant à la fin, elle se proposait la justification des hommes ; mais, ne pouvant l'opérer, elle se contentait de la figurer par ses cérémonies et de la promettre par ses oracles. La loi évangélique est venue l'accomplir en justifiant les hommes par la vertu de la Passion du Rédempteur ; c'est de là que l'Apôtre a dit : « Ce que la loi

« ne pouvait faire, Dieu l'a fait, lorsque, ayant envoyé
 « son propre Fils revêtu d'une chair semblable à la chair
 « du péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que
 « la justice de la loi soit accomplie en nous. » (Rom. VIII,
 3.) Alors les promesses de la loi mosaïque, ainsi que ses
 figures, ont été réalisées. Au témoignage du même Apôtre,
 « toutes les promesses de Dieu ont, dans le Christ, leur
 « vérité » (2 Cor. I, 20), et « toutes les cérémonies de la
 « loi étaient l'ombre d'un corps, qui est Jésus-Christ. »
 (Colos. II, 17.) Voilà pourquoi la loi nouvelle est appelée
 « loi de vérité, » et la loi ancienne « l'ombre des choses
 « futures. »

Quant aux préceptes de la loi ancienne, le Sauveur les a accomplis par ses œuvres et par sa doctrine. N'a-t-il pas voulu être circoncis? N'a-t-il pas pratiqué toutes les observances qui étaient obligatoires à cette époque? « Ne s'est-il pas, comme le dit saint Paul, assujetti à la loi? » (Gal. IV, 4.) Dans sa doctrine aussi, il en a donné le vrai sens : en formulant de nouveau certains préceptes, qu'a-t-il fait autre chose que de mieux assurer l'observation de cette loi, en la dégagant de la fausse interprétation des Pharisiens pour la rendre à son sens primitif? S'il ajoute des conseils de perfection, c'est pour qu'elle soit mieux accomplie. Il n'a détruit que les observances, devenues superflues du moment que ce qu'elles signifiaient était réalisé.

En défendant au mari, par exemple, de renvoyer sa femme, il ne va pas contre les prescriptions de la loi; car la loi ne voulait pas, en réalité, que la femme fût renvoyée, et c'est pour cela qu'elle établissait un délai.

3. — Peut-on dire que la loi nouvelle était renfermée dans l'ancienne ?

Le Nouveau Testament est à l'Ancien ce que le parfait est à l'imparfait, car, au sujet de ces paroles que nous lisons dans saint Marc (iv, 28) : « La terre produit d'elle-même « l'herbe d'abord, ensuite l'épi, puis le grain formé dans « l'épi, » saint Chrysostôme observe très-bien que l'herbe a paru sous la loi de nature, les épis sous la loi mosaïque, et le grain tout formé sous l'Évangile. La loi nouvelle est renfermée dans l'ancienne comme le grain dans l'épi, l'arbre dans la semence, le complet dans l'incomplet, l'effet dans sa cause.

Tout ce qui est ouvertement et explicitement proposé à notre foi dans le Nouveau Testament, l'Ancien le proposait aussi, mais implicitement et sous le voile des figures. — Tous les préceptes de la loi nouvelle sont contenus, quant à leur substance, dans l'ancienne. La nouvelle les formule d'une manière plus explicite, et c'est de là qu'il est dit qu'ils sont plus grands. Saint Augustin le fait observer : « Presque tous les avertissements et les « préceptes, dit-il, que le Seigneur a donnés en se servant de cette ex- « pression : *Et moi je vous dis*, se trouvent dans l'Ancien Testament; « mais comme l'on n'entendait par l'homicide que le meurtre, il a montré « qu'il fallait adjoindre à ce genre de péché tous les autres qui ont pour but « de nuire à la personne du prochain. » Après tout, rien n'empêche qu'une chose plus grande soit contenue virtuellement dans une autre moins grande, comme l'arbre est contenu dans sa semence.

4. — La loi nouvelle est-elle plus onéreuse que la loi ancienne ?

Saint Hilaire, commentant ces paroles de Jésus-Christ : « Venez à moi, vous tous qui travaillez et qui êtes sur- « chargés » (Matth. xi, 28), fait observer que le Seigneur

appelle tous ceux qui sont fatigués des difficultés de la « loi ; ensuite il insiste sur ces mots : « Mon joug est « doux et mon fardeau est léger. » La conclusion qu'il en tire, c'est que la loi nouvelle est plus douce que l'ancienne.

Néanmoins, il faut considérer que, dans les actes vertueux qui font l'objet des préceptes, il y a deux sortes de difficultés. L'une provient de l'opération extérieure qui, par elle-même, ne laisse pas que d'offrir quelque chose de gênant. Sous ce rapport, la loi ancienne, par les cérémonies multipliées auxquelles elle obligeait, était incontestablement plus onéreuse que la loi nouvelle, laquelle, considérée dans la doctrine du Christ et des Apôtres, n'ajoute qu'un petit nombre d'actes extérieurs aux préceptes de la loi naturelle. Les saints Pères en ont établi d'autres dans la suite ; mais saint Augustin recommande une sage modération sur ce point, de peur qu'on ne rende l'observation de la loi trop onéreuse. « Dieu a « voulu dans sa miséricorde, dit ce grand Docteur, que « notre religion fût une religion de liberté, et, pour cela, « il l'a réduite à un petit nombre de pratiques extérieures « de la plus grande simplicité. Que ceux qui veulent la « surcharger de lourds fardeaux prennent garde que les « fidèles n'en soient réduits à envier la condition des « Juifs, laquelle, du moins, ne dépendait pas de la pré- « somption des hommes. »

L'autre difficulté a rapport à l'opération intérieure. A cet égard, on ne saurait se dissimuler que les préceptes de l'Évangile sont difficiles pour celui qui n'a pas l'habitude de la vertu, et qu'ils sont même plus onéreux que ceux de la loi ancienne. Cela vient de ce que l'Évangile, s'occupant des mouvements intérieurs de l'âme, en

défend plusieurs dont la loi ancienne ne parlait pas expressément, ou du moins à l'égard desquels elle n'avait pas établi de sanction; car c'est là ce qu'il y a de plus difficile pour celui qui n'est pas vertueux. « Il est facile, dit Aristote, de faire ce que fait le juste; mais ce qui n'est pas aisé, c'est de le faire comme il le fait, avec promptitude et avec plaisir. » Saint Augustin, expliquant ces paroles de saint Jean : « Les préceptes du Christ ne sont pas pénibles » (1 Jean, v, 3), dit à merveille : « Ils ne sont pas pénibles pour celui qui aime; mais ils le sont pour celui qui n'aime pas. »

Comme la loi nouvelle donne cet amour, on peut dire qu'elle est moins onéreuse que la loi judaïque; car, suivant la remarque du même Docteur, « l'amour rend faciles et presque nulles les choses dures et cruelles. » — Ce qui a été ajouté aux préceptes moraux de l'ancienne loi a pour but d'en rendre l'accomplissement plus aisé. La loi nouvelle, loin d'être plus onéreuse que l'ancienne, est, au contraire, plus facile à observer.



QUESTION 108.

SUBSTANCE DE LA LOI NOUVELLE.

Actes extérieurs.—Actes intérieurs.—Préceptes et conseils.

1. — La loi nouvelle a-t-elle dû prescrire ou interdire des œuvres extérieures ?

La loi nouvelle consiste principalement dans la grâce de l'Esprit-Saint, laquelle découle sur nous par l'humanité du Fils de Dieu fait homme. Saint Jean dit en effet : « Le Verbe s'est fait chair, et nous avons tout reçu de sa plénitude. » (Jean, I, 14.) Puisque la grâce provient du Verbe incarné, il convenait qu'elle nous fût communiquée par des moyens sensibles. D'un autre côté, la grâce intérieure, qui soumet la chair à l'esprit, se manifeste nécessairement au dehors par des œuvres également visibles. Il résulte de là que les œuvres extérieures peuvent se rapporter de deux manières à la grâce : d'abord, comme des moyens qui nous la communiquent ; tels sont le Baptême, l'Eucharistie, et les autres sacrements ; — ensuite, comme des actes que nous produisons sous l'impulsion de la grâce elle-même.

Sous ce dernier rapport, il y a une différence essentielle entre les œuvres extérieures. Les unes sont conformes à la grâce, les autres lui sont opposées, d'autres

lui sont indifférentes. La loi nouvelle prescrit les premières et interdit les secondes ; c'est ainsi qu'il est formellement ordonné de confesser la foi, et expressément défendu de la renier. (Matth. x, 13.) Quant à celles qui ne sont essentiellement ni conformes, ni contraires à la foi et à la charité, Jésus-Christ ne les a primitivement ni commandées, ni défendues ; il les a laissées à l'appréciation des hommes chargés de procurer le bien des autres. A cet égard, c'est à chacun de déterminer pour lui-même ce qui lui convient, et aux supérieurs de régler la conduite de leurs subordonnés. La loi évangélique est en cela une *loi de liberté*.

Quoique le royaume de Dieu soit au-dedans de nous (Luc, xvii, 21), et qu'il consiste dans la paix et la joie que donne l'Esprit-Saint plutôt que dans le boire et le manger (Rom. xiv, 17), il embrasse cependant tout ce qui est indispensable aux actes intérieurs, à la paix, à la joie, à la justice, et il repousse nécessairement les actes qui leur répugnent.

La loi nouvelle est une loi de liberté : premièrement, parce qu'elle ne nous oblige à faire ou à éviter que les œuvres qui sont d'elles-mêmes ou nécessaires ou contraires au salut ; secondement, parce qu'au moyen de la grâce, elle nous fait observer librement ses préceptes ou ses défenses.

2. — La loi nouvelle a-t-elle suffisamment réglé les actes extérieurs ?

Si un habile architecte n'oublie rien de ce qui est nécessaire dans un édifice, le divin Sauveur a nécessairement établi comme il faut les véritables bases de notre salut. Aussi s'est-il ainsi exprimé lui-même : « Quiconque entend ce que je dis et le met en pratique, on peut le comparer à un homme qui a bâti sa maison sur le roc. » (Matth. vii, 24.)

La loi nouvelle n'a dû commander ou défendre que

deux sortes d'actes : ceux qui nous conduisent à la grâce, et ceux qui appartiennent nécessairement au bon usage de la grâce. Comme nous ne saurions acquérir la grâce par nos propres forces, le Christ a dû établir par lui-même les sacrements qui nous la communiquent ; aussi a-t-il institué le Baptême, l'Eucharistie, l'Ordre, la Confirmation, la Pénitence, le Mariage et l'Extrême-Onction.

Quant au légitime usage de la grâce, qui s'accomplit par la charité, les préceptes moraux ordonnent les œuvres essentielles à cette vertu. Sous ce rapport, la loi nouvelle n'a rien ajouté à l'ancienne pour les actes extérieurs ; elle a laissé à chaque fidèle le soin de choisir ce qui lui est plus utile, et aux chefs temporels et spirituels celui de pourvoir au bien général. Comme il n'est pas essentiel à la grâce intérieure, qui constitue cette loi, que certaines œuvres extérieures existent de telle manière ou de telle autre, Notre-Seigneur n'a voulu déterminer que les sacrements et les préceptes moraux dont l'accomplissement est nécessaire à la vertu, comme ceux-ci : *On ne doit pas tuer ; on ne doit pas voler ;* et les autres.

Pour la partie dogmatique, nous avons des vérités nouvelles à croire ; par exemple, celles que contient la foi à la très-sainte Trinité ; mais il n'y a pour la morale aucun nouveau précepte à pratiquer. Les vérités de foi sont enseignées par la révélation ; elles ont dû être plus explicites sous une loi où la grâce était donnée avec plus d'abondance. Les préceptes moraux, au contraire, relèvent de la raison, qui en est la règle et la directrice ; il n'était pas nécessaire d'en ajouter d'autres.

Ce que rapporte l'Évangile au sujet de la première mission des Apôtres, qui durent partir sans argent (Matth. x, 9), ne doit pas faire supposer que de nouvelles observances ont été promulguées. Notre-Seigneur, selon saint Augustin, accordait seulement à ses disciples la permission de partir sans provisions, parce que, comme il le disait lui-même, *l'ouvrier est digne de*

sa nourriture. Il abolit, du reste, ces prescriptions avant sa Passion, en disant : « Maintenant, que celui qui a un sac ou une bourse les prenne. » (Luc, xxii, 36.)

Comme les préceptes judiciaires ne touchent d'une manière nécessaire à la vertu que par la justice proprement dite, leur institution a été confiée, dans la loi nouvelle, aux hommes qui, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre temporel, gouvernent les autres (1).

3. — La loi nouvelle a-t-elle réglé suffisamment les actes intérieurs ?

Dans le sermon sur la montagne, qui renferme la plus haute perfection de la vie chrétienne, les actes intérieurs sont parfaitement réglés.

Après avoir fait connaître la fin de l'homme, qui consiste dans la béatitude, et relevé la dignité de l'apostolat, le Sauveur en vient aux mouvements intérieurs par rapport à nous-mêmes et par rapport au prochain. — Par rapport à nous-mêmes, il règle notre volonté conformément aux divers préceptes de la loi; il veut que l'on s'abstienne non-seulement des actes extérieurs qui sont mauvais par eux-mêmes, mais des actes intérieurs et des occasions du péché; il nous apprend à diriger notre intention, et il nous recommande de ne rechercher, dans le bien que nous faisons, ni la gloire humaine ni les richesses temporelles, ce qui serait thésauriser sur la terre. — Par rapport au prochain, il règle nos mouvements in-

(1) « De là les lois ecclésiastiques et civiles, qui sont changeantes. L'Évangile est pour tous les siècles et pour tous les hommes; il doit faire de toutes les nations un seul peuple, une seule famille. C'est pourquoi Notre-Seigneur n'a point établi de lois civiles ni politiques. On peut être chrétien et citoyen partout, quelle que soit la forme des gouvernements. »

(Mgr Gousset.)

lérieurs et défend de le juger témérairement, ou avec injustice, ou avec présomption; mais il ne veut pas que l'on pêche par faiblesse à l'égard des autres, en les admettant à la participation des choses saintes quand ils en sont indignes.

Vers la fin de son discours, il nous conseille d'implorer le secours de la grâce pour accomplir la doctrine évangélique, de nous efforcer d'entrer par la porte étroite de la perfection, et de prendre les précautions nécessaires pour nous garantir de toute séduction. Il déclare que la vertu n'existe point sans l'observation des commandements, et que ce n'est pas assez de professer la foi, de faire des miracles ou d'écouter la parole de Dieu.

Notre-Seigneur insiste sur l'homicide, l'adultère, le parjure, la colère, la concupiscence, le serment, la vengeance, la haine, la cupidité, l'usure, la sollicitude des biens temporels, parce que toutes ces choses avaient été mal comprises ou défigurées par les Scribes et les Pharisiens. Il montre, par exemple, que la défense de l'homicide et de l'adultère, loin de ne regarder que les actes extérieurs, comme l'enseignaient les Docteurs de la loi, concerne aussi les désirs et les mouvements du cœur, et ainsi du reste; il passe en revue tous les points dénaturés, pour les rendre à leur véritable signification.

4. — Était-il convenable que la nouvelle loi contint des conseils ?

Que Jésus-Christ, dans la loi nouvelle, ait dû proposer des conseils, c'est un point très-certain: rien n'est plus avantageux que les conseils d'un ami sage. « Si l'huile de senteur et les parfums, disent les Proverbes (xxvii, 9), réjouissent le cœur, combien plus les bons conseils d'un ami sont-ils les délices de l'âme ! »

Placé entre les biens éternels et les biens temporels,

l'homme s'éloigne des uns en s'approchant des autres. S'attache-t-il aux biens de ce monde jusqu'au point d'y mettre sa fin et d'en faire la raison et la règle de ses actions, il se prive des biens spirituels ; voilà le désordre que les préceptes veulent prévenir en nous prescrivant ce que nous devons nécessairement accomplir pour arriver au ciel. Mais comme il n'est pas absolument nécessaire, pour être sauvé, de renoncer aux biens de ce monde, et que pourtant on parvient plus sûrement au ciel en les quittant, c'est au renoncement à de tels biens que se rapportent les conseils. Aussi, ces biens consistant dans les richesses, qui donnent lieu à la *concupiscence des yeux* ; dans les plaisirs du corps, qui produisent la *concupiscence de la chair* ; et dans les honneurs, qui engendrent l'*orgueil de la vie*, tout ordre religieux qui professe l'état de perfection a pour base le renoncement aux richesses par la *pauvreté*, aux plaisirs de la chair par la *chasteté* perpétuelle, et à l'orgueil par l'*obéissance*. La pratique pure et simple de ces trois vertus appartient absolument aux conseils, et la pratique de chacune d'elles, dans une circonstance particulière, est un conseil donné pour ce cas même. Faire l'aumône sans y être tenu, s'abstenir des plaisirs du corps pendant un temps pour vaquer à l'oraison, ne pas faire sa volonté dans un cas où l'on pourrait licitement la faire, pardonner une offense dont on pourrait tirer une juste vengeance, faire du bien à ses ennemis sans y être obligé, c'est suivre un conseil relativement à ces actions ; de sorte que tous les conseils particuliers reviennent aux conseils généraux qui contiennent la perfection chrétienne.

Quoique ces trois grands conseils soient en eux-mêmes salutaires pour tout le monde, il peut se faire qu'il ne soit pas bon que certaines personnes,

faibles ou mal disposées, veillent les mettre en pratique. Aussi le Sauveur, en les proposant, a-t-il fait mention de l'aptitude des hommes à les suivre. Conseille-t-il, par exemple, la pauvreté perpétuelle? Il commence par dire : « Si vous voulez être parfait; » ensuite il ajoute : « Allez, vendez tout ce que vous avez. » (Matth. xix, 20.) Conseille-t-il la chasteté perpétuelle? Après avoir dit : « Il y en a qui se sont mutilés pour le royaume des cieux, » il reprend aussitôt : « Que celui qui peut comprendre comprenne. » Saint Paul imite le divin Maître, lorsqu'après avoir donné le conseil de la virginité, il prévient des dispositions que cette vertu exige, en ajoutant : « Je vous dis ceci pour votre bien, et nullement pour vous tendre un piège. » (1 Cor., vii, 35.)



DE LA GRACE.

17^{me} TABLEAU SYNOPTIQUE.

DE LA GRACE.

		Quesl.	
DE LA GRACE. (V. la ^h . 10.)	La grâce elle-même.	Nécessité.....	109
		Nature.....	110
		Division.	111
	Cause de la grâce.....		112
	Effets.	{ Justification de l'impie..... 113 { Mérite. 114	

EXPLICATION.

La grâce est, avec les lois, le principe extérieur de nos actes volontaires. Nous allons la considérer en elle-même, dans sa cause et dans ses effets.

La grâce est nécessaire pour tout ce qui concerne le salut ¹⁰⁹. — Elle est en nous une qualité distincte de la vertu, qui s'identifie avec l'essence de notre âme ¹¹⁰. — Elle se divise : en grâce sanctifiante et en grâce gratuitement donnée ; en grâce opérante et en grâce coopérante ; en grâce prévenante et en grâce subséquente ¹¹¹.

La cause de la grâce est en Dieu, et non dans nos propres efforts ¹¹².

L'effet de la grâce opérante est la justification de l'impie, qui s'opère par une infusion de la grâce avec le concours du libre arbitre ¹¹³. — L'effet de la grâce coopérante est le mérite de condignité (*ex condigno*), ou simplement celui de convenance (*ex congruo*) ¹¹⁴.

QUESTION 109.

DE LA NÉCESSITÉ DE LA GRACE.

Nécessité de la grâce pour connaître, non la vérité de l'ordre naturel, — mais celle de l'ordre surnaturel. — Sa nécessité pour vouloir et faire le bien méritoire, — pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, — pour accomplir par la charité les préceptes de la loi, — pour mériter la vie éternelle, — pour se disposer même à la grâce, — pour sortir de l'état du péché, — pour ne pas pécher, — pour persévérer dans le bien.

1. — Puis-je, sans la grâce, connaître quelque vérité?

La connaissance de la vérité suppose l'exercice de l'intelligence : or, dans cet exercice, il y a une sorte de mouvement qui se réfère au premier moteur, c'est-à-dire à Dieu ; car, quelque parfaite que soit une nature corporelle ou spirituelle, elle ne saurait accomplir son acte, si elle ne reçoit du premier moteur une impulsion qui lui est donnée selon les desseins de la divine Providence. Et il faut ajouter que Dieu n'est pas seulement le premier moteur, la cause de tous les mouvements, mais qu'il est en-

core, comme être infiniment parfait, le principe de tout être et de toute perfection. Cela étant, l'acte de l'intelligence et de tout être créé dépend de Dieu sous un double rapport : d'abord, parce que toute créature tient de lui la puissance par laquelle elle agit ; ensuite, parce qu'elle en reçoit le mouvement vers l'action.

Quoi qu'il en soit, la nature que Dieu donne à chaque créature étant capable d'un acte déterminé qu'elle accomplit d'elle-même par sa propre vertu, sans pouvoir étendre au delà son action que par une force surajoutée, l'intellect humain possède de la sorte une certaine vertu naturelle, qui est la lumière intellectuelle même, et cela lui suffit pour connaître les vérités dont il peut acquérir la connaissance au moyen des objets sensibles. Pour le reste, nous avons besoin d'une lumière plus parfaite, de la lumière de la foi ou de la prophétie, que l'on nomme *lumière de grâce*, parce qu'elle est surajoutée à la nature. Ainsi, pour la connaissance d'une vérité quelconque, il faut toujours le secours divin qui met l'intelligence en exercice ; mais, pour la connaissance des vérités de l'ordre naturel, la lumière surnaturelle n'est pas nécessaire ; elle l'est seulement dans ce qui dépasse la raison naturelle, et spécialement à l'égard des vérités de la foi.

Parfois, cependant, Dieu nous éclaire miraculeusement par sa grâce sur des matières que la raison naturelle peut connaître, tout ainsi qu'il opère quelquefois, par miracle, des effets que la nature peut produire.

Le mot de saint Paul : « Nul ne peut dire : Seigneur Jésus, si ce n'est « dans l'Esprit-Saint » (1 Cor. xii, 3), signifie que toute vérité naturelle ou surnaturelle vient du Saint-Esprit. De même, celui-ci : « Nous ne som-

« mes pas capables de former de nous-mêmes une bonne pensée ; c'est « Dieu qui nous en donne la capacité » (2 Cor. III, 5), marque le besoin réel que nous avons du secours divin, même pour former une pensée, puisque Dieu imprime le mouvement à notre intelligence (1).

2. — Puis-je vouloir et faire le bien sans la grâce ?

Saint Augustin, expliquant ce passage de saint Paul : « Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu, qui fait miséricorde » (Rom. IX, 16), s'exprime ainsi : « Sans la grâce, les hommes ne font « aucun bien, ni par la pensée, ni par la volonté, ni par « l'amour, ni par l'action. » Cela est rigoureusement vrai ; la nature humaine a besoin d'un secours divin pour faire et pour vouloir un bien quelconque, puisqu'elle a besoin d'un premier moteur. Il en était ainsi même dans l'état d'innocence. Constatons toutefois une différence notable entre cet état et le nôtre. Avant le péché, l'homme, par ses propres forces, pouvait vouloir et opérer le bien proportionné à sa nature, quoiqu'il ne pût pas accomplir le bien qui lui était supérieur : il pratiquait par lui-même le bien des vertus acquises et non celui des vertus infuses ; au lieu que, dans l'état de nature déchue, il n'est plus capable d'opérer par lui-même le bien que comporte la nature humaine.

La nature humaine, toutefois, n'ayant pas été corrompue par le péché au point de perdre tout ce qu'elle avait de bon, l'homme peut encore, dans cet état de dégradation, opérer certains biens particuliers par sa force

(1) Le principe qui règne dans tous les articles de cette Question est celui-ci : Sans la grâce, l'homme peut faire quelque chose dans l'ordre naturel ; mais il ne peut absolument rien dans l'ordre du salut.

naturelle; par exemple, avoir des amis, bâtir des maisons, planter des vignes et se livrer à d'autres opérations du même genre; mais accomplir tout le bien conforme à sa nature sans défailir en aucun point, voilà ce qu'il ne saurait faire. Il est semblable à un malade qui a encore de lui-même quelques mouvements, mais qui, pour se mouvoir pleinement comme dans l'état de santé, a besoin d'être guéri par les secours de la médecine.

D'après cela, l'homme qui, dans l'état d'innocence, n'avait besoin de la grâce que pour vouloir et opérer le bien surnaturel, en a besoin maintenant dans un double but: pour être guéri d'abord, et pour opérer ensuite le bien de l'ordre surnaturel, le bien méritoire (1).

3. — Puis-je aimer Dieu par-dessus toutes choses sans la grâce et avec mes seules forces naturelles?

Aimer Dieu par-dessus toutes choses est conforme à la nature de l'homme, et même à la nature de toute créature raisonnable ou irraisonnable, animée ou inanimée, selon le mode d'amour qui convient à chacune d'elles. La raison en est que tout être recherche et aime les choses pour

(1) « C'est surtout de la grâce appelée *médicinale* que saint Augustin a soutenu la nécessité contre les Pélagiens. Ces hérétiques, qui niaient le péché originel, soutenaient que le libre arbitre est aussi sain et aussi capable de se porter de lui-même au bien qu'il l'était dans Adam; conséquemment, ils disaient que l'homme n'a pas besoin de la grâce pour le faire. Ils prétendaient qu'une grâce qui inclinait la volonté vers le bien déterminerait le libre arbitre. Saint Augustin leur prouva qu'ils avaient une fausse notion du libre arbitre; que, depuis le péché d'Adam, l'homme est plus porté au mal qu'au bien; qu'il a, par conséquent, besoin de la grâce pour rétablir l'équilibre et se porter au bien. Cette conséquence est incontestable. »

lesquelles il a reçu une aptitude naturelle. Le bien de la partie étant coordonné au bien du tout, chaque être particulier aime son bien propre par un appétit ou amour naturel qui se rapporte au bien commun et total, lequel n'est autre que Dieu. Aussi, dans l'état d'innocence, l'homme rapportait l'amour de soi à l'amour de Dieu comme à sa véritable fin, et il en était de même de l'amour qu'il avait pour toutes les créatures : alors il aimait Dieu plus que lui-même et par-dessus toutes choses. Dans l'état de la nature déchue, cet ordre n'existe plus. Notre appétit raisonnable, la volonté, par suite de la corruption même de notre nature, s'attache à son bien propre, dès qu'elle n'est pas guérie par la grâce de Dieu. Il en résulte que, dans l'état primitif, l'homme pouvait aimer Dieu par-dessus toutes choses, sans aucun don spécial surajouté à ses forces naturelles, quoiqu'il eût besoin pour cela de l'impulsion divine; mais, dans l'état de nature corrompue, il a besoin que la grâce divine guérisse sa nature.

Lorsqu'il s'agit d'aimer Dieu par la charité, comme source et objet de notre béatitude, la grâce est encore plus nécessaire que pour l'acte d'amour naturel par lequel on l'aime simplement comme le principe et la fin du bien commun : la charité établit entre l'homme et Dieu une certaine société spirituelle, en même temps qu'elle ajoute à notre amour naturel une sorte de promptitude et de délectation.

4. — Puis-je, sans la grâce et par mes seules forces naturelles, accomplir les préceptes de la loi ?

« On tomberait dans l'erreur pélagienne, disait saint Augustin, si l'on croyait que, sans la grâce, il est possible d'observer tous les préceptes divins. »

Il y a deux manières d'accomplir les préceptes : on les accomplit, d'abord, quant à la substance des œuvres pres-

crites; on les accomplit, en second lieu, par la charité. — Quant à la substance même des œuvres, Adam pouvait, avant son péché, observer tous les préceptes; mais, dans l'état de la nature déchue, l'homme ne le peut pas sans le secours de la grâce qui guérit la nature. — Pour ce qui est d'accomplir les préceptes divins par la charité, la grâce a toujours été absolument nécessaire, avant et après le péché. — Ajoutons que, dans l'un et l'autre état, l'homme a besoin de l'impulsion divine pour se porter à l'accomplissement des préceptes.

Il est écrit que « les infidèles font naturellement ce que la loi prescrit. » (Rom. II, 14.) — « Mais, reprend saint Augustin, à qui le doivent-ils, sinon au « Saint-Esprit qui, par sa grâce, répare en eux l'image de Dieu primitive-
« ment imprimée en notre être ? »

Ne suit-il point de notre enseignement que Dieu impose à l'homme des préceptes impossibles à remplir? — Non; ce que nous pouvons avec le secours de Dieu nous est possible (1).

5. — Puis-je mériter la vie éternelle sans la grâce?

Saint Paul s'exprimait ainsi : « La grâce de Dieu est la « vie éternelle » (Rom. VI, 23); paroles qui nous donnent à entendre que Dieu nous conduit à la vie éternelle par sa miséricorde.

Puisque, comme on l'a vu, la vie éternelle est une fin supérieure à la nature humaine, l'homme ne saurait y parvenir par ses moyens naturels : il lui faut de toute nécessité, dès qu'il veut accomplir des œuvres proportionnées à une telle fin, une vertu plus haute, la vertu même de la

(1) « Dieu ne commande pas l'impossible, dit le Concile de Trente; mais, « en commandant, il avertit de faire ce que l'on peut, de demander ce que « l'on ne peut pas, et il aide afin qu'on puisse. »

grâce. Je puis, sans la grâce, faire des œuvres qui produisent un certain bien conforme à ma nature; je puis labourer mes champs, boire, manger, avoir des amis et autres choses du même genre. Mais mériter par mes propres forces la vie éternelle, je ne le puis évidemment pas. Si je fais quelques œuvres qui soient méritoires pour le ciel, Dieu même a disposé ma volonté.

Doués d'une nature plus noble que celle des êtres corporels, nous avons été destinés à une fin supérieure, à laquelle nous parvenons avec le secours de la grâce, et que n'atteindront jamais les créatures inférieures à nous. Nous sommes évidemment mieux partagés que celles-ci. L'homme qui peut parvenir à une santé parfaite avec les secours de la médecine est, sans contredit, dans des conditions meilleures que celui qui ne le peut d'aucune manière.

6. — Ne puis-je point me disposer du moins à la grâce par mes seules forces, sans le secours extérieur de la grâce?

Si l'homme pouvait se préparer de lui-même à la grâce, il n'aurait pas besoin d'être attiré de Dieu; et pourtant le Seigneur a dit: « Nul ne vient à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire. » (Jean, vi, 44.) Il est manifeste que, pour nous disposer à recevoir la grâce habituelle, nous avons besoin, non pas sans doute d'une autre grâce habituelle, car on irait de la sorte à l'infini, mais d'un secours gratuit de Dieu, d'une impulsion secrète qui fait mouvoir notre âme en lui imprimant une sainte résolution. Tel on voit un général d'armée pousser à la victoire, par son mouvement propre, les soldats qui cependant se rangent à la suite d'une enseigne particulière sous l'impulsion de chefs inférieurs; tel le premier moteur de l'univers porte vers leur fin dernière toutes les créatures, que des moteurs secondaires font mouvoir vers des fins

prochaines. Ce premier moteur, c'est Dieu même, vers qui tous les êtres convergent, parce qu'il leur a donné la notion générale du bien et le désir de lui être assimilé selon le mode de leur nature. Voilà ce qui faisait dire à saint Denis que « Dieu convertit tout à lui. » Mais cette impulsion commune à toutes les créatures, il l'imprime d'une façon spéciale aux hommes qu'il appelle à la justification. Il les tourne vers lui comme vers une fin qu'ils désirent et dans laquelle ils voient leur bien, conformément à cette parole : « Pour moi, m'attacher à Dieu est mon « bonheur. » (Ps. LXXII, 28.) Aucun homme ne se tourne donc vers Dieu que par l'action même de Dieu. Or, qu'est-ce que se préparer à la grâce, si ce n'est en quelque sorte se tourner ou se convertir vers Dieu ? Ainsi un homme se prépare à recevoir la lumière du soleil en tournant les yeux vers le soleil. Concluons que l'homme ne saurait se préparer à recevoir la lumière de la grâce que par un secours gratuit de Dieu, qui le meut intérieurement.

L'homme se prépare néanmoins à la grâce par son libre arbitre, et c'est pour cette raison qu'il est dit dans l'Écriture : « Convertissez-vous à moi, « et je me convertirai à vous. » (Zach. 1, 3.) Mais le libre arbitre ne se tourne lui-même vers Dieu que par l'impulsion qu'il en reçoit, et voilà pourquoi il est pareillement écrit : « Convertissez-moi, et je me convertirai. » (Jér. xxxi, 18.) L'homme ne peut rien faire que par le mouvement qu'il reçoit de Dieu : « Sans moi, a dit le Sauveur, vous ne pouvez « rien. » (Jean, xv, 5.)—« C'est à l'homme, diriez-vous, de préparer son âme. » (Prov. xvi, 1. — Sans doute c'est à l'homme de préparer son âme, puisqu'il la prépare par son libre arbitre ; mais il ne la prépare pas sans le secours de Dieu (1).

(1) « Si quelqu'un dit que, sans la grâce prévenante de l'Esprit-Saint, « qui éclaire et qui fortifie, l'homme peut croire, espérer, aimer, se repen- « tir comme il faut pour recevoir la grâce de la justification, qu'il soit « anathème. »
(Concile de Trente.)

7. — L'homme peut-il sortir de l'état du péché sans le secours de la grâce ?

Saint Paul écrivait aux Galates (II, 21) : « Si la justice s'acquiert par la loi, en vain le Christ est mort. » Nous dirons de même : Si l'homme possède une nature qui puisse le justifier, c'est vainement, sans cause et sans but, que le Christ est mort pour lui. Cette doctrine répugne ; donc il ne se peut pas que l'homme se justifie sans le secours de la grâce.

Sortir du péché, ce n'est pas seulement cesser de pécher, c'est recouvrer les biens perdus par le péché. Or l'homme, en péchant mortellement, éprouve un triple dommage : la tache, le désordre et la damnation. Lequel de ces trois maux peut être réparé sans l'intervention de Dieu ? — Est-ce la tache ? — Mais la tache provenant de l'absence de la grâce qui embellissait l'âme par l'éclat de sa lumière, la beauté ne peut être rendue à l'âme, si Dieu ne l'éclaire de nouveau par un don habituel qui n'est autre que la lumière de la grâce. — Sera-ce le désordre ? — Nous avons vu plus haut que la volonté de l'homme ne peut se retourner vers Dieu, à moins que Dieu lui-même ne l'attire à lui : l'ordre légitime ne peut donc être rétabli que par Dieu. — Serait-ce enfin la peine éternelle encourue par le péché ? — Encore moins : qui peut remettre une telle peine, si ce n'est Dieu même, juge de tous les hommes, contre lequel l'homme a péché ?

Par conséquent, pour que l'homme sorte du péché, il lui faut de toute nécessité le secours de la grâce, et pour le don habituel, et pour le mouvement intérieur.

Dieu demande et exige le concours du libre arbitre ; car il est écrit : « Levez-vous, et le Christ vous éclairera. » (Eph. v, 14.) Mais, lorsque l'homme, au moyen de son libre arbitre mû par Dieu, s'efforce de sortir du péché, il reçoit bientôt la lumière de la grâce justifiante.

L'homme ne saurait par lui-même se réintégrer dans la vie spirituelle ; il a besoin que la lumière de la grâce lui soit donnée de nouveau, comme un corps mort ne peut se ressusciter si l'âme ne revient à lui.

8. — L'homme, sans la grâce, peut-il ne pas pécher ? Voici la réponse de saint Augustin : « Si quelqu'un nie que nous devons prier pour ne pas succomber à la tentation, — c'est le nier, en effet, que de prétendre que l'homme n'a pas besoin de la grâce pour éviter le péché et qu'il lui suffit de sa propre volonté, — celui-là mérite, je n'hésite pas à le dire, la répulsion et l'anathème. »

Qu'Adam, dans l'état primitif, ait pu éviter tous les péchés mortels ou véniels sans le secours particulier de la grâce habituelle, on l'admet ; il lui suffisait alors du secours général par lequel Dieu conserve sa créature dans le bien. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin, pour s'abstenir absolument du péché, de la grâce habituelle, qui guérit la nature. Et comme cette guérison, qui commence par l'esprit, ne rétablit pas entièrement l'appétit charnel dans l'ordre, puisque l'Apôtre lui-même disait : « Je suis soumis d'esprit à la loi de Dieu ; mais, par la chair, j'appartiens encore à la loi du péché » (Rom. vii, 25), on peut, avec la grâce sanctifiante, s'abstenir de tout péché mortel, parce que le péché mortel réside dans la partie raisonnable de l'âme ; mais on ne peut pas s'abstenir de tout péché véniel, à cause de la corruption de l'appétit inférieur qui n'est pas parfaitement rétabli. La raison peut, à la vérité, réprimer chacun des mouvements de cet appétit, en tant qu'ils sont volontaires ; mais, assaillie de plusieurs côtés à la fois, elle ne peut pas les réprimer tous.

De même, avant que la raison humaine soit réparée

et rétablie dans la grâce justifiante, elle peut éviter chaque péché mortel en particulier, et cela pendant un certain temps; car il n'est pas nécessaire qu'elle pèche sans cesse; mais ne comptez pas qu'elle s'en préservera bien longtemps. « Tout péché qui n'est pas promptement effacé par la Pénitence, dit saint Grégoire, entraîne, par son poids, à d'autres péchés. » En effet, si l'appétit inférieur doit être soumis à la raison, la raison doit elle-même être soumise à Dieu, et placer en lui la fin de sa volonté dans la direction des actes humains: or, de même que, quand l'appétit inférieur n'est pas entièrement soumis à la raison, il est sujet à des mouvements désordonnés; de même aussi la raison, dès qu'elle manque de soumission à Dieu, se laisse aller à beaucoup de désordres dans ses actes propres. Donnez-moi un homme dont le cœur ne soit pas affermi en Dieu au point de ne vouloir s'en séparer, ni par l'espérance d'aucun bien, ni par la crainte d'aucun mal, il subira infailliblement l'influence d'une infinité d'objets qui, soit en l'attirant, soit en le repoussant, l'éloigneront des préceptes de Dieu et le feront pécher mortellement. C'est ce qui arrivera surtout dans les circonstances imprévues où les hommes agissent conformément à leurs habitudes. Sans doute, par l'acte réfléchi de la raison, on peut agir contrairement à une fin préconçue et en dehors d'une inclination habituelle; mais, comme il est impossible que l'on soit toujours dans cet état de réflexion, on en revient bientôt à suivre les désirs de la volonté désordonnée et séparée de Dieu, quand la grâce ne l'a pas promptement rétablie dans l'ordre dont elle s'est éloignée.

Vous nous direz peut-être que si l'homme qui est en état de péché ne peut éviter le péché, il est par là même excusé. — Comme c'est par sa

faute que l'homme ne se dispose pas à sortir du péché et à rentrer en grâce avec Dieu, le péché qu'il ne saurait éviter sans la grâce lui est imputable.

9. — L'homme justifié peut-il faire le bien et éviter le mal sans un nouveau secours de la grâce ?

« De même que l'œil du corps, quoique parfaitement « sain, ne saurait voir sans le secours de la lumière ; « ainsi l'homme, quoique parfaitement justifié, ne saurait « bien vivre s'il n'est aidé d'en-haut par la lumière éter- « nelle. » Ces paroles de saint Augustin signifient que, pour faire le bien et s'abstenir du péché, l'homme qui a obtenu la grâce habituelle a besoin d'un autre secours surnaturel. — Conséquemment, pour bien vivre, nous avons besoin d'un double secours de Dieu : d'un secours habituel qui guérit notre nature et la dispose aux œuvres méritoires de la vie éternelle ; puis d'un secours actuel par lequel Dieu nous porte à agir. Ce n'est pas qu'une nouvelle habitude infuse soit nécessaire pour faire le bien ; mais l'homme a besoin que Dieu le meuve : d'abord, pour une raison générale, aucune créature ne pouvant produire un acte quelconque sans une impulsion divine ; ensuite, pour une raison spéciale, car notre nature, quoique guérie quant à l'esprit, conserve encore dans la chair une corruption « qui la captive sous la loi du péché. » (Rom. VII, 25.) Il reste aussi dans notre entendement une certaine ignorance qui nous empêche de savoir ce que nous devons demander à Dieu et comment il faut le demander pour bien prier, parce que, selon cette parole de la Sagesse (IX, 14) : « Les pensées des mortels sont timides et leurs prévoyances « incertaines, » nous ne savons jamais bien ce qui nous convient ; dès-lors nous avons besoin d'être dirigés et

secourus par un Dieu qui sait tout et qui peut tout. Aussi tous ceux qui ont pris une nouvelle naissance et à qui la grâce a donné le titre d'enfants de Dieu sont-ils encore obligés de dire : « Ne nous laissez pas succomber à la « tentation ; que votre volonté soit faite sur la terre comme « au ciel, » et les autres paroles de l'Oraison dominicale.

Pour conclusion, le don de la grâce habituelle reçu, il nous faut encore le secours de Dieu, l'opération du Saint-Esprit qui nous meut et nous protège, ne se bornant pas à ce premier bienfait.

10. — L'homme justifié a-t-il besoin d'un nouveau secours de la grâce pour persévérer ?

Le mot *persévérance* désigne tantôt cette fermeté d'âme par laquelle on demeure inébranlable dans le devoir notwithstanding les tristesses et les chagrins qui surviennent, tantôt la disposition habituelle où se trouve quelqu'un de persévérer dans la vertu jusqu'au dernier soupir : dans ces deux acceptions, la persévérance nous est communiquée, comme la continence et les autres vertus, en même temps que la grâce. On entend enfin par persévérance la continuation même dans le bien et dans la justice jusqu'à la fin de la vie. Pour une telle persévérance, l'homme qui est en état de grâce a besoin, ainsi qu'on l'a vu dans l'article précédent, non d'une autre grâce habituelle, mais d'un secours divin qui le dirige et le protège contre les tentations. Aussi l'homme justifié par la grâce doit-il encore demander à Dieu la persévérance, afin d'être préservé du mal jusqu'à la fin de sa vie ; car beaucoup de ceux auxquels l'état de grâce est donné ne persévèrent pas.

Le premier homme avait reçu primitivement un don par lequel il pouvait persévérer, mais il n'avait pas reçu la persévérance même ; au lieu

que, maintenant, beaucoup reçoivent et l'état de grâce et la persévérance réelle : nous avons en cela une preuve de la victoire de la grâce de Jésus-Christ sur le péché d'Adam (1).

(1) « Il est de foi que l'homme ne peut, sans une grâce spéciale, persévérer jusqu'à la fin; ou, ce qui revient au même, que la persévérance finale est un don particulier de Dieu. *Si quelqu'un dit que l'homme justifié peut persévérer dans la justice qu'il a reçue sans un secours particulier de Dieu, ou qu'avec ce secours même il ne peut persévérer, qu'il soit anathème.* (Concile de Trente.) Que l'homme persévère ou évite le péché mortel jusqu'au moment de la mort, ce n'est point précisément une grâce spéciale, car il peut observer la loi avec des grâces communes et ordinaires; mais que Dieu le retire de ce monde au moment où il est en état de grâce, afin de le soustraire au danger d'une rechute, comme cela dépend de Dieu seul, alors la persévérance devient non-seulement une grâce, mais une grâce spéciale, un grand don, *magnum perseverantiæ donum*, comme l'appelle le Concile de Trente. » (Mgr Gousset.)



QUESTION 110.

DE L'ESSENCE DE LA GRACE.

Si la grâce met quelque chose dans l'âme.—Si on peut dire qu'elle est une qualité.—Diffère-t-elle de la vertu infuse ? —Quel est son sujet.

1. —La grâce met-elle quelque chose dans notre âme ?

Dans le langage ordinaire, le mot *grâce* signifie trois choses : l'amour qu'on nous porte ; le don que l'on nous fait ; la reconnaissance d'un bienfait reçu. De là ces trois locutions : *Ce soldat a les grâces du roi ; je vous fais cette grâce ; je vous rends grâce*. Il y a dans ces diverses acceptions un enchaînement naturel ; l'amour pour une personne porte à lui donner gratuitement, et l'action de grâce résulte des bienfaits reçus. Dans le premier sens, il faut remarquer une différence entre la grâce de Dieu et la grâce de l'homme. Toute bonté dans la créature provenant de la volonté divine, l'amour par lequel Dieu veut du bien à une âme est la cause efficace de ce bien même. L'amour de l'homme, au contraire, suppose, dans l'objet aimé, une bonté qu'il ne produit pas entièrement. Nous devons donc dire que tout amour de Dieu pour une créature y produit un bien. Or on distingue en Dieu deux

sortes d'amour : un amour général par lequel « il aime tout ce qui est, » selon l'expression de la Sagesse (xi, 25); puis un amour spécial par lequel il élève la créature raisonnable au-dessus de sa condition naturelle pour la faire participer au bien divin, et alors, quand on dit que quelqu'un a la grâce, on désigne un bien surnaturel que Dieu lui-même produit dans l'homme. Suivant les deux autres acceptions, il est manifeste aussi que la grâce met quelque chose dans celui qui la reçoit, savoir : le don gratuitement donné et la reconnaissance de ce don. Par conséquent, la grâce qui nous est accordée met toujours quelque chose dans notre âme.

2. — La grâce est-elle une qualité de l'âme ?

L'âme a sa beauté comme le corps ; celle qui lui vient de la grâce est pour elle une véritable qualité.

Il existe deux sortes de secours gratuits que donne à l'homme la volonté de Dieu : par l'un, l'âme humaine est portée à connaître, à vouloir ou à agir ; c'est un simple mouvement. L'autre est un don habituel et permanent. Concevrait-on que le Créateur prit moins de soin des hommes qu'il aime au point de les élever à un bien surnaturel, que des êtres qu'il aime uniquement dans l'ordre du bien naturel ? Or il donne à ceux-ci non-seulement le mouvement vers leurs actes naturels, mais encore certaines qualités ou vertus qui sont les principes par lesquels ils s'y inclinent d'eux-mêmes naturellement et avec facilité, suivant cette parole de la Sagesse (viii, 1) : « Dieu dispose tout avec suavité. » Donc, et à plus forte raison, il communique aux créatures qu'il fait mouvoir vers le bien surnaturel et éternel certaines formes ou qualités surnaturelles dont il se sert pour les porter, avec autant

de suavité que de force, à la conquête de la béatitude. En ce sens la grâce est une qualité (1).

3. — La grâce est-elle la même chose que la vertu ?

Quelques-uns ont prétendu que la grâce est la même chose que la vertu ; leur opinion n'est pas fondée.

Si la grâce était la vertu, elle serait apparemment une des trois vertus théologiques. Or elle n'est ni la foi ni l'espérance, car ces vertus peuvent exister sans la grâce sanctifiante : elle n'est pas non plus la charité, puisque la grâce, comme le dit saint Augustin, prévient la charité.

Les vertus acquises par les actes humains sont des dispositions qui mettent l'homme dans l'ordre exigé par la nature humaine, au lieu que les vertus infuses nous élèvent à un ordre supérieur, nous dirigent vers une fin plus élevée et ont rapport à une nature qui participe de la nature divine, suivant cette parole du prince des Apôtres : « Il vous a communiqué les dons les plus grands et les « plus précieux, afin que par là vous deveniez partici-

(1) Il faut distinguer, comme on le voit, la grâce habituelle d'avec la grâce actuelle. « La première, que l'on nomme aussi grâce justifiante ou « sanctifiante, se conçoit, dit l'abbé Bergier, comme une qualité qui réside « dans notre âme, qui nous rend agréables à Dieu et dignes du bonheur « éternel. Elle renferme les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit ; elle « est inséparable de la charité parfaite, et elle demeure en nous jusqu'à ce « que le péché mortel nous en dépouille. Par la grâce actuelle, on entend « une inspiration passagère qui nous porte au bien, une opération de Dieu « par laquelle il éclaire notre esprit et meut notre volonté, pour nous faire « faire une bonne œuvre, pour nous faire accomplir un précepte ou nous « faire surmonter une tentation ; c'est principalement de celle-ci qu'il est « question dans les disputes qui divisent les Théologiens sur la doctrine « de la grâce. »

« pants de la nature divine » (2 Pier. 1, 4); et c'est en recevant cette nouvelle nature que nous sommes appelés enfants de Dieu, à cause de notre régénération. Il s'ensuit que la lumière de la grâce, qui est une participation de la nature divine dont elle provient, diffère des vertus infuses de la même manière que la lumière naturelle de notre esprit se distingue des vertus acquises, qui s'y rapportent. Voilà ce qui faisait dire à l'Apôtre : « Vous « étiez autrefois ténèbres, maintenant vous êtes lumière « en Notre-Seigneur; marchez donc en enfants de lu- « mière. » (Eph. v, 8.) Car, si les vertus acquises perfectionnent l'homme conformément à la lumière naturelle de la raison, les vertus infuses le perfectionnent pour qu'il suive fidèlement la lumière de la grâce.

Les vertus infuses ont pour principe et pour source la grâce habituelle.

4. — La grâce est-elle dans l'essence de l'âme ou dans les facultés?

Si la grâce ne différait point des vertus, on pourrait croire qu'elle réside, comme elles, dans les facultés de l'âme humaine et non dans son essence. Mais, du moment qu'elle est distincte des vertus qui perfectionnent les puissances et qu'elle leur est antérieure, elle doit avoir un sujet antérieur aux puissances elles-mêmes, et ce sujet, c'est l'essence même de l'âme. De la sorte, si notre intelligence participe à la science divine par la vertu de foi et notre volonté à l'amour divin par la vertu de charité, notre âme participe, en quelque sorte par sa nature même, à la nature divine, ce qui a lieu dans sa régénération, que l'on peut assimiler à une seconde création.



QUESTION 111.

DE LA DIVISION DE LA GRACE.

Grâce sanctifiante et grâce gratuite. — Grâce opérante et grâce coopérante. — Grâce prévenante et grâce subséquente. — Division de la grâce gratuite, d'après saint Paul. — Supériorité de la grâce sanctifiante.

1. — La grâce peut-elle se diviser en grâce sanctifiante et en grâce gratuitement donnée ?

L'Apôtre a dit : « Les choses qui viennent de Dieu sont « soumises à l'ordre. » (Rom. XIII, 1.) Or, tel est l'ordre des créatures que les unes sont ramenées à Dieu par les autres. La grâce, ayant précisément pour but de rattacher les hommes à Dieu, se produit d'après cet ordre même. Il suit de là qu'il existe deux sortes de grâce : l'une, qui unit l'homme lui-même à Dieu, est appelée grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) ; l'autre est spécialement nommée grâce gratuite ou gratuitement donnée (*gratia gratis data*), parce qu'elle est accordée non pour sanctifier celui qui la reçoit, mais pour qu'il coopère à la justification des autres en travaillant à les ramener à Dieu. C'est de celle-ci que parle l'Apôtre, quand il dit : « La manifestation du Saint-Esprit est donnée pour l'utilité de l'Église. » (1 Cor. XII, 7.)

Sans doute la grâce sanctifiante elle-même nous est gratuitement donnée par Dieu, comme le marque cette parole : « Nous avons été gratuitement « justifiés par sa grâce » (Rom. III, 24) ; mais la grâce sanctifiante (*gratum faciens*) ajoute à l'idée de grâce gratuitement donnée quelque chose qui se rattache à la notion de la grâce, la propriété même de justifier celui qui la reçoit.

2. — La grâce peut-elle se diviser en grâce opérante et grâce coopérante ?

« Dieu perfectionne en nous, par sa coopération, dit « saint Augustin, ce qu'il a commencé par son opération : en commençant, il opère pour que nous voulions ; « en achevant, il coopère avec ceux qui veulent. »

La grâce, ainsi qu'on l'a vu, peut être entendue de deux manières : comme un secours divin qui nous excite à vouloir et à faire le bien ; comme un don habituel que Dieu répand en nous. La considère-t-on comme le secours gratuit par lequel Dieu nous porte à accomplir un bien méritoire, on la divise avec raison en grâce opérante, selon qu'elle fait mouvoir par elle seule notre âme, surtout dans les actes premiers de la volonté ; et en grâce coopérante, selon qu'elle aide notre libre arbitre en secondant notre volonté dans l'accomplissement extérieur du bien. La considère-t-on comme un don habituel, elle se divise encore en grâce opérante, en tant qu'elle guérit et justifie notre âme ; et en grâce coopérante, en tant qu'elle est le principe des œuvres méritoires qui procèdent du libre arbitre.

La grâce opérante et la grâce coopérante ne se distinguent que par leurs effets ; au fond, elles sont une même grâce (1).

(1) Les Théologiens modernes ont divisé la grâce opérante en grâce efficace et en grâce suffisante, et c'est ce qui a donné lieu à tant de discus-

3.—La grâce peut-elle se diviser en grâce prévenante et en grâce subséquente ?

Cette division nous est indiquée dans l'Écriture, où il est dit d'abord : « Sa miséricorde me préviendra » (Ps. LVIII, 11) ; et ailleurs : « Sa miséricorde me suivra. » (XXII, 6.)

Cette distinction ne s'applique pas à l'essence même de la grâce ; elle est uniquement tirée de ses effets, qui peuvent être tantôt antérieurs, tantôt postérieurs les uns par rapport aux autres. Car les effets de la grâce en nous sont au nombre de cinq : premièrement, elle guérit l'âme ; secondement, elle inspire le désir du bien ; troisièmement, elle le fait opérer ; quatrièmement, elle donne la persévérance ; cinquièmement, elle conduit à la gloire éternelle.

Comme produisant le premier effet, la grâce est appelée prévenante, par rapport au second ; comme produisant le second, elle est subséquente, par rapport au premier. « La grâce nous prévient, dit saint Augustin, « pour que nous soyons guéris ; elle nous suit, pour « qu'étant guéris nous agissions. Prévenante, elle nous « appelle ; subséquente, elle agit pour que nous soyons « glorifiés. »

4. — L'Apôtre a-t-il bien divisé la grâce gratuitement donnée ?

La grâce gratuite ou gratuitement donnée est convenablement divisée par saint Paul dans l'Épître aux Co-

sions. Il est remarquable que saint Thomas n'admet point cette division, sur laquelle il garde un silence profond, sans proférer même une seule parole qui en fasse soupçonner l'existence. Il est probable que, si on lui eût parlé de cette distinction, il aurait répondu, comme tout-à-l'heure, au sujet de la grâce opérante et coopérante : La grâce efficace et la grâce suffisante ne se distinguent que par leurs effets ; au fond, elles sont une même grâce.

rinthiens. « L'un, y est-il dit, reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse; l'autre reçoit du même Esprit le don de parler avec science. Un autre reçoit le don de la foi par le même Esprit, un autre la grâce de guérir les maladies, un autre le don de faire des miracles, un autre le don de prophétie, un autre le discernement des esprits, un autre le don des langues, un autre le don d'interpréter les discours. » (1 Cor. XII, 8.)

Trois choses sont nécessaires à un homme pour ramener les autres à Dieu : une grande connaissance des vérités divines, qui dépassent la raison; un moyen de les confirmer et de les prouver; la faculté de les énoncer.

A la connaissance des vérités divines correspond la *foi*, qui en donne la certitude; la *sagesse*, qui n'est autre que leur connaissance même; la *science*, qui tire des choses humaines des exemples et des comparaisons propres à les expliquer, suivant ce mot: « Ce qui est invisible en Dieu devient visible par ce qui a été fait. » (Rom. 1, 20.)

En second lieu, la vérité d'une doctrine, dans ce qui est accessible à la raison, se confirme par des arguments; mais, pour ce qui est au-dessus de notre intelligence et qui nous vient de Dieu par la révélation, la confirmation ne s'en peut faire que par les signes propres du pouvoir divin, par des miracles et par des prophéties. A cela se rapportent les *guérisons*, les *miracles* de tous genres, et le *discernement des esprits*.

Troisièmement, pour transmettre d'une manière convenable à des auditeurs la doctrine qu'on leur annonce, il faut d'abord connaître l'idiôme dans lequel on doit se faire comprendre, et c'est ce que l'on entend par le *don*

des langues; il faut, en outre, pénétrer la valeur des mots, et c'est ce que signifie *l'interprétation des discours*.

La dénomination de grâce gratuite convient uniquement aux bienfaits qui excèdent les proportions de notre nature. Qu'un simple pêcheur, par exemple, soit tout à coup rempli de l'esprit de science et de sagesse, voilà une grâce gratuite. — Si la grâce d'opérer des guérisons est distinguée du pouvoir de faire des miracles, c'est qu'elle a une efficacité spéciale pour convertir les âmes. — La sagesse et la science, que l'on range ailleurs parmi les dons du Saint-Esprit, sont énumérées parmi les grâces gratuites en tant qu'elles donnent une certaine abondance qui comunique à l'homme non-seulement le moyen de goûter les choses divines, mais encore d'en instruire les autres et de réfuter les contradicteurs.

5. — La grâce gratuite ou gratuitement donnée est-elle supérieure à la grâce sanctifiante?

Le grand Apôtre, après son énumération des grâces gratuitement données, ajoute : « Je dois encore vous « montrer une voie plus parfaite » (1 Cor. XII, 31); et puis il parle de la charité, qui appartient à la grâce sanctifiante. Donc la grâce sanctifiante est supérieure à la grâce gratuite

Une vertu est d'autant plus excellente qu'elle a pour fin un bien plus élevé. Or la grâce sanctifiante nous met immédiatement en union avec notre fin dernière, tandis que les grâces gratuites, comme les prophéties, les miracles et les autres, ne font que disposer l'homme à se mettre en rapport avec cette même fin : il s'ensuit que la grâce sanctifiante l'emporte sur la grâce gratuitement donnée.



QUESTION 112.

DE LA CAUSE DE LA GRACE.

Dieu seul est la cause de la grâce. — Préparation requise. — La préparation ne nécessite pas la grâce. — La grâce n'est pas égale chez tous les hommes. — Peut-on savoir si on a la grâce ?

1. — Dieu seul est-il la cause de la grâce ?

« C'est le Seigneur, dit le Psalmiste, qui vous donnera la grâce et la gloire. » (Ps. LXXXIII, 12.)

La grâce, qui confère une certaine participation de la nature divine, dépasse la vertu de toute nature créée. Donc aucune créature ne saurait la produire. Dieu seul peut déifier les êtres en les associant à sa propre nature, comme le feu seul peut mettre un corps en ignition.

Pour prouver que Dieu seul n'est pas la cause de la grâce, on nous objectera peut-être ce passage de saint Jean : « La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. » (Jean, I, 17.) Le nom de Jésus-Christ, dira-t-on, désigne non-seulement la nature divine, mais encore la nature créée unie à la nature divine. — Je réponds que l'humanité du Christ, qui est, selon l'expression de saint Jean Damascène, une sorte d'organe de sa divinité, produit la grâce par la vertu même de la divinité à laquelle elle est adjointe, et non par sa propre puissance. — Les sacrements de la loi nouvelle ne sont aussi que des instruments dans la production de la grâce ;

la cause principale de leur vertu n'est autre que l'Esprit-Saint qui opère en eux. Aussi est-il écrit : « Si l'homme ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Jean, III, 5.)

2. — Faut-il chez l'homme une préparation à la grâce ? Le prophète Amos s'écriait : « O Israélites, préparez-vous à aller au-devant du Seigneur. » (IV, 12.) On lit aussi « dans le premier livre des Rois : « Préparez vos cœurs au Seigneur. » (VII, 3.)

La grâce peut être entendue comme don habituel et comme secours actuel. Le don habituel exige en nous une préparation, parce que toute forme ou qualité veut un sujet disposé pour elle. Le secours actuel n'en demande aucune nécessairement antérieure à lui ; car tout bon mouvement du libre arbitre par lequel on se prépare à recevoir la grâce sanctifiante est dû lui-même à l'impulsion divine, et ce n'est pas dans un autre sens qu'il faut entendre cette parole des Proverbes : « Il appartient à l'homme de préparer son âme. » (XVI, 1.) Aussi l'Écrivain sacré ajoute-t-il : « Dieu lui-même dirige ses pas. »

Il y a une préparation à la grâce qui existe en même temps que l'infusion même de la grâce ; elle mérite, non pas sans doute la grâce déjà reçue, mais la gloire éternelle, qui en sera plus tard la récompense. Il y a une autre préparation imparfaite qui précède quelquefois le don de la grâce sanctifiante, et qui provient néanmoins d'une impulsion divine ; celle-ci ne mérite pas rigoureusement la grâce sanctifiante, qui, comme on le verra, est nécessaire elle-même pour le mérite de condignité. — Il n'importe point à l'état de grâce que l'on y arrive subitement ou par degrés. Le Saint-Esprit a dit : « Il est facile à Dieu d'enrichir tout-à-coup le pauvre. » (Eccl. XI, 23.) Aussi arrive-t-il que Dieu porte l'homme vers un bien qui n'est pas encore parfait, et c'est là la préparation qui précède la grâce ; tandis que parfois il le fait mouvoir subitement vers un bien parfait, de

telle sorte que l'homme reçoit tout-à-coup l'état de grâce, selon ce qui est écrit dans l'Évangile: « Quiconque entend la parole de mon Père et « reçoit sa doctrine vient à moi. » (Jean, vi, 45.) L'Apôtre saint Paul en est un exemple. Pendant qu'il marchait dans la voie du péché, Dieu fit mouvoir son cœur d'une manière subite et parfaite : il entendit, il apprit, il vint; en un mot, il obtint subitement la grâce.

3.— La grâce est-elle nécessairement donnée à celui qui s'y prépare de tout son pouvoir ?

Il faut observer que la préparation se présente sous un double aspect : d'abord, comme provenant du libre arbitre, et, à ce point de vue, elle n'a aucune connexion nécessaire avec l'infusion de la grâce, qui dépasse la portée de toute vertu humaine; puis, comme provenant de l'impulsion divine, et, dans ce dernier cas, elle parvient sans contrainte, mais d'une manière infaillible, au terme que Dieu lui a marqué; de telle sorte que saint Augustin disait: « Tels sont les bienfaits de Dieu, que les hommes « qu'ils délivrent le sont d'une manière certaine (1). » C'est pourquoi, lorsque l'intention de Dieu, en imprimant un mouvement au cœur de l'homme, est que cet homme obtienne l'état de grâce, il l'obtient, et alors se réalise infailliblement cette parole: « Quiconque entend « la voix de mon Père et sait comprendre, vient à moi. » (Jean, vi, 45.)

On peut dire que Dieu reçoit toujours celui qui se réfugie dans son sein. Si un homme s'élève à lui par l'acte méritoire de son libre arbitre, ce qui

(1) Il est de foi que, même alors, la volonté de l'homme conserve sa liberté, et qu'elle peut obéir ou résister à la grâce, lui donner ou lui refuser sa coopération. Comment la grâce sait-elle se combiner avec notre libre arbitre, tout en arrivant infailliblement à ses fins ? C'est le secret de Dieu.

suppose déjà la grâce sanctifiante, Dieu irait contre la justice qu'il a lui-même établie, s'il ne le recevait pas. Si on parle du mouvement du libre arbitre qui précède la grâce sanctifiante et que l'on entende que ce mouvement provient de l'impulsion de Dieu excitant l'homme à chercher un refuge dans son sein, il est juste qu'une telle impulsion ne soit pas frustrée de son effet.

La cause première de la perte de la grâce est en nous ; la cause première de sa collation est en Dieu. De là cette parole : « Ta perdition vient de toi-même, ô Israël ! ton secours est en moi seul. » (Osée, XIII, 19.)

4. — La grâce accordée aux hommes est-elle plus grande dans les uns que dans les autres ?

Il est clairement énoncé par saint Paul que tous les hommes ne reçoivent pas une grâce égale : « La grâce, » dit-il, « a été donnée à chacun selon la mesure des dons de Jésus-Christ. » (Eph. IV, 7.)

Une habitude peut avoir deux sortes de grandeur : l'une se tire de sa fin, comme on dit qu'une vertu est supérieure à l'autre quand elle a pour objet un plus grand bien ; l'autre se prend de son sujet, dans lequel les habitudes existent à différents degrés. Sous le premier rapport, la grâce, qui, par son essence, unit l'homme au souverain bien, n'est pas plus ou moins grande en elle-même. Sous le second, elle est susceptible de plus ou de moins ; car un homme peut être mieux éclairé qu'un autre par sa divine lumière.

Cette différence provient en partie de la préparation que l'on apporte à la grâce : celui qui s'y prépare très-bien la reçoit avec plus d'abondance. Mais la première raison de cette diversité doit se prendre de plus haut. Si vous voulez la découvrir, il faut que vous remontiez jusqu'à Dieu même qui dispense les dons de sa grâce avec une

admirable variété, afin que l'Église, dans tous les degrés de sa hiérarchie, apparaisse brillante de beauté et de perfection. Aussi, après ces mots : « La grâce a été don-
« née à chacun selon la mesure du don du Christ, » l'Apôtre, énumérant les différentes sortes de grâces, ajoute que cette diversité existe pour « la complète édification du
« corps de Jésus-Christ. » (Eph. iv, 12.)

5. — L'homme peut-il savoir s'il a la grâce?

« Personne, nous dit l'Écclésiaste, ne sait s'il est digne d'amour ou de haine. » (ix, 1.) — Observons néanmoins qu'une vérité peut être connue de plusieurs manières : premièrement, par la révélation de Dieu, qui fait connaître à quelques hommes privilégiés qu'ils ont la grâce, afin qu'ils supportent avec plus de courage les maux de cette vie et qu'ils poursuivent de grandes œuvres avec plus de confiance et de générosité. C'est ainsi qu'il dit à saint Paul : « Ma grâce te suffit. » (2 Cor. xii, 9.) Secondement, on connaît une vérité par la raison, et cela d'une certitude rationnelle. De cette façon, personne ne peut savoir s'il a la grâce ; car, pour la certitude rationnelle d'une chose, il faut pouvoir en juger par son principe : or Dieu, qui est le principe de la grâce, échappe, par son excellence même, aux lumières de notre raison, selon ces paroles de Job : « Dieu est grand, et voilà qu'il
« triomphe de notre science. » (xxxvi, 26.) « S'il vient
« à moi, je ne le verrai point ; s'il se retire, je ne m'en
« apercevrai pas. » (ix, 11.) L'homme ne peut donc savoir de science certaine s'il possède la grâce ; voilà ce qui fait dire à saint Paul : « Je ne me juge pas moi-
« même ; celui qui me juge, c'est le Seigneur. » (1 Cor. iv, 3.) Enfin, une vérité se connaît par certains signes.

Un homme peut, de cette manière, conjecturer qu'il a la grâce, lorsqu'il trouve, par exemple, son bonheur en Dieu, qu'il méprise les biens du monde et qu'il n'a sur la conscience aucun péché mortel. Celui qui possède la grâce goûte une douceur inconnue à l'homme qui ne l'a point, selon cette parole de l'Apocalypse : « Je donnerai
« au vainqueur une manne cachée que nul ne connaît,
« excepté celui qui la reçoit. » Cette connaissance toutefois est imparfaite. « Bien que ma conscience ne me reproche rien, disait l'Apôtre, cela ne me justifie pas. » (1 Cor. iv, 3.) « Qui peut connaître toutes ses fautes? » s'écriait le Psalmiste; purifiez-moi, Seigneur, de celles « qui se dérobent à ma vue. » (Ps. xviii, 13.)



QUESTION 113.

DES EFFETS DE LA GRACE, ET D'ABORD DE LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE.

Que la justification de l'impie est à la fois la rémission des péchés et l'acquisition de la justice. — Nécessité de l'infusion de la grâce — et d'un mouvement du libre arbitre, — au moyen de la foi. — Détestation du péché. — Rémission. — Que la justification se fait dans un seul instant. — Quel est l'ordre naturel des choses qui y concourent. — Grandeur de cette œuvre ; — elle est parfois miraculeuse.

1. — La justification de l'impie est-elle la rémission des péchés ?

L'idée de justice impliquant l'idée d'ordre, la justice peut être entendue comme produisant la rectitude de l'ordre dans les actes mêmes de l'homme, et, dans ce sens, elle est une vertu spéciale ; puis comme faisant régner la rectitude de l'ordre dans nos dispositions intérieures par la soumission de la raison à Dieu et de notre appétit sensitif à la raison. Cette dernière justice peut se produire chez l'homme, tantôt par forme de simple génération, comme dans Adam ; tantôt par une sorte de mouvement allant d'un contraire à l'autre, et alors elle implique le passage de l'état d'injustice à l'état de justice : c'est ce que nous entendons par la justification de l'impie. Une

telle transformation, dans laquelle s'opère la rémission des péchés lorsque l'homme passe d'un état à l'autre, prend du terme où elle aboutit son nom de justification.

2. — Pour la rémission des péchés, appelée justification, faut-il l'infusion de la grâce ?

Oui, sans doute ; saint Paul le déclare en disant : « Nous avons été gratuitement justifiés par la grâce. » (Rom. III, 24.)

L'homme qui pèche offense Dieu : or une offense n'est pardonnée qu'autant que l'offensé est apaisé ; de là nous disons que nos péchés nous sont remis quand Dieu est en paix avec nous, à cause de l'affection qu'il nous porte. L'amour de Dieu, comme acte divin, est éternel et immuable ; mais il est indubitable que, pour les effets qu'il produit dans nos âmes, il subit des interruptions, parce que tantôt nous le perdons et tantôt nous le recouvrons. Eh bien, l'effet de l'amour divin, effet que le péché détruit, n'est autre que la grâce même qui nous rend dignes de la vie éternelle, dont le péché mortel nous sépare. Dans ces principes, la rémission des péchés ne se conçoit pas sans la réinfusion de la grâce.

L'offensé qui pardonne fait preuve d'une bienveillance particulière. L'amour de Dieu pour l'homme auquel il remet les péchés consiste dans le don de la grâce sanctifiante, qui les efface.

3. — Faut-il le concours du libre arbitre dans la justification de l'impie ?

Les paroles déjà citées : « Quiconque entend la voix de mon Père et sait comprendre, vient à moi » (Jean, VI), suffiraient à elles seules pour montrer que nul ne vient à

Dieu par la grâce sanctifiante sans un mouvement du libre arbitre.

La justification de l'impie provient de l'impulsion que Dieu lui donne vers la justice; car c'est Dieu qui justifie. (Rom. III.) Or Dieu, qui meut tous les êtres selon la nature de chacun, fait mouvoir l'homme vers le bien d'une manière conforme à la nature humaine. Le libre arbitre étant une de nos facultés, l'impulsion divine vers la justice ne s'accomplit pas sans notre consentement. Lorsque Dieu communique la grâce sanctifiante à un homme, il fait donc mouvoir son libre arbitre pour qu'il en accepte le don. Cela a lieu dans tous ceux qui sont capables d'un tel mouvement (1).

Aux enfants et aux aliénés, incapables de tout acte du libre arbitre, la grâce peut être donnée par le Christ sans leur concours.—Les adultes qui ont joui de leur raison ne reçoivent la grâce des sacrements qu'autant qu'ils en ont eu préalablement le désir.

4. — La justification de l'impie exige-t-elle nécessairement la foi?

La foi est nécessaire à la justification de l'impie. « Ayant été justifiés par la foi, disait saint Paul, ayons la paix avec Dieu. » (Rom. v, 1.)

La justification demande le concours du libre arbitre, que Dieu lui-même obtient en tournant l'âme vers lui. Or, le premier mouvement de l'âme vers Dieu s'opère par la foi, selon cette parole : « Celui qui s'approche de Dieu doit avant tout croire qu'il existe. »

(1) Dieu nous fait agir avec lui; mais nous conservons le pouvoir très-réel de résister ou de consentir à sa grâce.

(Héb. xi, 6.) Par conséquent, la foi est requise pour la justification de l'impie.

La foi n'étant parfaite que par son union avec la charité, la justification de l'impie suppose en même temps la foi et la charité. La connaissance naturelle que les hommes ont de Dieu ne suffit pas ; il faut le connaître comme objet de la béatitude et cause de la justification : l'homme doit croire que Dieu seul justifie les pécheurs par les mystères du Christ (1).

5. — La justification de l'impie exige-t-elle l'acte du libre arbitre contre le péché ?

Tous les actes précédents seraient insuffisants sans le mouvement du libre arbitre contre le péché. « J'ai dit, « s'écrie le Psalmiste : Je confesserai moi-même mon injustice devant le Seigneur, et vous avez effacé l'iniquité « de ma faute. » (Ps. xxxi, 5.)

Si la justification est un mouvement que Dieu imprime à l'âme humaine pour la faire passer de l'état de péché à l'état de grâce, le libre arbitre de l'âme est par rapport à ces deux extrêmes comme est un corps en mouvement par rapport à deux points opposés. A mesure que l'âme s'éloigne du péché par un mouvement volontaire, elle

(1) « La foi qui nous dispose à la justification est la foi proprement dite, « la foi par laquelle nous croyons, sur la parole de Dieu même, toutes les « vérités qu'il a révélées à son Eglise.

« Mais il n'est pas nécessaire que cette foi soit explicite en tout. Il y a « sans doute nécessité de croire explicitement qu'il y a un Dieu souverain « Seigneur de toutes choses, et qu'il récompense ceux qui le cherchent. « La foi explicite aux mystères de la Sainte-Trinité et de l'Incarnation est « encore nécessaire au salut ; mais il n'est pas certain qu'elle soit néces- « saire de nécessité de *moyen*. Il nous paraît même plus probable qu'elle « n'est nécessaire que d'une nécessité morale, d'une nécessité de *précepte*. »

s'approche de la justice : or, qu'est-ce que cet éloignement et ce rapprochement pour une âme douée du libre arbitre, si ce n'est la détestation et le désir ? « Les mouvements de notre âme, dit très-bien saint Augustin, ce sont nos affections ; vous avancez quand vous désirez, vous reculez quand vous craignez. » Il faut donc admettre, dans la justification de l'impie, un double mouvement du libre arbitre, qui tend vers la justice de Dieu par le désir et s'éloigne du péché par la détestation.

Dans le temps qui précède la justification, il faut que l'homme déteste tous les péchés qu'il a commis et dont il se souvient ; cette considération le conduit à détester généralement tous ses péchés sans exception, et par conséquent les péchés oubliés, qu'il détesterait en particulier s'ils se présentaient à sa mémoire.

6. — La rémission des péchés fait-elle partie des choses requises pour la justification de l'impie ?

En énumérant les principes constitutifs d'une chose, on ne saurait omettre la fin qui en est la condition principale : or, dans la justification de l'impie, la rémission des péchés est la fin ; car Isaïe disait : « Le fruit de tous ses maux sera la rémission de son péché. » (xxvii, 9.)

Quatre choses sont requises pour la justification de l'impie : l'infusion de la grâce, le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi, le mouvement du libre arbitre contre le péché par la détestation, et enfin la rémission des péchés. Je dis la rémission des péchés, car la justification est un mouvement par lequel Dieu fait passer l'âme de l'état de péché à l'état de justice ; or, dans tout mouvement, il y a trois choses nécessaires : l'impulsion du moteur, le mouvement du mobile et la consommation du mouvement

arrivé à son terme. L'impulsion du moteur, dans la justification de l'impie, c'est l'infusion de la grâce ; le mouvement du mobile, c'est celui du libre arbitre allant du point de départ au point d'arrivée ; la consommation, c'est l'arrivée même du mouvement à son terme, la rémission du péché, où vient aboutir la justification du pécheur.

7. — La justification de l'impie est-elle instantanée ou successive ?

On voit par l'Écriture que le Saint-Esprit descendit subitement sur les Apôtres assemblés. « Il se fit tout-à-coup un bruit qui venait du ciel, comme celui d'un grand vent. » (Act. II, 2.)

Considérée dans sa cause, la justification est l'infusion même de la grâce qui meut le libre arbitre et remet la faute : or l'infusion de la grâce n'est ni graduelle ni successive, parce que Dieu, pour accorder cette faveur à l'âme, n'exige rigoureusement aucune autre disposition que celle dont il est lui-même l'auteur. Il produit, à la vérité, cette disposition, tantôt d'une manière instantanée, tantôt par une opération graduelle et successive. Mais comme sa puissance infinie peut instantanément disposer le libre arbitre de l'homme, dont le mouvement aussi est quelque chose d'instantané, il n'est pas nécessaire que la justification de l'impie s'accomplisse par degrés successifs ; l'infusion de la grâce se produit toujours dans un seul instant.

Le libre arbitre qui concourt à la justification peut par un seul et même acte s'élever vers Dieu et détester le péché : cet acte instantané est quelquefois précédé d'une certaine délibération ; mais cette délibération n'appartient pas à la substance de la justification, elle est la voie qui y conduit.

8. — L'infusion de la grâce est-elle naturellement la première des conditions requises pour la justification ?

Puisque la justification n'est pas successive, les quatre choses qui lui sont nécessaires existent en même temps ; mais, logiquement, l'une est antérieure à l'autre. La première est l'infusion de la grâce ; la seconde, le mouvement du libre arbitre vers Dieu ; la troisième, le mouvement du libre arbitre contre le péché ; et la quatrième, enfin, la rémission même du péché. La raison en est que, dans tous les mouvements, la chose qui se présente naturellement la première est l'impression même du moteur : cette impression, dans la justification, c'est l'infusion de la grâce.

Quand nous donnons l'antériorité à l'infusion de la grâce, nous considérons la justification du côté de Dieu ; car si nous l'envisagions dans le pécheur, il faudrait dire que la rémission des péchés est antérieure à la réception de la grâce. Mais, après tout, ces deux choses sont simultanées. De la part du soleil, qui chasse les ténèbres par sa clarté, la production de la lumière est le premier effet, et la fuite des ténèbres le second ; tandis que, de la part de l'air qui est illuminé par le soleil, la première chose est d'être délivré des ténèbres, et la seconde, de recevoir la lumière.

9. — La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu ?

De cette parole du Psalmiste : « Les miséricordes du Seigneur sont au-dessus de toutes ses œuvres » (Ps. CXLIV, 9), unie à cette oraison que l'Église fait réciter par ses ministres : « O Dieu, qui manifestez surtout votre puissance en épargnant le pécheur et en lui faisant miséricorde, » on peut inférer que la justification de l'impie est la plus grande œuvre de Dieu.

Il faut considérer une œuvre dans sa production et dans

son effet, pour en apprécier la grandeur : sous le premier aspect, la création, par laquelle une chose est faite de rien, est l'œuvre la plus grande ; sous le second, la justification de l'impie, qui a pour terme le bien éternel auquel Dieu nous fait participer, est une œuvre supérieure à celle de la création du ciel et de la terre, dont le terme est un bien mobile et passager. Saint Augustin disait à ce propos : « Si un impie devient juste, c'est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre ; » et il en donnait ainsi la raison : « Le ciel et la terre passeront, tandis que le salut des prédestinés et leur justification demeureront à jamais. »

Si l'on voulait comparer la justification avec la glorification, il faudrait dire qu'à considérer les choses absolument, le don de la gloire est plus grand que celui de la justification ; mais que, relativement à l'homme, le don de la grâce qui justifie l'impie l'emporte sur celui de la gloire qui béatifie le juste. Il surpasse, en effet, beaucoup plus la dignité de l'impie, qui méritait un châtiment, que le don de la gloire ne surpasse la dignité du juste, qui, par sa justification même, mérite la gloire. De là, ce mot de saint Augustin : « Il est difficile de décider si c'est une plus grande œuvre de créer les anges dans la justice que de justifier les impies ; certes, si la puissance est égale dans les deux cas, la miséricorde, du moins, apparaît plus grande dans la justification de l'impie. »

10. — La justification de l'impie est-elle une œuvre miraculeuse ?

Dans les œuvres miraculeuses, il y a trois choses à remarquer. La première, c'est la puissance divine qui

peut seule opérer de telles œuvres ; à ce point de vue, on pourrait appeler œuvre miraculeuse non-seulement la justification de l'impie, mais la création du monde et, en général, toutes les œuvres que Dieu seul peut faire. — En second lieu, il arrive que, dans certaines œuvres miraculeuses, la forme dépasse la vertu naturelle de la matière à laquelle elle est appliquée : dans la résurrection d'un mort, par exemple, la vie dépasse évidemment la puissance du corps qui la reçoit de nouveau. La justification de l'impie n'est pas encore, à cet autre point de vue, une œuvre miraculeuse, parce que l'âme, qui a été faite à l'image de Dieu, est capable par sa nature de recevoir la grâce et de participer ainsi à la nature divine. — Troisièmement, il y a dans les œuvres miraculeuses une dérogation à la manière ordinaire de produire un effet : qu'un malade recouvre tout à coup une santé parfaite, voilà un phénomène qui sort de la marche ordinaire des guérisons produites par la nature ou par l'art. A cet égard, la justification de l'impie est tantôt miraculeuse, et tantôt elle ne l'est pas. Ordinairement Dieu excite intérieurement une âme, et cette âme se tourne vers lui par une conversion imparfaite, pour arriver ensuite à une conversion parfaite ; car, selon l'expression de saint Augustin, « la charité commencée mérite de s'accroître, et, « une fois accrue, elle mérite d'être perfectionnée. » D'autres fois, Dieu ébranle si puissamment une âme qu'elle parvient immédiatement à une sorte de justice parfaite, comme cela eut lieu dans la conversion de saint Paul, célébrée par l'Église comme un événement miraculeux.



QUESTION 114.

DU MÉRITE, EFFET DE LA GRACE COOPÉRANTE.

En quel sens on peut mériter auprès de Dieu. — Mérite-t-on la vie éternelle ? — La mérite-t-on ex condigno ? — La charité est-elle le principe du mérite ? — Mérite-t-on la première grâce ? — La mérite-t-on pour un autre ? — Mérite relatif à la réparation du péché. — Que l'on mérite l'accroissement de la grâce. — Comment on mérite la persévérance et les biens temporels.

1. — L'homme peut-il mériter auprès de Dieu ?

Nous lisons dans Jérémie : « Il y a une récompense pour vos œuvres. » (xxxii, 16.) La récompense s'accorde au mérite : il semble donc que l'homme peut mériter quelque chose de Dieu.

Entre Dieu et l'homme séparés par l'infini, règne la plus grande inégalité, car tous nos biens viennent de Dieu même. De l'homme à Dieu la justice n'est donc pas absolue ; il y a seulement une justice de proportion d'après laquelle deux êtres doivent opérer selon leur nature propre. De plus, comme le mode et la mesure de la vertu humaine viennent de la divinité, l'homme ne mérite auprès de Dieu qu'en vertu d'un ordre préalablement établi par la Sagesse infinie, de telle sorte que l'homme par ses œuvres obtient de Dieu, comme récompense, les biens que

le Créateur lui a donné la force de gagner. Mais, à la différence des autres êtres, qui arrivent aussi par leurs opérations au but que Dieu leur a marqué, nous nous portons à l'action par notre libre arbitre, et de là vient que nos opérations emportent l'idée de mérite.

Nos actions n'impliquant l'idée de mérite qu'en vertu de l'ordre préalablement établi par la divine Sagesse, Dieu n'est pas, à parler rigoureusement, notre débiteur ; il l'est plutôt à l'égard de lui-même, dans le sens qu'il doit observer ce qu'il a établi.

2. — Peut-on, sans la grâce, mériter la vie éternelle ?

« La grâce de Dieu, dit saint Paul, est la vie éternelle. »
(Rom. vi, 23.)

La vie éternelle étant un bien qui surpasse la portée de toute nature créée, comme on le voit par ces paroles de saint Paul : « L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille « n'a pas entendu, et son cœur n'a pas conçu ce que Dieu « réserve à ceux qui l'aiment » (Héb. ii, 9), il est manifeste que, sans le don surnaturel que nous appelons la grâce, aucun homme n'est capable de produire un acte qui en soit méritoire : une telle vie dépasse notre connaissance et nos désirs. Adam, avant sa chute, ne pouvait pas la mériter par ses seules forces ; à plus forte raison, l'homme soumis au joug du péché en est-il incapable, puisque, comme offense de Dieu, le péché, jusqu'à ce qu'il soit remis par la grâce, l'exclut de la vie éternelle. « La solde « du péché, dit l'Apôtre, c'est la mort » (Rom. vi, 23), et non pas la vie éternelle.

Dieu, en proposant à la nature humaine la vie éternelle pour fin, a voulu aussi que nous ne puissions l'acquérir que par la grâce, qui donne le mérite à nos œuvres.

3. — L'homme, dans l'état de grâce, peut-il mériter la vie éternelle d'un mérite de condignité (*ex condigno*) ?

Il le peut; les paroles suivantes le démontrent : « Main-
« tenant la couronne de justice m'est réservée; le Sei-
« gneur me la donnera, lui qui sera, en ce jour, un juge
« plein d'équité. » (2 Tim. iv, 8.) Saint Paul, dans ce pas-
sage, enseigne que Dieu nous accorde la vie éternelle d'a-
près un juste jugement; donc nous la méritons *ex con-*
digno (1).

Les œuvres méritoires de l'homme doivent être envisa-
gées à deux points de vue : comme procédant du libre
arbitre, et comme procédant de la grâce du Saint-Esprit.

Si on les considère en tant qu'elles proviennent du libre
arbitre, elles n'ont pas un mérite de condignité, car elles
ne sont pas en rapport avec la récompense; mais elles ont
un mérite de convenance, à cause d'une certaine égalité
proportionnelle : il convient que Dieu récompense d'une
manière conforme à sa grandeur l'homme qui travaille
selon l'étendue de ses forces.—Si l'on considère les œuvres
méritoires en tant qu'elles procèdent de la grâce de l'Es-
prit-Saint, elles méritent rigoureusement la vie éternelle
(*ex condigno*). Le mérite s'évalue alors par la puissance
du Saint-Esprit, qui nous fait mouvoir vers la vie éter-
nelle, ainsi que l'indique cette parole de l'Évangile :
« Il y aura en lui une source d'eau qui jaillira jusqu'à

(1) Dans le mérite de condignité (*ex condigno*), le mérite égale la ré-
compense ; il constitue un droit de justice. Le mérite de convenance (*ex*
congruo) repose sur la Miséricorde divine, dont il attend tout.

Pour tout mérite, soit de condignité, soit de convenance, il faut un
acte bon, surnaturel et libre. Pour le mérite de condignité, il est nécessaire
que l'homme soit en état de grâce, et que Dieu ait promis de lui ac-
corder un bien comme récompense de ses œuvres.

« la vie éternelle » (Jean, iv, 14); et par la dignité de la grâce, qui associe l'homme à la nature divine. Dieu, nous adoptant pour ses enfants, nous donne droit à l'héritage éternel. « Si nous sommes ses enfants, dit l'Apôtre, nous devons être ses héritiers. » (Rom. viii, 17.)

La grâce de l'Esprit-Saint, telle que nous la possédons en cette vie, pour ne pas égaler en acte la gloire éternelle, l'égale cependant en puissance, comme la graine d'un arbre renferme en puissance l'arbre tout entier : l'Esprit-Saint, qui habite en nous par sa grâce, peut y produire la vie éternelle; de là vient que l'Apôtre appelle ce divin Esprit « le gage de notre héritage (1). » (Eph. i, 14.)

4. — La grâce est-elle le principe du mérite par la charité plutôt que par les autres vertus ?

Il est indubitable que la grâce produit le mérite, principalement par la charité. « Si quelqu'un m'aime, a dit le Sauveur, il sera aimé de mon Père, et moi-même je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » (Jean, xiv, 21.)

L'acte humain tire son mérite et de l'ordre préalable établi par Dieu, et du concours du libre arbitre qui place l'homme au-dessus des autres êtres. Sous ces deux rapports, le mérite consiste principalement dans la charité. Le mouvement de l'âme humaine vers la jouissance du

(1) Voici comment le Concile de Trente s'est exprimé au sujet du mérite qui se rapporte à la vie éternelle : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres d'un homme justifié sont tellement des dons de Dieu qu'elles ne soient pas aussi les mérites de cet homme juste; ou que, par les bonnes œuvres qu'il a faites avec le secours de la grâce et par les mérites de Jésus-Christ, dont il est un membre vivant, il ne mérite pas véritablement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et sa possession, pourvu qu'il meure en état de grâce, et même l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème. »

souverain bien qui constitue la vie éternelle, n'est-il pas l'acte propre de la charité? N'est-ce pas la charité qui rapporte à cette vertu suprême tous les actes des autres vertus? C'est donc à la charité qu'il appartient avant tout de mériter la vie éternelle. Les actions faites par l'amour de charité sont éminemment volontaires; sous ce second rapport, le mérite doit encore être attribué principalement à cette vertu.

Dans le but de prouver que la charité n'est pas plus que les autres vertus un principe de mérite, on citera peut-être les actes de foi, de patience et de force que les martyrs ont accomplis si généreusement, en face de la mort, dans leurs combats pour la religion. — L'acte de foi n'est méritoire qu'autant qu'il est inspiré par la charité. Il en est de même des actes de patience et de courage. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler ces paroles de l'Apôtre : « Quand je livrerais mon corps pour être « dévoré par les flammes, cela ne me servira de rien, si je n'ai pas la cha-
« rité (1). » (1 Cor. XIII, 3.)

5. — L'homme peut-il mériter pour lui-même la première grâce?

La grâce n'est pas la récompense des œuvres. « La ré-
« compense que l'on donne à quelqu'un pour ses œuvres,
« dit saint Paul, est accordée comme une dette et non
« comme une grâce. » (Rom. IV, 4.) — Il est clair, en effet,
que si l'on considère la grâce comme un don gratuit, elle repousse l'idée de mérite. « Si c'est une grâce, disait le
« même Apôtre, elle ne saurait venir des œuvres. » (Rom.
XI, 6.) Voulez-vous envisager la grâce en elle-même, sous

(1) Pour le mérite de condignité, il faut nécessairement que l'homme soit en état de grâce. On ne peut mériter, à proprement parler, qu'autant qu'on est uni à Jésus-Christ par la charité parfaite; hors de là, il n'y a qu'un mérite de convenance, fondé sur la miséricorde de Dieu.

ce rapport encore elle ne saurait être méritée par celui qui n'est pas en état de grâce ; elle dépasse la portée de notre nature, et, en outre, l'homme qui n'est pas juste devant Dieu trouve dans son péché même un obstacle à la mériter.

Saint Augustin, qui, comme il l'avoue lui-même, avait cru que le commencement de la foi vient de nous et que la consommation nous est donnée de Dieu, rétracta, plus tard, cette erreur, et enseigna, ainsi que la vérité catholique l'exige, que le commencement de la foi vient de Dieu, et que l'acte de foi, qui est lui-même une grâce, ne saurait nous mériter la première grâce (1).

6. — L'homme peut-il mériter pour un autre la première grâce ?

Moïse et Samuel avaient un grand crédit auprès de Dieu,

(1) Il y a une grâce prévenante que Dieu accorde à tous les hommes, juifs, païens, infidèles, sans qu'ils l'aient méritée, parce qu'il veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité : « *Omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.* » (Tim. II, 4.)

Tous les infidèles ont les grâces nécessaires au salut. Saint Thomas a dit ailleurs : « Si quelqu'un, étant élevé dans les forêts parmi les brutes, « suivait ce qu'il connaît de la loi naturelle en cherchant le bien et en « évitant le mal, on doit croire, comme une chose très-certaine, que Dieu « lui ferait connaître, par une inspiration intérieure, les choses nécessaires « à croire, ou qu'il lui enverrait quelque prédicateur de la foi, comme il « envoya Pierre à Corneille. » (*De la Vérité*, quest. 14.) Dans l'article que nous venons d'étudier, il dit qu'on ne mérite point la première grâce. Est-ce une contradiction ? Non ; il parle du mérite de condignité. Dans la supposition que l'on vient de lire, il n'entend pas non plus que ce sauvage, en faisant le bien de tout son pouvoir d'après la connaissance qu'il a, mérite en aucune manière la première grâce du salut ; il veut dire qu'en désirant, par un effet de la grâce prévenante, de connaître la volonté du souverain Maître, il prépare son âme à une grâce plus abondante, à la grâce de la foi : ce serait une grande erreur, et même une hérésie, que d'admettre qu'il n'y a point de grâce, si ce n'est par la foi.

et cependant le prophète Jérémie fait dire au Seigneur : « Lors même que Moïse et Samuël se présenteraient devant moi, mon cœur ne serait pas avec un tel peuple. » (xv, 1.)

Faut-il répéter que nos œuvres tirent leur mérite d'un double principe : de la motion divine, qui fait mériter rigoureusement (*ex condigno*) ; et du libre arbitre, qui donne lieu au mérite de convenance (*meritum congrui*) ? Il n'y a évidemment que le Christ qui puisse mériter *ex condigno*, pour un autre, la première grâce ; mais on peut très-bien la mériter *ex congruo* ; car, en vertu d'une sorte de droit inhérent à l'amitié, il convient que Dieu accorde aux prières de celui qu'il aime le salut d'un autre homme, qui ne met point d'obstacle insurmontable à sa justification.

Il est certain qu'en priant on obtient de la divine Miséricorde ce qu'on ne mérite pas à titre de justice. Daniel nous fournit un modèle en ce genre, quand il dit à Dieu : « Ce n'est point en nous confiant dans notre propre justice que, prosternés devant vous, nous vous offrons nos prières ; c'est au nom de vos miséricordes infinies. » (Dan. ix, 18.)

7. — L'homme peut-il mériter pour lui-même la grâce de se relever de sa chute ?

Que personne ne puisse mériter d'avance de sortir du péché où il sera tombé, c'est ce qui est clairement exprimé par Ezéchiel : « Si quelqu'un, dit ce prophète, déchoit de sa justice et commet l'iniquité, aucune des œuvres de justice qu'il aura faites ne sera rappelée devant Dieu. » (xviii, 24.)

Donc un homme ne peut pas mériter d'avance sa réintégration future. Il ne le peut, ni du mérite de condignité

(*ex condigno*), qui dépend essentiellement de l'impulsion que donne la grâce, impulsion arrêtée par le péché survenu ; ni du mérite de convenance (*ex congruo*) : car si on peut ainsi mériter la première grâce pour un autre, ce dernier y peut mettre obstacle par son péché, et, à plus forte raison, l'efficacité d'un tel mérite est-elle empêchée quand il y a obstacle tout à la fois de la part de celui qui doit mériter et de la part de celui pour lequel il mérite. Par conséquent, il ne se peut en aucune façon que l'homme mérite pour lui la grâce de se relever de sa chute.

Mais, dira quelqu'un, ne doit-on pas demander à Dieu la grâce de sortir du péché où l'on est tombé ? — Oni, sans doute ; mais ce n'est pas à dire que l'on ait un droit quelconque de l'obtenir ; la prière s'adresse à la miséricorde et non à la justice. On ne mérite pas d'être réintégré dans la grâce, mais on peut l'espérer de la miséricorde de Dieu (1).

8. — L'homme peut-il mériter l'accroissement de la grâce ou de la charité ?

Déjà nous avons rapporté ces paroles de saint Augustin : « La charité mérite d'être accrue, et, quand elle est accrue, elle mérite d'être perfectionnée. » L'illustre Docteur entendait donc que l'accroissement de la grâce ou de la charité est l'objet du mérite.

(1) Rien de ce qui précède la justification, selon le Concile de Trente, ne mérite la grâce qui nous justifie ; rien, ni la foi, ni les œuvres. Mais, sans mériter cette grâce, qui est gratuite à tous égards, le pécheur qui revient sincèrement à Dieu l'obtient infailliblement de la Miséricorde divine ; et, en ce sens, la justification n'est pas même sans quelque mérite. *Nec ipsa remissio peccatorum, sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat*, a dit saint Augustin.

Le mérite de condignité embrasse, effectivement, toutes les choses auxquelles s'étendent les opérations de la grâce. Or l'action d'un moteur ne pousse pas seulement le mobile vers le dernier terme, elle lui communique aussi l'accélération même. Le terme du mouvement de la grâce, c'est la vie éternelle; tandis que l'accélération de ce mouvement, sa progression, représente l'augmentation de la charité ou de la grâce sanctifiante, comme le marquent ces paroles : « La voie du juste est comme la lumière du soleil, qui s'avance et croît jusqu'au milieu du jour. » (Prov. iv, 18.) Conséquemment, l'accroissement de la grâce ou de la charité tombe sous le mérite de condignité.

Par tout acte méritoire, nous méritons une augmentation de grâce, comme nous méritons la consommation de la grâce elle-même, qui est la vie éternelle. Mais, de même que la vie éternelle nous est donnée en son temps et non immédiatement, de même la grâce ne reçoit pas son accroissement d'une manière immédiate; elle la reçoit seulement dans son temps, lorsque le sujet est suffisamment disposé pour cela.

9. — L'homme peut-il mériter la persévérance ?

La persévérance ici-bas n'est pas l'objet du mérite de condignité; Dieu la donne gratuitement à qui il veut.

L'homme ayant naturellement le libre arbitre par lequel il peut se porter au bien ou au mal, il y a pour lui deux manières d'obtenir de Dieu la persévérance dans le bien : c'est, en premier lieu, lorsque son libre arbitre y est fixé par la grâce consommée, ce qui aura lieu dans la gloire; c'est, en second lieu, lorsque l'impulsion divine le porte au bien jusqu'à la fin. La persévérance d'ici-bas dépendant uniquement de la motion divine, qui est le principe de tout mérite, elle ne tombe pas sous le mé-

rite même; elle est un don gratuit que Dieu fait à qui il veut (1).

Mais il faut remarquer, à cet égard, que nous pouvons obtenir par la prière ce que nous ne saurions mériter. Dieu exauce même les pécheurs qui lui demandent le pardon de leurs fautes, bien qu'ils ne le méritent pas. Sans cela le Publicain aurait dit inutilement : « Mon Dieu, « soyez-moi propice, à moi pécheur. » (Luc, xviii, 13.) Il en est de même du don de la persévérance; en le demandant à Dieu pour soi ou pour un autre, on l'obtient, sans pouvoir néanmoins le mériter.

On ne le mérite pas du mérite de condignité (*ex condigno*), puisque Dieu ne l'a point promis; mais, en correspondant à la grâce, on peut le mériter du mérite de convenance (*ex congruo*).

10. — Les biens temporels sont-ils l'objet du mérite ?

Si l'on considère les biens temporels au point de vue de leur rapport avec les bonnes œuvres qui conduisent au ciel, ils sont l'objet du mérite, comme l'accroissement de la grâce et les autres secours avec lesquels, après la première grâce, nous obtenons la béatitude; car Dieu donne aux âmes justes la quantité de biens temporels, et même de maux, qu'il leur est utile d'avoir pour la vie éternelle. Envisagés sous cet aspect, les biens temporels sont de véritables biens, et c'est ce qui a fait dire au Psalmiste : « Ceux qui craignent le Seigneur sont dans

(1) « La grâce qui nous rend amis et enfants de Dieu est une grâce que nous pouvons perdre: par conséquent, nous devons veiller avec soin sur cette grâce, prêts à exposer tout le reste pour elle, parce qu'elle est la vie de notre âme; et déterminés à ne l'exposer jamais, parce qu'en la perdant nous perdons tout. »
(Bourdaloüe.)

« l'abondance de tous les biens. » (Ps. xxxiii, 11.) Et « encore : « Je n'ai pas vu le juste abandonné sur la terre. » (Ps. xxxvi, 25.) Mais si on considère les biens temporels en eux-mêmes, comme ils ne sont des biens pour nous qu'à quelques égards, ils ne tombent aussi sous le mérite que d'une manière restreinte, en tant que les hommes sont quelquefois mus par Dieu vers certaines œuvres dans lesquelles, moyennant le secours divin, ils réalisent leurs propres projets. De même que la vie éternelle est le prix des œuvres de justice qui proviennent de la grâce sanctifiante, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; de même les biens temporels, considérés en eux-mêmes, sont une sorte de récompense que Dieu accorde aux hommes, en égard à la motion divine qui porte leur volonté à les rechercher, quoique parfois leur intention manque de droiture.

Ceci nous explique pourquoi Dieu récompense quelquefois, par des biens temporels, certaines actions répréhensibles, comme l'Écriture le rapporte des sages-femmes d'Égypte, dont il bénit les maisons, malgré le mensonge qu'elles avaient fait (Exod. i, 21); et du roi de Babylone, qui fit le siège de Tyr, non pour servir le Seigneur, mais pour usurper à son profit la souveraine puissance. (Ezéch. xxix, 18.) Ces récompenses sont attribuées à Dieu par rapport à la motion divine; elles ne sont pas le prix de la malice des hommes.

Les maux temporels sont un châtement pour les méchants, qui n'en profitent pas pour gagner le ciel; pour les justes, qui en profitent, ils sont des remèdes salutaires. L'Écclésiaste nous dit : « Toutes choses arrivent également au juste et à l'impie, au bon et au méchant, à celui qui est pur et à celui qui est souillé. » (Eccl. ix, 2.) Ces paroles sont vraies, à considérer les biens et les maux dans leur propre nature; mais il n'en est pas de même pour ce qui est des desseins de la Providence et du dernier

résultat ; les bons s'en servent pour parvenir au salut, tandis que les méchants en abusent pour leur malheur (1).

(1) « Comme la nature de la grâce, son opération, son accord avec la liberté de l'homme ne peuvent être exactement comparés à rien ; ce sont des mystères. Il n'est donc pas étonnant qu'en voulant les expliquer, les Théologiens aient embrassé des systèmes opposés, et que plusieurs soient tombés dans des erreurs grossières. » (Bergier.)



TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

DEUXIÈME PARTIE.

PREMIÈRE SECTION.

DE LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME.

Quest.	10 ^e tableau synoptique.	Page.
1	<i>De la fin dernière de l'homme.</i> — Tous les hommes agissent en vue d'une fin. — Il y a une fin dernière.	11
2	<i>En quoi n'est pas la béatitude.</i> — Que le bonheur suprême ou la béatitude ne consiste, — ni dans les richesses, — ni dans les honneurs, — ni dans la gloire, — ni dans la puissance, — ni dans les biens du corps, — ni dans la volupté, — ni dans les biens de l'âme, — ni dans aucun bien créé.	17
3	<i>Ce que c'est que la béatitude.</i> — La béatitude est en soi une chose incréée; — mais, par rapport à nous, elle consiste dans une opération de notre intelligence contemplant Dieu lui-même dans son essence.	24
4	<i>Des conditions requises pour la béatitude.</i> — Ces conditions sont: la délectation, — la vision, — la possession de l'objet aimé, — la droiture de la volonté, — même la présence du corps convenablement disposé, — et la société des amis, comme complément.	30

Quest.	Page
5 <i>Du moyen d'arriver à la béatitude.</i> — Possibilité d'arriver à la béatitude, — suivant divers degrés, — non ici-bas, mais au ciel. — Inamissibilité de la béatitude. — Impossibilité de l'obtenir par les forces naturelles. — Nécessité de la grâce — et des bonnes actions. — La béatitude est un désir naturel.	37

DES ACTES HUMAINS.

1^{er} tableau synoptique. 46

6 <i>Du volontaire et de l'involontaire dans les actes.</i> — Le volontaire existe chez l'homme. — Effets de la violence, — de la crainte, — de la concupiscence — et de l'ignorance.	47
7 <i>Des circonstances où se trouve le volontaire.</i> — Définition des circonstances. — Le Théologien doit faire attention aux circonstances. — Énumération des sept circonstances. — Quelles sont les principales?	52
8 <i>De la volonté et de son objet.</i> — La volonté a pour objet final le bien. — Elle se porte vers la fin et vers les moyens.	55
9 <i>Du motif ou moteur de la volonté.</i> — La volonté est-elle mue par l'intelligence? — L'est-elle par l'appétit sensitif? — Se meut-elle elle-même? — Quelle est sur elle l'influence des corps célestes? — Quelle est l'action de Dieu?	57
10 <i>De la motion de la volonté, ou comment la volonté est mue.</i> — La volonté veut naturellement le bonheur. — Sous ce rapport, elle est nécessitée; mais elle ne veut pas nécessairement tels biens particuliers. — Elle n'est mue nécessairement ni par l'appétit sensitif, — ni par Dieu.	62
11 <i>De l'acte de la volonté nommé jouissance.</i> — Que la jouissance appartient à la volonté et est particulièrement propre à l'être raisonnable. — Comment elle s'applique à la fin dernière.	65
12 <i>De l'intention.</i> — A quelle faculté appartient l'intention. — De quelle manière elle s'exerce.	67
13 <i>De l'élection des choses qui mènent à la fin.</i> — Nature de l'élection. — Son objet. — Liberté de l'homme.	70
14 <i>Du conseil qui précède l'élection</i> — Le conseil est une re-	

Quest.	Page.
cherche sur ce qu'il importe de faire. — Il procède suivant un ordre analytique. — Il s'arrête à un terme.	74
15 <i>Du consentement.</i> — A quelle faculté de l'âme il appartient de consentir. — A quoi l'on consent. — Du consentement à l'acte extérieur.	76
16 <i>De l'usage considéré comme acte de la volonté.</i> — Notion de l'usage. — Cet acte est propre à l'homme. — Il a pour objet les moyens qui mènent à la fin. — Son rapport avec l'élection.	78
17 <i>Des actes commandés par la volonté.</i> — Notion du commandement. — Les animaux ne commandent pas. — Rapport entre le commandement et l'usage. — Identité du commandement et de l'acte commandé. — Quels sont dans nos facultés les actes commandés.	80
18 <i>De la bonté et de la malice des actes humains en général.</i> — De quelle manière une action devient bonne ou mauvaise. — Objet. — Circonstances. — Fin. — Il n'y a point d'acte humain qui soit indifférent.	86
19 <i>De la bonté et de la malice des actes intérieurs de la volonté.</i> — Bonté de la volonté. — Elle consiste surtout dans sa conformité à la volonté divine.	93
20 <i>De la bonté et de la malice dans les actes extérieurs.</i> — L'acte extérieur dans ses rapports avec l'acte intérieur de la volonté. — De l'identité de ces deux actes. — Ce que l'acte extérieur ajoute à l'acte intérieur.	99
21 <i>Des effets de la bonté ou de la malice des actes humains.</i> — Que les idées de vertu et de vice, de louange et de blâme, de mérite et de démérite, s'attachent nécessairement aux actes humains.	103

DES PASSIONS.

12^e tableau synoptique.

22 <i>Du sujet des passions.</i> — Comment les passions sont dans l'âme. — Si elles sont surtout dans l'appétit sensitif.	109
23 <i>De la différence des passions.</i> — Différence entre les passions du concupiscible et les passions de l'irascible. — Caractère particulier de ces dernières. — Énumération des passions.	114

Quest.	Page.
24 <i>De la moralité des passions.</i> — Il y a de bonnes et de mauvaises passions.	115
25 <i>De l'ordre respectif des passions.</i> — Ordre des passions de l'irascible par rapport aux passions du concupiscible. — Ordre des passions du concupiscible entre elles. — Ordre des passions de l'irascible. — Quatre passions principales.	118
26 <i>De l'amour.</i> — Du sujet de l'amour. — Nature de l'amour. — L'amour et la dilection. — L'amour d'amitié et l'amour de concupiscence.	121
27 <i>De la cause de l'amour.</i> — Que les causes de l'amour sont : le bien, cause fondamentale ; — la connaissance ; — la ressemblance. — Que toute passion suppose quelque amour, — bien qu'un amour particulier puisse être causé par certaines passions.	124
28 <i>Des effets de l'amour.</i> — L'amour produit l'union, — l'inhésion réciproque, — l'extase ou le ravissement, — le zèle et la jalousie. — Il n'est pas par lui-même une action blessante. — Son action sur tout ce que font les êtres.	127
29 <i>De la haine.</i> — Cause et objet de la haine. — L'amour cause de la haine. — La haine est-elle plus forte que l'amour ? — Peut-on se haïr ? — Haït-on la vérité ?	132
30 <i>Du désir appelé concupiscence.</i> — L'appétit sensitif est le siège de la concupiscence. — L'appétit concupiscible est son sujet propre. — De la concupiscence naturelle et de la concupiscence supra-naturelle. — Si la concupiscence est infinie.	136
31 <i>De la joie ou de la délectation.</i> — Nature de la délectation. — Supériorité des délectations spirituelles. — De la délectation du tact. — Y a-t-il des délectations contraires à la nature ?	139
32 <i>Des causes de la joie ou de la délectation.</i> — Ces causes sont : l'opération, — le mouvement, — l'espérance et la mémoire, — la tristesse, — les actions d'autrui, — la bienfaisance, — la ressemblance — et l'admiration.	144
33 <i>Des effets de la joie ou de la délectation.</i> — La délectation dilate le cœur, — produit le désir d'elle-même, — aide la raison — et perfectionne l'opération.	149
34 <i>De la bonté et de la malice des délectations.</i> — La délectation est bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est conforme ou	

Quest.

Page.

non conforme à la raison. — Il y en a une qui est le souverain bien de l'homme. — On peut juger les hommes par les délectations qu'ils s'accordent à eux-mêmes.

152

35 *De la douleur ou de la tristesse.* — Définition de la douleur. — Rapports de la tristesse et de la douleur. — A quoi la tristesse est opposée. — La douleur de l'âme est plus grande que celle du corps. — Quatre espèces de douleur.

156

36 *Des causes de la tristesse ou de la douleur.* — Quatre causes de la douleur : la présence du mal, — la concupiscence, — l'amour de l'unité, — la force majeure.

162

37 *Des effets de la tristesse ou de la douleur.* — Ces effets sont : l'impuissance d'apprendre, — l'abattement de l'esprit, — l'affaiblissement de l'opération, — et parfois l'altération du corps.

164

38 *Des remèdes de la tristesse ou de la douleur.* — La douleur trouve un adoucissement dans toute délectation, — dans les larmes, — dans la compassion des amis, — dans la contemplation, — dans le sommeil et les bains.

166

39 *De la bonté et de la malice de la douleur ou de la tristesse.* — Que la tristesse est quelquefois bonne, — honnête, — utile. — La douleur du corps n'est pas le souverain mal.

170

40 *De l'espérance et du désespoir.* — L'espérance et le désir. — Sujet de l'espérance. — Le désespoir. — Des causes de l'espérance. — Ses effets.

173

41 *De la crainte.* — Nature de la crainte. — Six espèces de crainte.

178

42 *De l'objet de la crainte.* — On craint directement le mal physique, et indirectement le mal moral. — On craint surtout les maux extraordinaires et soudains, ainsi que les maux sans remèdes.

180

43 *De la cause de la crainte.* — L'amour et l'impuissance.

183

44 *Des effets de la crainte.* — Les effets de la crainte sont : une contraction organique, — parfois le bon conseil ; — le tremblement des membres du corps. — Influence de la crainte dans nos actions.

184

45 *De l'audace.* — Que l'audace est contraire à la crainte. — Rapport entre l'audace et l'espérance. — De sa cause ; — de son effet.

186

Quest.		Page.
46	<i>De la colère.</i> — Sa nature, — son objet, — son siège, — son rapport avec la raison. — Elle n'égalc pas la haine. — Contre quels êtres elle s'élève. — Il y a trois sortes de colère.	188
47	<i>De la cause de la colère et de ses remèdes.</i> — Que les causes de la colère sont : une action faite contre nous, — le mépris, — notre propre supériorité, — la bassesse de l'agresseur.	193
48	<i>Des effets de la colère.</i> — Les effets de la colère sont : la joie, — l'effervescence du cœur, — parfois la privation de la raison — et la taciturnité.	196

DES HABITUDES.

13^e tableau synoptique. 200

49	<i>De la nature des habitudes.</i> — Définition de l'habitude. — Nécessité d'admettre des habitudes.	201
50	<i>Du sujet des habitudes.</i> — Y a-t-il des habitudes dans le corps humain, — dans l'essence et dans les facultés de l'âme, — dans les puissances sensibles, — dans l'intelligence, — dans la volonté, — et enfin dans les anges ?	203
51	<i>De la cause et de la formation des habitudes.</i> — Y a-t-il des habitudes naturelles ? — Y en a-t-il qui soient acquises ? — Y en a-t-il de surnaturelles ?	207
52	<i>De l'augmentation des habitudes.</i> — Si les habitudes augmentent. — Si elles augmentent par addition. — Si elles augmentent par un seul acte.	211
53	<i>De la destruction et de la diminution des habitudes.</i> — Que les habitudes peuvent être détruites ou diminuées par la cessation des actes.	213
54	<i>De la distinction des habitudes.</i> — Plusieurs habitudes peuvent exister dans une même puissance. — Moyen de les distinguer. — Chaque habitude est une qualité simple.	215

DES VERTUS.

14^e tableau synoptique. 220

55	<i>De la nature des vertus.</i> — On définit la vertu.	221
----	--	-----

Quest.

Page.

- 56 *Du sujet des vertus.* — Le sujet des vertus est l'âme par le moyen des facultés. — Quelles sont les facultés qui sont capables de vertu? — Que la vertu réside principalement dans la volonté. 224
- 57 *Des vertus intellectuelles.* — En quel sens les qualités de l'intelligence sont des vertus. — Trois vertus intellectuelles : la sagesse, la science et l'intelligence des principes. — Si l'art, la prudence, sont des vertus intellectuelles. — Vertus annexées à la prudence. 229
- 58 *De la distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles.* — Règle pour les distinguer. — Suffisance de cette division. — Relation naturelle des unes avec les autres. 232
- 59 *Des rapports des vertus morales avec les passions.* — La vertu morale n'est pas une passion; — mais elle peut exister avec les passions, — et en particulier avec la tristesse. — Pourquoi la justice se distingue des autres vertus morales. — Point de vertu morale sans passion. 236
- 60 *De la distinction des vertus morales entre elles.* — Diversité des vertus morales. — Celles qui dirigent les passions et celles qui règlent les opérations. — Pluralité de ces dernières, comprises dans l'idée de justice. — Pluralité de celles qui dirigent les passions. — Leur distinction, d'après les objets des passions. 240
- 61 *Des vertus cardinales.* — Que les vertus cardinales sont des vertus morales. — On en compte quatre : la prudence, la justice, la tempérance et la force. 244
- 62 *Des vertus théologiques.* — Nécessité des vertus théologiques. — Ce qui les distingue des vertus intellectuelles et des vertus morales. — Quelles sont ces vertus. — Leur ordre. 247
- 63 *De la cause des vertus.* — Fonction de la nature. — Rôle des actes dans les vertus acquises. — Action de la grâce dans les vertus infuses. — Différence entre les vertus acquises et les vertus infuses. 251
- 64 *Du milieu des vertus.* — Les vertus morales sont dans un milieu. — Les vertus intellectuelles ont aussi un milieu. — Les vertus théologiques font-elles exception? 254
- 65 *De la connexion des vertus.* — Connexion des vertus morales

Quest.	Page.
<p>dans la charité. — La charité peut-elle exister sans les autres vertus infuses? — La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité?</p>	257
<p>66 <i>De l'égalité des vertus.</i> — Comment les vertus sont plus ou moins grandes. — Égalité proportionnelle. — Lesquelles l'emportent des vertus intellectuelles ou des vertus morales? — Excellence de la justice, — de la sagesse — et de la charité.</p>	261
<p>67 <i>De la durée des vertus après cette vie</i> — Ce qui reste après cette vie des vertus morales, — des vertus intellectuelles, — et des vertus théologiques.</p>	267
<p>68 <i>Des dons du Saint-Esprit.</i> — En quoi les dons diffèrent des vertus infuses. — Leur nécessité pour le salut. — Sont-ils des habitudes? — Leur connexité. — On les énumère. — Leur durée après la vie. — L'ordre de leur dignité. — Leur supériorité sur les vertus intellectuelles et morales.</p>	271
<p>69 <i>Des béatitudes.</i> — Différence entre les béatitudes, les vertus et les dons. — Récompense des béatitudes. — Énumération des béatitudes. — Ordre des récompenses.</p>	278
<p>70 <i>Des fruits de l'Esprit-Saint.</i> — Que les fruits sont des actes procédant des vertus divines. — Ces actes diffèrent des béatitudes par infériorité. — Douze fruits énumérés par saint Paul. — Les fruits sont contraires aux œuvres de la chair.</p>	284

DES VICES ET DES PÉCHÉS.

15^e tableau synoptique. 288

<p>71 <i>De la nature des vices et des péchés.</i> — Le vice est contraire à la vertu et à notre nature. — L'acte vicieux ou le péché est plus coupable que le vice. — Si le péché peut exister avec la vertu. — S'il y a un acte dans le péché d'omission. — Définition du péché.</p>	289
<p>72 <i>De la distinction des péchés.</i> — Notions générales sur la distinction des péchés. — Péchés de l'esprit et péchés de la chair. — Péchés contre Dieu, contre soi-même et contre le prochain. — Péché mortel et péché véniel. — Péchés d'action et d'omission. — Péchés de pensée, de parole et d'action. —</p>	

Quest.

Page.

De l'excès et du défaut. — Des circonstances qui changent l'espèce du péché.

294

73 *Du rapport des péchés et de leur gravité.* — Les péchés ne sont pas unis comme les vertus, — Leur gravité d'après les objets et d'après les vertus contraires. — Comparaison des péchés de la chair avec ceux de l'esprit. — Gravité des péchés d'après la cause, — d'après le dommage, — d'après la condition de la personne offensée, — d'après la condition du pécheur lui-même.

301

74 *Du sujet des péchés.* — Que les péchés ont pour sujet la volonté, — l'appétit sensitif et la raison. — Un mot sur la délectation morose. — Du consentement. — Le péché mortel et le péché véniel; — leur sujet.

309

75 *Des causes du péché.* — Le péché a une cause intérieure et une cause extérieure. — Le péché lui-même est cause du péché.

316

76 *De l'ignorance considérée comme cause du péché.* — On examine si l'ignorance est parfois la cause du péché, — si elle est un péché, — si elle excuse du péché, — si elle diminue le péché.

319

77 *De l'appétit sensitif considéré comme cause du péché.* — Action de l'appétit sensitif sur la volonté et sur la raison. — Des péchés d'infirmité. — Amour de soi, principe de tout péché. — Les trois sortes de concupiscence. — Effets de la passion par rapport à la gravité du péché.

322

78 *De la malice considérée comme cause du péché.* — Notion des péchés de malice. — Leur rapport avec les habitudes. — Le péché de malice plus grave que le péché de passion.

328

79 *De la cause du péché par rapport à Dieu.* — Dieu est la cause de l'acte du péché, mais non du péché même. — Il est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. — Son dessein en infligeant ces châtimens.

331

80 *De la cause du péché par rapport au démon.* — Le démon n'est ni la cause directe ni la cause nécessitante du péché; — mais il nous y porte par ses instigations. — Il n'est pas la cause de tous les péchés.

335

81 *De la cause du péché par rapport à l'homme.* — Comment s'opère la transmission du premier péché? — Les autres péchés

Quest.	Page.
se transmettent-ils? — Que tous les hommes sont coupables du péché originel. — Exceptions nécessaires. — Ce qui serait arrivé, si Eve seule eût péché.	337
82 <i>De l'essence du péché originel.</i> — On demande si le péché originel est une habitude, — s'il y a plusieurs péchés originels dans le même homme, — si le péché originel est la concupiscence, — s'il est égal dans tous les hommes.	341
83 <i>Du sujet du péché originel.</i> — Le péché originel est-il dans la chair ou dans l'âme, — dans l'essence de l'âme ou dans les facultés, — dans la volonté? — Quelles sont les trois facultés qu'il atteint principalement?	343
84 <i>Du péché considéré comme cause du péché, ou péchés capitaux.</i> — La cupidité est la racine de tous les péchés. — L'orgueil en est le commencement. — L'orgueil et l'avarice ne sont pas les seuls péchés capitaux. — Il y en a sept.	346
85 <i>Des effets du péché sur notre nature.</i> — Diminution du bien de la nature, — mais non destruction totale. — Quatre blessures. — Autre effet sur le mode, l'espèce et l'ordre — La mort et les maladies.	350
86 <i>De la tache du péché.</i> — Le péché a pour effet de produire une tache, — qui survit à l'acte.	355
87 <i>De la peine du péché.</i> — Le péché mérite-t-il une peine éternelle, — infinie? — Que tous les péchés ne méritent pas la peine éternelle. — La peine reste après le péché. — Toute peine vient du péché. — Est-on puni pour les péchés d'autrui?	357
88 <i>Du péché véniel et du péché mortel.</i> — En quoi le péché véniel est distinct du péché mortel. — Si ces deux péchés diffèrent de genre. — Comment le péché véniel dispose au mortel, et comment le péché véniel devient mortel. — Effet des circonstances. — Comment le péché mortel devient véniel.	366
89 <i>Du péché véniel considéré en lui-même.</i> — Le péché véniel ne produit pas de tache dans l'âme. — Comment il est désigné dans saint Paul. — L'état d'innocence et le péché véniel. — Le péché véniel et les anges. — Le premier mouvement de la chair chez les infidèles. — Point de péché véniel avec le seul péché originel.	372

DES LOIS.

Quest.	16^e tableau synoptique.	Page.
		380
90	<i>De la nature des lois.</i> — Nature de la loi; — sa fin; — sa cause; — sa promulgation.	381
91	<i>Des différentes sortes de lois.</i> — Loi éternelle. — Loi nouvelle. — Loi humaine. — Loi divine, ancienne et nouvelle. — Loi de la concupiscence.	384
92	<i>Des effets de la loi.</i> — Effets de la loi sur les citoyens. — Actes de la loi.	390
93	<i>De la loi éternelle.</i> — Définition de la loi éternelle. — Connaissance de cette loi. — Que toute la loi en dérive. — Son empire sur les choses nécessaires, — physiques — et humaines.	392
94	<i>De la loi naturelle.</i> — Définition de la loi naturelle. — Pluralité de ses préceptes. — Son rapport avec tous les actes de vertu. — Unité, immutabilité, indestructibilité de cette loi.	396
95	<i>De la loi humaine.</i> — Utilité des lois humaines. — Leur dérivation de la loi naturelle. — Qualités. — Division.	401
96	<i>De la puissance de la loi humaine.</i> — Comment procèdent les lois humaines. — Si elles doivent défendre tous les vices et prescrire toutes les vertus. — Leur force obligatoire. — Règles sur leur interprétation.	406
97	<i>Du changement des lois.</i> — Que les lois humaines ne sont pas immuables. — Agir avec prudence. — Force de la coutume. — La dispense.	413
98	<i>De la nature de la loi ancienne.</i> — Que la loi ancienne, — bonne en elle-même, quoiqu'imparfaite, — venait de Dieu par le ministère des anges, — non pas pour tout le monde, — mais pour les Juifs, — qui seuls étaient tenus de l'observer. — Convenance du temps où elle fut promulguée.	417
99	<i>Des préceptes de la loi ancienne.</i> — Pluralité des préceptes sous l'unité de fin. — Préceptes moraux, — cérémoniels, — judiciaires. — Promesses et menaces temporelles.	425
100	<i>Des préceptes moraux de l'ancienne loi.</i> — Les préceptes moraux, — qui appartiennent à la loi naturelle, — sont parfaite-	

Quest.	Page.
ment résumés, — énumérés — et rangés dans le Décalogue, — dont on ne dispense point. — Quel est le mode obligatoire de chaque précepte ? — Un mot sur les autres préceptes moraux de la loi. — Comment les préceptes moraux justifiaient.	431
101 <i>Des préceptes cérémoniels.</i> — Leur rapport au culte de Dieu. — Ils étaient figuratifs et nombreux. — Quatre sortes de cérémonies.	443
102 <i>De la cause des préceptes cérémoniels.</i> — Causes littérales et figuratives des sacrifices, des choses sacrées, des sacrements et des observances.	446
103 <i>De la durée des préceptes cérémoniels.</i> — Antiquité des cérémonies judaïques. — Ces cérémonies justifiaient-elles ? — Leur cessation. — Leur illicéité présente.	455
104 <i>Des préceptes judiciaires.</i> — Leur objet. — Leur signification figurative. — Ils devaient être abrogés. — Comment ils se divisent.	460
105 <i>De la raison des préceptes judiciaires.</i> — Raison des préceptes judiciaires concernant : 1 ^o les princes ; — 2 ^o les citoyens ; — 3 ^o les étrangers ; — 4 ^o la vie domestique.	462
106 <i>De la loi nouvelle ou évangélique.</i> — Sa nature ; — sa vertu ; — son origine ; — son terme.	468
107 <i>Comparaison de la loi nouvelle avec la loi ancienne.</i> — Sous l'unité de fin, diversité de moyens. — Que la loi nouvelle accomplit l'ancienne, dans laquelle elle était implicitement renfermée elle-même. — Laquelle des deux est la plus onéreuse ?	473
108 <i>Substance de la loi nouvelle.</i> — Actes extérieurs. — Actes intérieurs. — Préceptes et conseils.	479

DE LA GRACE.

17^e tableau synoptique.

109 <i>De la nécessité de la grâce.</i> — Nécessité de la grâce pour connaître, non la vérité de l'ordre naturel, — mais celle de l'ordre surnaturel. — Sa nécessité pour vouloir et faire le bien méritoire, — pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, — pour accomplir par la charité les préceptes de la loi, — pour	488
---	-----

Quest.

Page.

mériter la vie éternelle, — pour se disposer même à la grâce, — pour sortir de l'état du péché, — pour ne pas pécher, — pour persévérer dans le bien.

489

110 *De l'essence de la grâce* — Si la grâce met quelque chose dans l'âme. — Si on peut dire qu'elle est une qualité. — Diffère-t-elle de la vertu infuse? — Quel est son sujet.

503

111 *De la division de la grâce.* — Grâce sanctifiante et grâce gratuite. — Grâce opérante et grâce coopérante. — Grâce prévenante et grâce subséquente. — Division de la grâce gratuite, d'après saint Paul. — Supériorité de la grâce sanctifiante.

507

112 *De la cause de la grâce.* — Dieu seul est la cause de la grâce. — Préparation requise. — La préparation ne nécessite pas la grâce. — La grâce n'est pas égale chez tous les hommes. — Peut-on savoir si on a la grâce?

512

113 *Des effets de la grâce, et d'abord de la justification de l'impie.* — Que la justification de l'impie est à la fois la rémission des péchés et l'acquisition de la justice. — Nécessité de l'infusion de la grâce — et d'un mouvement du libre arbitre, — au moyen de la foi. — Détestation du péché. — Rémission. — Que la justification se fait dans un seul instant. — Quel est l'ordre naturel des choses qui y concourent. — Grandeur de cette œuvre; — elle est parfois miraculeuse.

518

114 *Du mérite, effet de la grâce coopérante.* — En quel sens on peut mériter auprès de Dieu. — Mérite-t-on la vie éternelle? — La mérite-t-on *ex condigno*? — La charité est-elle le principe du mérite? — Mérite-t-on la première grâce? — La mérite-t-on pour un autre? — Mérite relatif à la réparation du péché. — Que l'on mérite l'accroissement de la grâce. — Comment on mérite la persévérance et les biens temporels.

527

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME

ET

DE LA PREMIÈRE SECTION DE LA DEUXIÈME PARTIE.