

# PETITE SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

A L'USAGE

DES ECCLÉSIASTIQUES ET DES GENS DU MONDE

CONTENANT

- 1<sup>o</sup> **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<sup>o</sup> **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<sup>o</sup> **DES NOTES** théologiques, philosophiques et scientifiques, qui mettent l'ouvrage en rapport avec l'enseignement actuel et en font une théologie très-complète;
- 4<sup>o</sup> **DES TABLES** analytiques et alphabétiques très-détaillées, avec un **LEXIQUE** des mots scolastiques,

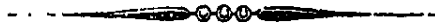
PAR

**L'ABBÉ FRÉDÉRIC LEBRETHON**

CURÉ D'AIRAN, DIOCÈSE DE BAYEUX

*In docti discant, et ament meminisse periti.*

TOME TROISIÈME



PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, EDITEURS

RUE CASSETTE, 4

1862

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.**

---

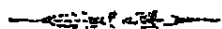
**TOME III.**

**PROPRIÉTÉ.**

---

Typographie de Domin.—Caen (Calvados).

# DEUXIÈME PARTIE.



## SECTION II.



# DEUXIÈME PARTIE.

---

DU MOUVEMENT

DE LA

CRÉATURE RAISONNABLE VERS DIEU.



## DEUXIÈME SECTION.

---

DES ACTES HUMAINS EN PARTICULIER.



DES

**ACTES HUMAINS EN PARTICULIER.**

DEUXIÈME PARTIE.

DU MOUVEMENT DE LA CRÉATURE RAISONNABLE  
VERS DIEU.



DEUXIÈME SECTION.

DES ACTES HUMAINS EN PARTICULIER.

Division générale.

DES ACTES HUMAINS EN PAR- TICULIER.  (V. tab. 10.)	Ce qui regarde tous les hommes.	Vertus théologiques.	La foi..... (Tab. 19.)				
			L'espérance..... (Tab. 20.)				
			La charité..... (Tab. 21.)				
		Ce qui regarde certains états	Vertus cardinales.	Prudence..... (Tab. 27.)			
				Justice..... (Tab. 23, 24, 25.)			
				Force..... (Tab. 26.)			
				Tempérance..... (Tab. 27, 28.)			
		Ce qui regarde certains états	Grâces gratuitement données.....	Des divers genres de vie.....	Des états et des fonctions.....		
						Des états et des fonctions.....	(Tab. 29.)

EXPLICATION.

Ce tableau indique sommairement toutes les divisions de cette seconde section de la deuxième partie, où l'on traitera, comme on le voit, des vertus qui regardent tous les hommes et des choses qui concernent certains états de perfection. Chaque traité, à commencer par celui de la foi, aura son tableau particulier.



# PROLOGUE.

---

Après avoir parlé en général des vertus, des vices et de tout ce qui regarde la morale, nous allons considérer ces divers sujets en particulier.

Pour ne pas nous exposer à des redites, nous envisagerons successivement dans chaque traité une vertu, le don surnaturel qui lui correspond, les vices qui lui sont opposés et les préceptes qui la concernent. Nous réduisons l'étude entière de la morale à l'examen de sept vertus, qui sont les trois vertus théologiques et les quatre vertus morales, appelées cardinales.

Quant aux vertus intellectuelles, l'une, la *prudence*, prend rang parmi les vertus cardinales ; les autres, telles que la *sagesse*, l'*intelligence* et la *science*, portant le même nom que certains dons du Saint-Esprit, nous en parlerons à l'occasion des dons qui correspondent aux sept vertus principales.

Il n'y a pas de vertu morale qui ne rentre de quelque manière dans les quatre vertus cardinales, qui contiennent les obligations communes à toutes les conditions de la société. — Nous traiterons, en dernier lieu, des obligations propres à certains états de perfection.

Occupons-nous d'abord de la foi.

( SAINT THOMAS. )



**DE LA FOI.**

# 19<sup>me</sup> TABLEAU SYNOPTIQUE.

## DE LA FOI.

DE LA FOI. (V. tab. 19)	}	Nature.	{	Objet.....		1		
				{	Acte.	Intérieur.....	2	
			Extérieur.....			3		
		{	Habitude.	Vertu.....				
				Sujet.....	5			
				Cause.....	6			
		{	Effets.		7			
				Dons.	Intelligence.....	8		
					Science.....	9		
		{	Vices opposés.	elle-même.	Infidélité.	Infidélité.....	10	
						{	Hérésie.....	11
							Apostasie.....	12
				{	Blasphème.	Blasphème en général	13	
						Blasphème contre le Saint-Esprit.....	14	
				{	Vices opposés aux dons.	{	Aveuglement de l'esprit, hébé-	
		tion du sens.....	15					
		Préceptes.....		16				

### EXPLICATION

La foi doit être envisagée dans sa nature, dans les dons qui lui correspondent, dans les vices qui lui sont opposés, et dans ses préceptes.

Pour en faire connaître la nature, nous la considérerons dans son objet<sup>1</sup>, — dans son acte<sup>2, 3</sup>, — et dans son habitude même<sup>4, 5, 6, 7</sup>.

Nous traiterons ensuite des dons d'intelligence et de science qui lui correspondent<sup>8, 9</sup>. — Nous passerons aux vices contraires, qui sont l'infidélité<sup>10, 11, 12</sup>, — et le blasphème<sup>13, 14</sup>; — à quoi il faut joindre les vices opposés aux dons<sup>15</sup>.

Enfin, nous terminerons par l'examen des préceptes relatifs à la foi<sup>16</sup>.

# DEUXIÈME PARTIE.



## DEUXIÈME SECTION.



### QUESTION 1.

#### DE L'OBJET DE LA FOI.



**En quoi consiste l'objet de la foi. — Cet objet peut-il s'énoncer par des propositions, — et notamment par des articles ? — Ces articles ont-ils toujours été en même nombre ? — Articles du symbole. — Autorité du Pape en matière de foi.**

1. — La foi a-t-elle pour objet la vérité suprême ?

« La foi, répondait saint Denis, a pour objet la vérité » simple et toujours vivante. »

L'objet de toute habitude intellectuelle comprend deux choses : l'objet matériel que l'on connaît, et la raison

formelle qui le fait connaître. La science de la géométrie, par exemple, a pour objet matériel les conclusions, et pour objet formel les moyens de démonstration. Il en est de même pour la foi, telle que nous l'envisageons. Ne donnant son assentiment à une vérité qu'autant que Dieu l'a révélée, elle a pour objet formel la vérité suprême, son moyen de démonstration; et pour objet matériel, non-seulement cette vérité première, qui est Dieu même, mais encore beaucoup d'autres vérités. Mais comme, de toutes les vérités particulières, elle n'embrasse que celles qui, en nous faisant connaître certaines œuvres de la divinité, concernent Dieu et notre béatitude en Dieu, même sous ce rapport, la vérité suprême est encore son objet. Ainsi la médecine a pour objet la santé, à laquelle se rapportent toutes les recherches du médecin.

Les vérités qui concernent l'humanité du Christ, les sacrements, ou certaines créatures, tombent sous la foi pour deux motifs: premièrement, parce qu'elles nous mènent à Dieu; secondement, parce que nous les croyons à cause de Dieu, qui les a révélées. Il en faut dire autant de toutes celles que contient la sainte Écriture.

2. — L'objet de la foi est-il complexe à la manière d'une proposition?

L'objet de la foi est simple en lui-même. Mais notre intelligence est ainsi faite que ce qui est simple de soi ne lui arrive que dans une condition de complexité. Il en résulte que l'objet de la foi est, par rapport au croyant, quelque chose de complexe, que l'on peut énoncer par des propositions.

Au ciel, la foi consistera dans un acte pur et simple de notre intelligence; sur la terre, nous ne percevons pas en elle-même la vérité première.

### 3. — La foi peut-elle être fausse dans son objet ?

Rien n'entrant dans le domaine de la foi que par la première et infaillible vérité, la foi ne comporte aucune fausseté; elle a, au contraire, pour effet de perfectionner notre intelligence.

Ce sujet a donné lieu à plusieurs objections, dont voici la solution :

A considérer les choses en elles-mêmes et en dehors de la prescience divine, Dieu pouvait ne pas s'incarner, même après le temps d'Abraham ; mais, posé le fait de la prescience divine, l'incarnation était une chose nécessaire et infaillible : or c'était en ce sens qu'elle était crue par Abraham, dont Notre-Seigneur disait : « Abraham, votre père, a désiré de voir mon « jour ; il l'a vu et il a été comblé de joie. » (Jean, VIII, 56.) Par conséquent, l'incarnation, en tant qu'objet de la foi, n'a jamais pu être une chose fausse.

Sous la loi nouvelle, la foi des fidèles consiste à croire que le corps de Jésus-Christ, lorsque le pain a été validement consacré, est réellement présent dans la sainte Eucharistie ; elle ne se rapporte pas à telle ou telle espèce de pain. Si, par défaut de validité dans la consécration, le corps de Jésus-Christ n'est pas présent, la foi n'en est pas moins vraie en elle-même.

### 4. — L'objet de la foi est-il une chose vue ?

La foi est, selon saint Paul, « l'argument de ce qui « ne se voit pas. » (Héb. XI, 1.)

La foi est un assentiment de notre intelligence à la vérité que nous croyons. Or, dans l'assentiment que nous donnons à une vérité, notre intelligence peut se trouver dans deux conditions : tantôt elle est subjuguée et nécessairement entraînée par un objet ; c'est ce qui a lieu dans la perception des premiers principes et de leurs conséquences prochaines, qui sont du domaine de la science ; tantôt elle procède par une sorte de choix, en se

portant volontairement d'un côté plutôt que d'un autre, l'objet qu'elle considère ne suffisant pas par lui-même à la déterminer. Dans ce dernier cas, quand le choix volontaire qu'elle fait n'exclut pas entièrement le doute et la crainte de se tromper, il y a simplement une opinion; mais, lorsque son élection s'accomplit avec certitude et sans hésitation, c'est la foi. Il résulte de ces notions que l'objet de la foi, comme celui de l'opinion, n'est pas quelque chose que l'on voit; car les choses que nous voyons frappent de soi les yeux de notre esprit ou de notre corps, et nécessitent par elles-mêmes notre assentiment.

Que le Seigneur ait dit à saint.Thomas : « Vous avez cru, Thomas, parce que vous avez vu » (Jean, xx, 29), ces paroles ne prouvent nullement que la vision et la foi ont le même objet. Thomas vit une chose, et il en crut une autre; il vit un homme, et, croyant à sa divinité, il confessa sa foi en disant : « Vous êtes mon Seigneur et mon Dieu. » — Les vérités de la foi ne sont pas vues en elles-mêmes; notre esprit ne les voit que d'une manière générale, comme méritant d'être crues, soit à cause des miracles, soit pour d'autres motifs qui en établissent la certitude : on ne les croirait pas, si on ne voyait pas qu'elles doivent être crues.

5. — Les vérités de la foi peuvent-elles être l'objet de la science ?

La science s'obtient à l'aide de principes que l'on voit d'une certaine manière. Puisqu'il est impossible que la même chose tombe sous la vue et sous la foi d'un même homme, il l'est pareillement qu'elle soit en même temps pour lui un objet de science et de foi; car on voit de quelque façon ce que l'on sait.

Sans doute quelqu'un peut croire ce que d'autres savent ou voient. Nous espérons nous-mêmes voir un jour ce que nous croyons de la Trinité. « Nous voyons Dieu dans un



« miroir et en énigme, disait saint Paul ; mais, au ciel, « nous le verrons face à face. » (1 Cor. XIII, 12.) Les anges voient actuellement ce que nous croyons. Que, même ici-bas, ce qui est à l'état de science ou de vision chez quelques individus soit pour d'autres un objet de foi, nous n'avons garde de le contester ; mais il est sûr que les vérités généralement proposées à la foi de tous les hommes ne sont point du domaine ordinaire de la science. La science et la foi ont des objets différents.

Les raisonnements des saints Pères pour prouver par la raison les vérités de foi sont des inductions destinées à montrer que de telles vérités sont possibles. Ils ne sont de vraies démonstrations que quand, appuyés sur les principes mêmes de la foi et sur l'autorité des livres saints, ils s'adressent aux fidèles ; car on s'appuie sur les principes de la foi pour prouver aux chrétiens une vérité de foi, comme on s'appuie sur les principes naturels pour prouver à tout le monde quelque autre vérité, et voilà pourquoi la théologie est une science.

Si l'on range parmi les articles de foi certaines vérités que la raison naturelle peut démontrer, ce n'est pas qu'elles soient des vérités purement et simplement de foi chez tout le monde ; c'est parce qu'elles sont un préliminaire indispensable à la foi, et qu'il faut que les hommes qui n'en ont pas la démonstration rationnelle les admettent du moins par le moyen de la foi.

6. — Les vérités de la foi doivent-elles être divisées par articles ?

« Un article, selon saint Isidore, est une perception de « la vérité divine, perception qui nous élève vers cette « vérité même. »

Ce qui est un en Dieu étant multiple dans notre esprit, nous ne concevons la vérité divine que d'après certaines

distinctions. La faiblesse de notre intelligence nous force à diviser par articles les vérités de la foi.

Le mot *article*, dérivé du grec, signifie, comme le mot *articulation*, une liaison existant entre des parties distinctes. Nous l'employons dans les matières de foi, pour indiquer que les dogmes que nous énonçons, malgré leur division en parties distinctes, sont liés les uns aux autres.

La foi ayant pour objet les vérités divines que nous ne voyons pas, un article particulier doit être consacré à celles qui ne se voient pas à cause d'une difficulté spéciale ; au lieu que ce que l'on voit ou ce que l'on ne voit pas pour une même raison ne doit pas constituer plusieurs articles. La passion et la résurrection du Sauveur, par exemple, forment deux articles distincts, parce que la difficulté que nous avons à comprendre que Dieu a souffert est autre que celle qui nous empêche de voir comment il a pu revenir d'entre les morts. Mais que le divin Sauveur ait souffert, qu'il soit mort, qu'il ait été enseveli ; voilà trois faits qui ne présentent qu'une même difficulté. L'un étant admis, il est facile d'admettre les deux autres ; il suffit d'un seul article pour les exprimer.

On a objecté que nous sommes obligés de croire toutes les vérités renfermées dans l'Écriture sainte, et que ces vérités, à raison de leur multitude, ne pouvant être réduites à un nombre déterminé, il est superflu de vouloir les diviser par articles. — On répond que, parmi ces vérités, les unes sont de foi par elles-mêmes, et les autres par rapport à celles-là. La foi ayant principalement pour objet les choses que nous espérons voir dans notre véritable patrie, comme le marque cette parole de l'Apôtre : « La foi est le fondement des choses que nous devons espérer » (Héb. II, 1), les vérités qui nous mettent en rapport direct avec la vie éternelle sont seules de foi par elles-mêmes : tels sont le mystère d'un Dieu en trois personnes, celui de l'Incarnation et autres semblables ; et voilà l'objet des

articles de foi. Les autres choses que l'Écriture nous propose doivent être crues; mais elles ne sont pas de foi par elles-mêmes. Comme elles ne sont là que pour attester la puissance de Dieu ou pour manifester l'Incarnation du Christ, on ne doit pas les distinguer par articles.

7. — Les articles de foi se sont-ils accrus avec le temps?

« La science des Patriarches, dit saint Grégoire, s'est  
« accrue par la succession des temps; ceux qui ont été  
« plus près de la venue du Rédempteur ont mieux connu  
« les mystères du salut. »

On peut comparer les articles de foi aux premiers principes naturels, qui ont entre eux une telle connexité que plusieurs sont implicitement contenus dans les autres. Tous les articles de foi sont renfermés implicitement dans quelques vérités premières qui sont tout d'abord l'objet de notre croyance, à savoir dans la foi à l'existence de Dieu et à la providence divine par rapport au salut des hommes, selon ces paroles de l'Apôtre : « Il faut que celui qui s'ap-  
« proche de Dieu croie qu'il existe et qu'il récompense  
« ceux qui le cherchent. » (Héb. xi, 6.) C'est pourquoi la foi n'a reçu, quant à sa substance, aucun accroissement dans la marche des siècles. Les dogmes enseignés aux derniers âges étaient implicitement compris dans la foi des générations précédentes. — Cependant le nombre des articles destinés à l'explication de ces vérités a augmenté, car les générations postérieures ont connu explicitement des choses que les générations précédentes ne connaissaient pas de la même manière. De là ces paroles que le Seigneur adressait un jour à Moïse : « Je suis le Dieu  
« d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Mon nom  
« est Adonai; mais je ne le leur ai point fait connaître » (Exod. vi, 2); et ces autres de David : « J'ai mieux com-

« pris que les anciens » (Ps. cxviii, 100); et ces autres encore de l'Apôtre : « Les autres générations n'ont point connu le mystère du Christ tel qu'il a été révélé de nos jours aux saints Apôtres et aux Prophètes. » (Eph. III, 5.)

Quoique un maître ait la connaissance parfaite de son art, il ne la communique pas à son élève dès le premier jour ; il se conforme à la capacité de son disciple, qu'il instruit graduellement. C'est de cette manière que les hommes ont progressé avec le temps dans la connaissance de la foi. Aussi l'Apôtre compare-t-il l'état du genre humain sous l'Ancien Testament à l'enfance d'un homme. Le Christ a opéré la parfaite consommation de la grâce; et voilà pourquoi le temps de sa venue est appelé le temps de la plénitude.

8. — Les articles de foi sont-ils convenablement énumérés ?

La foi n'embrassant, comme son objet propre, ainsi qu'il a été dit, que les choses dont nous aurons la vision dans la vie éternelle et celles qui nous y conduisent, ses dogmes se rapportent les uns à la majesté divine, les autres aux mystères de l'humanité du Christ, selon cette parole du Seigneur lui-même : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous, le vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » (Jean, xvii, 3.)—Touchant la majesté divine, trois vérités sont proposées à notre foi : d'abord l'unité de Dieu, et c'est le premier article ; en second lieu, la trinité des personnes, exprimée dans trois articles consacrés séparément aux personnes divines ; enfin, les œuvres propres de la divinité : la création ; la sanctification du genre humain par la grâce, comprise dans un seul article ; et la glorification, exprimée aussi dans un seul article où il s'agit de la résurrection de la

chair et de la vie éternelle. Il y a conséquemment sept articles se rapportant à la divinité. — Touchant l'humanité du Christ, il y a également sept articles. Le premier est relatif à son incarnation ou à sa conception ; le second, à sa naissance ; le troisième, à sa passion, à sa mort et à sa sépulture ; le quatrième, à sa descente aux enfers ; le cinquième, à sa résurrection ; le sixième, à son ascension ; le septième, à son dernier avènement.

Plusieurs Théologiens ne distinguent cependant que douze articles dans le symbole : six pour la divinité, six pour l'humanité du Christ. Ils ne considèrent que comme un seul les trois articles sur la Trinité, et ils font deux articles distincts de la glorification, l'un pour la résurrection de la chair, l'autre pour la vie éternelle. Ils ne font aussi qu'un seul article de la conception et de la nativité du Sauveur (1).

9.—*Convenait-il de rédiger dans un symbole les articles de la foi ?*

Le symbole est l'œuvre de l'Église, qui, toujours assistée du Saint-Esprit, ne saurait errer : donc il était convenable de le dresser pour règle de foi ; donc encore il ne contient rien que de convenable. — Ainsi que le proclame l'Apôtre : « Pour arriver à Dieu, il faut croire. » (Héb. xi, 6.) Personne ne pouvant croire à moins qu'on ne lui propose quelque chose pour objet de sa foi, il a été nécessaire de réunir en un seul corps les dogmes de la vraie foi, pour qu'ils pussent plus facilement être proposés à la croyance de tous les hommes, et que l'ignorance ne fût point une cause d'infidélité. C'est précisément

(1) Cette dernière division est adoptée dans nos catechismes.

à cet ensemble des vérités de la foi que l'on a donné le nom de *symbole*. Il convenait évidemment de le rédiger.

La sainte Écriture, dira quelqu'un, n'est-elle pas la règle de la foi ? Que peut-on y ajouter ou en retrancher ? — Nous répondons que les vérités de la foi contenues dans l'Écriture sainte y sont éparses çà et là, exprimées sous des formes diverses, quelquefois même obscures, et que, pour les en extraire, il faut non-seulement une longue étude, mais une expérience à laquelle ne sauraient parvenir tous ceux qui doivent les connaître, la plupart d'entre eux ne pouvant pas même étudier, à raison de leurs travaux d'un autre genre. On conçoit dès-lors qu'il était indispensable de résumer ces vérités dans un sommaire clair qui pût être proposé à la foi des fidèles. Le symbole, ainsi compris, est un extrait de la sainte Écriture, et non pas une addition (1).

Tous les symboles enseignent la même foi ; mais, aux époques d'hérésie, le peuple doit être instruit avec plus de soin de certaines vérités attaquées par l'erreur. De là plusieurs symboles qui ne diffèrent qu'en ceci, que l'un explique d'une manière plus complète ce que l'autre renferme implicitement. Un symbole qui vient après un autre n'abolit rien de ce qui est contenu dans le premier ; voilà pourquoi les Pères du concile de Nicée n'ont point parlé de la descente du Sauveur aux enfers. Cette vérité n'ayant été de la part des hérétiques l'objet d'aucune erreur, il suffisait qu'elle fût consignée dans le symbole des Apôtres. — Le symbole de Nicée, développement du symbole des Apôtres, fut composé à une époque où la foi était manifestée au monde et où l'Église jouissait de la paix : de là vient l'usage de le chanter publiquement à la messe ; au lieu que le symbole des Apôtres, qui fut composé dans le temps de la persécution et lorsque la foi n'était pas encore publiée, se dit en particulier, à *Prime* et à *Complies*, comme destiné à nous préserver des erreurs ténébreuses du passé et de l'avenir.

(1) Voyez la note de l'article 2, question 11.

10. — Appartient-il au Souverain-Pontife de dresser un symbole?

La promulgation d'un nouveau symbole a eu lieu dans un concile général (1). Mais comme, d'après le droit canonique, le Souverain-Pontife a seul le droit d'assembler un tel concile, la publication d'un nouveau symbole est subordonnée à son autorité.

On a pu conclure de l'article précédent qu'il est nécessaire de publier une nouvelle profession de foi quand il s'agit d'éviter de nouvelles erreurs. Or, à quelle autorité peut revenir cette publication, si ce n'est à celle qui a le droit de déterminer finalement les vérités que les fidèles doivent croire d'une foi inébranlable?

Telle est l'autorité du Souverain-Pontife, à laquelle, ainsi qu'il est écrit dans le droit, sont référées les questions les plus graves et les plus difficiles qui s'élèvent dans l'Église. Aussi le Seigneur, établissant saint Pierre souverain Pontife, lui dit : « J'ai prié pour vous, Pierre, afin  
« que votre foi ne défaille point ; lorsque vous aurez été  
« converti, affermissez vos frères dans la foi. » (Luc, XXII, 32.)—Veut-on savoir la raison d'une telle prérogative ? Il ne doit y avoir qu'une seule et même foi dans toute l'Église, selon cette parole de l'Apôtre : « Il faut que vous disiez  
« tous la même chose, et qu'il n'y ait aucun schisme parmi  
« vous. » (1 Cor. I, 10.) Il est clair qu'une telle unité ne pourrait subsister, si celui qui est à la tête de toute l'Église ne décidait pas par une sentence que l'Église entière doit inébranlablement soutenir les questions nouvelles en matière de foi. Ces raisons doivent nous persuader que le Souverain-Pontife seul a le pouvoir de pu-

(1) Le concile de Nicée.

blier un nouveau symbole, comme il peut seul aussi réunir des conciles, confirmer leurs décisions et prendre d'autres mesures qui intéressent le bien général de l'Église.

Le concile général d'Ephèse a défendu, il est vrai, de composer une profession de foi autre que celle qu'il a publiée; mais ce décret ne s'adresse qu'aux personnes privées. Saint Athanase lui-même n'a pas composé son exposition de la foi par mode de symbole; celui qui porte son nom n'est devenu règle de foi que par l'approbation des Souverains-Pontifes (1).



## QUESTION 2.

DE L'ACTE DE FOI, ET D'ABORD DE L'ACTE INTÉRIEUR.

**Définition de l'acte de foi. — Nécessité de la foi. — Foi explicite aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité. — Mérite de la foi. — Rôle de la raison.**

1. — Croire, est-ce penser une chose avec assentiment?

Si l'on prenait le mot *penser* dans son acception la plus large, comme signifiant tout exercice actuel de l'esprit, il ne rendrait pas proprement l'opération particulière de notre intelligence dans l'acte de foi; car tout homme qui considère ce qu'il sait ou ce qu'il comprend pense avec assentiment. Mais comme le mot *penser* peut se prendre,

(1) Voyez encore la note de l'article 2, question 11.



dans une signification moins étendue, pour l'opération de notre esprit qui, après une certaine recherche, choisit une chose sans en avoir la vision pleine et entière, il peut servir à exprimer l'acte de foi, qui est une adhésion ferme à un sentiment; ce que l'homme qui croit a de commun avec celui qui sait et qui comprend. Toutefois, comme celui qui croit n'a pas la connaissance parfaite de l'évidence, il a aussi cela de commun avec celui qui doute, avec celui qui soupçonne et avec celui qui a une opinion. Le propre du croyant est donc de penser avec assentiment; c'est là ce qui distingue l'acte de foi de tous les autres actes de l'intelligence (1).

2. — Les actes de foi sont-ils convenablement distingués de cette manière : croire à Dieu, croire Dieu, croire en Dieu ?

Cette distinction nous est donnée par saint Augustin. *Croire à Dieu* marque l'objet formel de la foi, le motif pour lequel on adhère aux vérités que l'on croit. — *Croire Dieu* désigne l'objet matériel de la foi, toutes les vérités de la foi se rattachant à Dieu de quelque manière. — *Croire en Dieu* désigne l'intervention de la volonté dans l'acte de foi; car la vérité souveraine est, comme fin dernière, l'objet de la volonté.

3. — Est-il nécessaire de croire quelque chose qui soit au-dessus de la raison naturelle ?

« Sans la foi, nous dit l'Apôtre, il est impossible de « plaire à Dieu. » (Héb. xi, 6.)

(1) La recherche que la foi suppose n'est pas celle de la raison naturelle qui veut se démontrer un objet; c'est une certaine recherche des motifs de crédibilité, tels que la parole de Dieu et les miracles.

Notre perfection consiste non-seulement dans ce qui nous convient d'après notre nature<sup>1</sup>, mais encore dans ce qui nous est accordé par suite de notre participation surnaturelle à la bonté divine : aussi avons-nous dit ailleurs que notre béatitude dernière est dans la vision surnaturelle de Dieu, à laquelle nous ne pouvons parvenir que par une science reçue de Dieu même, comme nous l'insinue cette parole : « Quiconque a écouté mon Père et a appris de lui qui je suis, celui-là vient à moi. » (Jean, vi, 45). Or cette science, nous l'acquérons, non pas tout-à-coup, mais par degrés, conformément à notre nature. S'il est nécessaire que tout homme qui étudie un sujet commence par croire à la parole de celui qui l'enseigne, pour arriver à la plénitude de la science, selon ce mot du Philosophe : « Il faut que le disciple croie à son maître, » il ne l'est pas moins que, pour parvenir à la parfaite vision de la béatitude, l'homme croie à Dieu ; comme le disciple, au maître qui l'instruit.

Notre nature étant subordonnée à une nature supérieure, la connaissance de la lumière naturelle ne suffit pas à notre perfection ; il nous faut une certaine connaissance surnaturelle, car la foi pénètre plus avant dans les secrets invisibles de Dieu que ne le peut faire la raison naturelle. « Beaucoup de vérités vous ont été révélées qui sont supérieures à l'esprit de l'homme, » a dit l'Écrivain sacré. (Eccl. iii, 25.)

4. — Est-il nécessaire d'admettre par la foi des vérités que la raison naturelle peut démontrer ?

Il est nécessaire de recevoir par la foi non-seulement ce que la raison naturelle ne découvre pas, mais encore certaines vérités qu'elle peut démontrer, et cela pour trois motifs : d'abord, pour arriver plus promptement à la connaissance de Dieu et de ses divins attributs ;<sup>1)</sup> en-

suite, pour que, cette connaissance étant plus universelle, aucune intelligence, malgré les nécessités de la vie matérielle, malgré l'insouciance la plus profonde, n'en soit privée; enfin, pour que cette connaissance soit plus certaine, notre raison étant souvent en défaut dans les choses qui regardent la divinité, comme on le voit par les erreurs et les contradictions des anciens philosophes.

5. — L'homme est-il tenu de croire quelque chose explicitement ?

L'homme est tenu, d'après saint Paul, à croire quelque chose d'une manière explicite. « Pour s'approcher de » Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux » qui le cherchent. » (Héb. xi, 6.)

En ce qui est des premières vérités de la foi, qui ne sont autres que les articles du symbole, l'homme est tenu de les croire explicitement, comme il est tenu d'avoir la foi. Quant aux vérités secondaires, il lui suffit de les croire implicitement; il n'est obligé de les croire explicitement qu'au fur et à mesure qu'il lui est démontré qu'elles sont contenues dans l'enseignement de la foi.

Que l'on ne dise point que la croyance explicite des articles de la foi n'est pas toujours au pouvoir de l'homme. Nous sommes tenus à beaucoup de devoirs qu'il nous est impossible de remplir sans la grâce réparatrice; par exemple, à l'amour de Dieu et du prochain. L'accomplissement de tous nos devoirs nous est possible avec le secours de la grâce, que Dieu nous accorde à tous par l'effet de sa miséricorde, et qu'il ne refuse à personne que par un effet de sa justice.

6. — Tous les hommes sont-ils tenus à la même foi explicite ?

Tel est l'ordre établi de Dieu que les vérités de la foi

parviennent aux inférieurs par l'intermédiaire des supérieurs : les anges supérieurs les communiquent aux anges inférieurs, qui les transmettent aux hommes ; les hommes supérieurs, à leur tour, les expliquent aux hommes inférieurs. De même que les anges supérieurs ont une connaissance plus parfaite des mystères divins, les hommes supérieurs qui instruisent leurs frères doivent avoir aussi une connaissance plus parfaite des vérités de la foi, c'est-à-dire une foi plus explicite.

Il est indubitable que ceux qui ont mission d'instruire les autres sont tenus d'avoir une foi plus explicite que les simples fidèles. On ne doit pas interroger les ignorants sur les subtilités de la foi, à moins qu'on n'ait lieu de penser qu'ils ont été égarés par les hérétiques.

7. — La foi explicite au mystère de l'Incarnation du Christ est-elle de nécessité de salut pour tous ?

« Aucun homme, jeune ou vieux, dit saint Augustin, « n'est délivré de la contagion de la mort et des liens du « péché que par le Médiateur unique de Dieu et des « hommes, Jésus-Christ. » En effet, la voie qui conduit à la béatitude n'est autre que le mystère de l'Incarnation et de la Passion du Christ. « Aucun autre nom, disait l'apôtre « saint Pierre, n'a été donné aux hommes par lequel nous « devons être sauvés. » (Act. iv, 12.)

Il a donc fallu, en tout temps, que le mystère de l'Incarnation fût cru par tous les hommes d'une certaine manière ; seulement le mode de cette croyance a pu varier selon les temps et selon les personnes. — Il est vraisemblable que, même dans l'état d'innocence, l'homme eut la foi explicite au mystère de l'Incarnation, et qu'il le regarda, non comme un moyen d'être délivré du péché par la passion et la résurrection du Sauveur ; mais comme un moyen

d'arriver à la consommation de la gloire. Ce qui nous le persuade, c'est qu'il est écrit dans la Genèse (II, 24) : « L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme ; » sur quoi l'Apôtre disait : « Ceci est un grand sacrement dans le Christ et dans l'Église. » (Éph. v, 32.) Il n'est pas à croire que le premier homme, avant sa chute, ait ignoré cette signification symbolique de son mariage. — Après le péché, le mystère de l'Incarnation fut cru explicitement, non-seulement quant à l'incarnation même, mais quant à la passion du Christ et à sa résurrection, qui devaient délivrer le genre humain du péché même et de la mort; autrement, les hommes n'auraient pas figuré d'avance la passion du Christ par certains sacrifices avant la loi et sous la loi, sacrifices dont les hommes instruits connaissaient seuls la signification, mais qui donnaient néanmoins aux plus simples une connaissance implicite de la venue du Christ. — Depuis la loi de grâce, les simples fidèles, comme les hommes instruits, sont tenus de croire explicitement les mystères du Christ, notamment ceux qui sont l'objet des solennités générales de l'Église et qui sont proposés à la croyance de tous, comme les articles sur l'Incarnation, dont nous avons parlé. Quant aux autres vérités plus subtiles, chacun est tenu à une foi plus ou moins explicite, selon son état et son emploi.

Le Christ a été révélé à un grand nombre de Gentils ; on le voit par les prédictions qu'ils ont faites. Job disait : « Je sais que mon Rédempteur est vivant (XIX, 25) ; » et la Sibylle elle-même, d'après saint Augustin, a prophétisé le Christ. Si des Gentils ont été sauvés sans la révélation, ils ne l'ont pas été sans la foi au Médiateur : s'ils n'ont pas eu la foi explicite, ils

en ont eu du moins la foi implicite en croyant à la Providence divine, qui délivre les hommes par les moyens et de la manière qu'il lui plaît.

8. — La foi explicite à la Trinité est-elle de nécessité pour le salut?

La sainte Trinité fut révélée dès le commencement du monde; on la voit déjà paraître dans ces paroles: « Fai-  
« sons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » (Gen. 1, 26.) Plus tard, sous l'Ancien Testament, elle fut exprimée de plusieurs manières, ce qui suppose que, dès l'origine, il importait au salut d'y croire. Aussi bien la foi explicite à l'Incarnation du Christ l'implique de toute nécessité; car, dans le mystère de l'Incarnation, est contenu ceci: que le Fils de Dieu a pris un corps; qu'il a régénéré le monde par la grâce de l'Esprit-Saint, et qu'il a été lui-même conçu du Saint-Esprit. Nous pouvons en inférer que la foi à la Trinité, avant la venue du Sauveur, a été, comme la foi à l'Incarnation, explicite chez les hommes supérieurs, et implicite seulement chez ceux qui étaient moins éclairés. Nous pouvons en déduire encore que tous les hommes, sous la loi de grâce, sont tenus de croire explicitement au mystère de la sainte Trinité. Tous ceux, en effet, qui renaissent dans le Christ obtiennent un tel bienfait par l'invocation des trois Personnes divines, conformément à ces paroles: « Allez, enseignez  
« toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du  
« Fils, et du Saint-Esprit. » (Matth. xxviii, 19.)

Il a toujours été nécessaire pour le salut de croire explicitement que Dieu existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent; mais cela ne suffit pas pour tous les temps et pour tous les individus. Si, avant la venue du Christ, la foi à la Trinité était le partage des hommes supérieurs, il n'en

doit plus être de même après qu'elle a été manifestée au monde par le Christ et par les Apôtres (1).

### 9. — L'acte de foi est-il méritoire ?

Nous lisons dans saint Paul que « les saints ont obtenu « par la foi l'effet des promesses. » (Héb. XI, 33.) Cela ne serait pas, s'ils n'eussent mérité en croyant. Que faut-il

(1) Il y a un précepte divin pour les hommes de croire explicitement à la sainte Trinité. Ceux auxquels ce mystère est annoncé doivent l'admettre sous peine de damnation ; les autres sont excusés de péché par défaut de connaissance. Nous avons vu précédemment que la foi implicite a pu justifier les païens. Il n'y a pas de raison pour que son pouvoir soit restreint à l'égard des infidèles qui n'ont point connaissance de la révélation. Nous croyons que, *par nécessité de salut*, saint Thomas entend la nécessité de précepte. Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est qu'en beaucoup d'autres endroits, et notamment dans la question suivante, où il parle de la confession de la foi, la nécessité de précepte est exprimée dans des termes semblables. Ce qu'il dit ici sur les Gentils en est d'ailleurs une preuve certaine. — Voici, sur ces matières, ce qu'enseigne le cardinal Gousset dans sa *Théologie morale*, où il semble résumer toute la doctrine de saint Thomas sur la nécessité de la foi : « La foi est absolu-  
« ment nécessaire au salut. Mais il n'est pas nécessaire que la foi soit ex-  
« plicite en tout. A l'exception des principales vérités que personne ne  
« peut ignorer sans danger pour le salut, la foi implicite, en général,  
« suffit aux simples fidèles. Il est nécessaire d'une nécessité de moyen de  
« croire explicitement qu'il y a un Dieu, souverain Seigneur de toutes  
« choses, et qu'il récompense ceux qui le cherchent. Il ne peut y avoir  
« de salut pour un adulte s'il ne croit pas explicitement en Dieu, à sa  
« providence et à l'existence d'une autre vie, où chacun recevra suivant  
« ses œuvres. La foi explicite aux mystères de la sainte Trinité, de l'In-  
« carnation et de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ est encore  
« nécessaire au salut. Mais il n'est pas certain qu'elle soit nécessaire de  
« nécessité de moyen. Il nous paraît même plus probable qu'elle n'est  
« nécessaire que d'une nécessité morale, nécessité de précepte. Cependant,  
« par cela même qu'il y a du doute, on doit se comporter dans la pra-  
« tique comme si la connaissance et la foi explicite des mystères dont il  
« s'agit étaient nécessaires de nécessité de moyen. »

pour que nos actes soient méritoires ? Le libre arbitre et la grâce. Or, par l'acte de foi, notre esprit adhère à la vérité divine avec liberté et sous l'influence de la grâce. Cet acte est donc méritoire.

Ni la nature ni la foi ne peuvent produire, sans la charité, un acte méritoire ; mais, aussitôt que la charité survient, elle confère le mérite à l'acte de foi, à l'acte de la nature et à l'acte naturel du libre arbitre.

Dans les sciences, l'assentiment à une vérité n'est pas soumis au libre arbitre ; il est le résultat forcé d'une démonstration, et, sous ce rapport, il n'est pas méritoire. Tout le mérite, en matière scientifique, consiste à appliquer librement notre esprit à un objet que nous rapportons à la gloire de Dieu ou du prochain ; au lieu que, dans le domaine de la foi, l'assentiment à une vérité et l'application de l'esprit à cette vérité étant deux choses également libres, l'acte de foi est doublement méritoire.

Le fidèle a toujours, dans l'enseignement divin confirmé par les miracles, et surtout dans l'inspiration secrète de Dieu, un motif suffisant pour croire. Sa foi ne provient pas de la légèreté ; par conséquent, rien ne l'empêche d'être méritoire.

10. — Les raisons qui nous portent à croire les vérités de la foi diminuent-elles le mérite de la foi ?

Si la raison, en prêtant son secours à la foi, devait toujours en affaiblir le mérite, saint Pierre n'aurait pas écrit : « Soyez toujours prêts à répondre à celui qui vous demandera raison de l'espérance qui est en vous. » (1 Pct. III, 15.)

Le raisonnement, en matière de foi, peut se rapporter de deux manières à notre volonté : d'abord, d'une manière *antécédente* ; par exemple, lorsque quelqu'un ne croirait pas, ou ne croirait pas aussi fermement sans cet appui. Les raisons qui viendraient ainsi à l'aide de la foi en diminueraient le mérite ; la vérité révélée doit être ad-



mise, non en considération de la raison naturelle, mais à cause de l'autorité divine qui la propose. En second lieu, le raisonnement peut se rapporter à notre volonté d'une manière *subséquente*. Un homme, parfaitement disposé par rapport à la foi, cherche dans son esprit les raisons qui favorisent sa conviction, et, lorsqu'il en trouve quelques-unes, il les saisit et s'y attache. Cette conduite, loin d'exclure le mérite de la foi, révèle, au contraire, un mérite plus grand; elle est le signe et la preuve d'une volonté meilleure. C'est le cas de ceux qui disaient à la Samaritaine : « Ce n'est plus sur vos paroles que nous croyons. » (Jean, iv, 42.) La Samaritaine, c'est la raison humaine.



### QUESTION 3.

#### DE L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA FOI.

**Si la confession de la foi est un acte de foi. — Si elle est nécessaire au salut.**

1. — La confession de la foi est-elle un acte de foi ?

La confession des vérités de la foi se rapporte évidemment à la foi elle-même comme à sa fin, ainsi que le marquent ces paroles de l'Apôtre : « Ayant le même esprit de foi, nous croyons, et c'est pour cela que nous parlons. » (2 Cor. iv, 13.) La parole extérieure n'a-t-elle

pas pour but d'exprimer la pensée du cœur? De même donc que l'assentiment intérieur est un acte de foi, la confession extérieure est pareillement un acte propre à la foi, laquelle, selon l'expression de saint Paul, « se manifeste par les œuvres. » (2 Thes. I, 11.)

2. — La confession de la foi est-elle nécessaire au salut?

On connaît ce passage de l'Épître aux Romains (x, 10) : « Il faut croire de cœur pour être justifié; et, pour être sauvé, il faut confesser sa foi par la parole. » — Toutefois, le précepte de confesser sa foi est un précepte affirmatif, et ces préceptes, quoiqu'ils soient toujours obligatoires, n'obligent pas à tout instant. La confession de la foi n'est donc pas de nécessité de salut en tout temps et en tout lieu; elle l'est seulement lorsque son omission priverait Dieu de l'honneur qui lui est dû, ou le prochain d'un secours auquel il a droit. Un homme qui, par exemple, interrogé sur la foi, donnerait à croire, en ne répondant point, ou qu'il n'a pas la foi ou que la foi n'est pas vraie, serait dans la nécessité de confesser sa foi. Il en serait de même de celui qui devrait causer par son silence l'apostasie de quelqu'un.

Quand la gloire de Dieu ou l'intérêt du prochain l'exigent, nous ne devons pas nous contenter d'être unis à la vérité divine, nous devons confesser extérieurement la foi. — La foi elle-même est en danger. — Il ne serait pas bon de la confesser publiquement dans le cas où, sans aucun avantage pour elle ou pour les fidèles, on produirait des troubles parmi les infidèles. Notre-Seigneur a dit: « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur que, se retournant contre vous, ils ne vous déchirent. » (Matth. VII, 6.) Mais, lorsqu'il y a nécessité ou utilité, on doit confesser sa foi ouvertement, sans s'inquiéter du trouble des infidèles.

## QUESTION 4.

## DE LA VERTU DE LA FOI.

**Définition de la vertu de foi.— Son sujet.— Sa forme. qui est la charité. — Foi informe et foi formée. — Si la foi est une vertu une. — Si elle est la première des vertus. — De sa certitude.**

1. — Qu'est-ce que la foi ?

« La foi, nous dit saint Paul, est la substance des choses que nous devons espérer et l'argument de celles que nous ne voyons point. » (Héb. xi, 1.)

Par ces paroles : « La foi est la substance des choses que nous devons espérer, » l'Apôtre nous veut marquer que le premier commencement de ces choses a lieu en nous par l'assentiment même de la foi. Dans ces autres : « l'argument des choses que nous ne voyons pas, » l'expression *argument* désigne l'effet de la foi, qui consiste dans une adhésion ferme de notre esprit à des vérités qu'il ne nous est pas donné de voir : aussi d'autres versions portent-elles *conviction* au lieu d'*argument*. Quand nous disons *argument*, *conviction*, nous distinguons la foi de l'opinion, du soupçon et du doute, qui ne supposent pas l'adhésion ferme de l'esprit à une vérité. Quand nous disons « des choses que nous ne voyons point, » nous la distinguons de la science. Et, en disant qu'elle est « la substance des choses que nous devons espérer, » nous la distin-

guons, comme vertu, de toute autre croyance qui ne se rapporte pas à la béatitude que nous espérons. Les autres définitions de la foi ne sont que des commentaires de celle-là.

Pour ramener les paroles de saint Paul à la forme ordinaire d'une définition, on peut s'exprimer ainsi: La foi est une habitude de l'esprit qui commence en nous la vie éternelle en faisant adhérer notre intelligence à des vérités que nous ne voyons pas.

## 2. — La foi réside-t-elle dans l'intelligence ?

Lorsqu'un acte émane de deux facultés, il faut, pour qu'il soit parfait, que les deux facultés qui concourent à le produire soient perfectionnées par une habitude préexistante. C'est ainsi que, pour bien diviser une pièce de bois, il faut un bon ouvrier et une bonne scie. Nous avons dit que croire est l'acte de l'intelligence, mue par la volonté à donner son assentiment; cet acte procède, en conséquence, de l'intelligence et de la volonté. Dès lors, pour que l'acte de foi soit parfait, il faut qu'il y ait habitude vertueuse dans la volonté et dans l'intelligence. Mais, puisque croire est l'acte immédiat de l'intelligence elle-même, on peut dire absolument que la vertu de la foi réside dans l'intelligence comme dans son sujet.

## 3. — La charité est-elle la forme de la foi ?

La charité est la forme de la foi, en ce sens qu'elle donne à la vertu de la foi sa forme dernière; l'acte de la foi est effectivement formé et perfectionné par elle.

## 4. — La foi informe peut-elle devenir la foi formée, et réciproquement ?

Il est des Théologiens qui ont prétendu qu'autre est

l'habitude de la foi formée, autre l'habitude de la foi informe. Il n'en est pas ainsi ; car, d'abord, il ne paraît pas convenable que la grâce, en se communiquant à l'âme, lui enlève un don de Dieu, tel que celui de la foi informe ; et il ne convient pas davantage que Dieu réinfuse, comme un autre don, la foi informe dans l'âme qui pèche mortellement. Il n'est pas plus admissible que ces deux habitudes puissent exister en même temps dans le même sujet. Il faut donc dire que l'habitude de la foi formée n'est pas autre que celle de la foi informe, et que la foi informe devient la foi formée sans cesser d'être elle-même, comme l'enfant devient homme sans cesser d'être lui-même, comme l'être imparfait devient parfait sans cesser d'être numériquement le même être. Dans cette transmutation de la foi, ce qui change, ce n'est pas la foi elle-même, c'est le sujet de la foi, l'âme qui la possède, tantôt sans la charité, tantôt avec la charité.

#### 5. — La foi est-elle une vertu ?

La foi formée est une vertu ; la foi informe n'en est pas une. — La foi formée est une vertu, parce que la charité, qui lui donne sa forme, fait que notre volonté se porte infailliblement vers une bonne fin. — La foi informe n'en est pas une ; car, bien que, du côté de l'intelligence, elle soit parfaite, elle n'a pas la même perfection de la part de la volonté.

#### 6. — La foi est-elle une ?

L'Apôtre a dit : « Un seul Seigneur, une seule foi. » (Eph. iv, 5.) Ces paroles nous marquent assez que la foi est une. Voyons en quel sens il faut entendre cette unité.

La foi est une sous le rapport de son objet formel, qui

est la vérité suprême, dans laquelle est contenu tout ce que nous croyons ; mais elle est divisée par les sujets où elle existe. Spécifiquement une, si on la prend comme habitude qui fait que nous croyons, elle est numériquement diverse dans divers individus.

### 7. — La foi est-elle la première des vertus ?

Les vertus théologales, dont l'objet est la fin dernière, ont la priorité sur toutes les autres vertus. Or la fin dernière est dans l'intelligence avant d'être dans la volonté, celle-ci ne recherchant que des objets perçus par l'intelligence. Par conséquent, puisque la fin dernière existe dans la volonté par l'espérance et par la charité, tandis qu'elle existe dans l'intelligence par la foi, il faut que la foi soit la première des vertus, la connaissance naturelle ne pouvant s'élever jusqu'à Dieu, considéré comme objet de la béatitude.

Ce n'est pas à dire, on le conçoit, qu'avant la foi il ne puisse pas exister en nous certaines vertus qui, comme la force, l'humilité et d'autres, écartent ce qui nous empêcherait de croire. — Mais ces vertus ne sont de véritables vertus qu'autant qu'elles présupposent la foi, fondement de l'édifice spirituel.

### 8. — La certitude de la foi est-elle plus grande que celle de la science et des autres vertus intellectuelles ?

La foi l'emporte en certitude sur la science et sur les autres vertus intellectuelles. L'Apôtre en touche quelque chose en disant : « Ayant ouï la parole de Dieu que nous prêchons, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais comme étant, ce qu'elle est véritablement, la parole de Dieu. » (1 Thes. II, 13 )

Parmi les vertus intellectuelles, la prudence et l'art

ont pour objet des choses contingentes ; la foi, qui a pour objet les choses éternelles, que l'on ne peut supposer autrement qu'elles ne sont, l'emporte évidemment en certitude sur ces deux vertus par la nature de son objet. Les trois autres vertus intellectuelles, la sagesse, la science et l'intelligence des principes, bien qu'elles aient, comme la foi, des choses nécessaires pour objet, sont cependant aussi moins certaines qu'elle, en ce qui est de leur cause ou de leur motif ; car leur certitude ne repose que sur la raison humaine, au lieu que celle de la foi est fondée sur la vérité suprême. Il est vrai que si l'on considère la certitude relativement au sujet qui la possède, point de vue sous lequel on appelle plus certain ce que l'on voit avec plus d'évidence, la foi, qui a pour objet des vérités supérieures à la raison humaine, cède le pas aux trois vertus dont nous parlons ; mais comme, pour apprécier une chose, on la juge absolument par sa nature et seulement d'une manière relative par le sujet où on la rencontre, il est indubitable que la vertu de la foi est plus certaine en soi, quoique les autres vertus le soient davantage sous certain rapport, c'est-à-dire eu égard à nous.

Quelqu'un dira que le croyant peut éprouver des hésitations et des doutes, ce qui n'arrive pas dans la science et dans les autres vertus intellectuelles. Mais cela ne prouve pas que la foi soit moins certaine en elle-même que les vertus intellectuelles. Ces hésitations et ces doutes proviennent de notre intelligence, qui ne perçoit pas avec évidence les vérités de la foi, et non pas de la cause même de la foi. — On est plus certain de ce que l'on voit, dira cet autre, que de ce que l'on entend. — Nous convenons que, toutes choses égales, la certitude de la vue est supérieure à celle de l'ouïe ; mais si, néanmoins, la personne que l'on entend a une connaissance supérieure, l'ouïe présente plus de certitude que la vision.

L'homme peu instruit a plus de certitude sur la vérité qu'il tient d'un savant distingué que sur ce qu'il voit par sa raison. L'homme est pareillement beaucoup plus certain de ce qu'il croit sur la parole de Dieu, qui est infallible, que de ce qu'il voit par sa propre raison, sujette à l'erreur.



## QUESTION 5.

### DU SUJET DE LA FOI.



**L'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont eu la foi. — Les démons ont une foi forcée. — Quiconque nie un article de foi n'a pas la foi. — Que la foi a des degrés divers.**

1. — L'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont-ils eu la foi ?

Les anges, avant leur confirmation en grâce, et l'homme, avant le péché, n'avaient pas la claire vue qui supprime la foi. Si donc ils n'avaient pas eu cette vertu, ce ne pourrait être que parce qu'ils auraient complètement ignoré ce qu'elle enseigne, et cela ne se peut admettre. Créés dans l'état de grâce, et non dans l'état de pure nature, ils reçurent par là même, dès le premier instant de leur existence, le commencement du bonheur suprême, qu'ils devaient posséder plus tard ; car la béatitude, ainsi que nous l'avons dit plus haut, commence, dans la volonté, par l'es-



pérance et la charité, et, dans l'intelligence, par la foi. Nous devons admettre, sur ce fondement, que l'ange, avant sa confirmation en grâce, et l'homme, avant le péché, ont eu la foi; mais ils ont pu avoir une vue manifeste de quelques-uns des mystères divins, que la foi seule nous fait connaître maintenant.

2. — Les démons ont-ils la foi ?

L'Apôtre saint Jacques (II, 19) répond : « Les démons « croient et tremblent. » Forcés par l'évidence des preuves, ils croient que l'enseignement de l'Église est divin : leur foi est une suite de leur pénétration naturelle, mais non un don de Dieu.

3. — Les hérétiques qui errent sur un article de foi ont-ils la foi sur les autres articles ?

Autant le péché mortel détruit la charité, autant la négation d'un seul article de foi détruit la vertu de la foi. L'objet formel de la foi est la vérité suprême manifestée par les saintes Écritures et par la doctrine de l'Église qui procède de la vérité suprême elle-même. C'est pourquoi, quiconque ne s'attache pas, comme à une règle infallible et divine, à l'enseignement de l'Église, dont l'autorité émane de la vérité première manifestée dans l'Écriture sainte, celui-là n'a pas la foi; s'il croit quelques vérités appartenant à la foi, il les admet d'une autre manière que par la foi. Faire choix parmi les vérités que l'Église enseigne, embrasser les unes, rejeter les autres, selon son bon plaisir, c'est adhérer à sa propre volonté, mais non pas à la doctrine de l'Église, règle infallible de la foi. L'hérétique qui nie obstinément un article de foi, n'est pas disposé à suivre en tout l'ensei-

gnement de l'Église, et, dès-lors, il n'a pas la foi à l'égard des autres articles; il a seulement une opinion conforme à sa volonté.

4. — La foi est-elle plus grande dans un individu que dans un autre ?

Le Seigneur a dit à Pierre : « Homme de peu de foi, « pourquoi avez-vous douté? » (Matth. xiv, 31.) Et, ailleurs, à une femme : « Femme, votre foi est grande. » (Matth. xv, 28.) Donc la foi est plus grande dans certains hommes que dans d'autres. En effet, outre qu'un individu peut croire explicitement plus de vérités qu'un autre, la foi peut être plus grande chez quelques-uns, tant du côté de leur intelligence, qui a plus de conviction et de certitude, que du côté de leur volonté, mieux disposée à croire, parce qu'elle a plus de dévotion. Puisque la foi est un don de Dieu, ce don peut très-bien n'être pas égal dans tous les fidèles.



## QUESTION 6.

## DE LA CAUSE DE LA FOI.

---

**Si la foi vient de Dieu par infusion. — Si la foi informe en vient pareillement.**

1. — La foi nous est-elle infuse par Dieu ?

La foi existe en nous par infusion. Saint Paul, parlant aux Éphésiens, leur disait : « Par la grâce de Dieu vous « êtes sauvés au moyen de la foi ; et cela ne vient pas « de vous , de peur que quelqu'un ne s'en glorifie : « c'est un don de Dieu. » (Eph. II, 8.)

Pour croire, il faut deux conditions : premièrement, des vérités proposées à notre esprit ; secondement, notre assentiment. Sous le rapport des vérités proposées à notre esprit, la foi vient nécessairement de Dieu ; car celles qu'elle enseigne sont si supérieures à la raison humaine, que nous n'en aurions nulle idée sans la révélation divine. Dieu les révèle à certains hommes d'une manière immédiate, comme aux Apôtres et aux Prophètes, et il les fait enseigner aux autres par les prédicateurs qu'il leur envoie. — Sous le rapport de l'assentiment à ces vérités, la foi a des causes extérieures, telles que la vue d'un miracle ou la parole des hommes. Mais ni les miracles ni la parole ne suffisent à la produire sans la grâce intérieure.

Ce qui le prouve, c'est que les hommes qui voient le même miracle ou qui écoutent la même prédication ne sont pas tous également touchés : les uns croient, les autres ne croient pas. Il y a donc une cause intérieure, invisible, qui nous détermine à donner notre assentiment aux vérités que Dieu nous a révélées. Les Pélagiens la faisaient consister uniquement dans le libre arbitre. Ils avaient tort. Puisque nous nous élevons par cet assentiment au-dessus de notre nature, il faut nécessairement que ce mouvement procède de quelque principe surnaturel qui agit sur notre âme ; et ce principe, c'est Dieu même, aidant par sa grâce notre volonté. Donc, de toutes manières, la foi est principalement en nous l'œuvre de Dieu, qui nous l'infuse par sa grâce.

## 2. — La foi informe est-elle un don de Dieu ?

La foi informe est l'œuvre de Dieu, comme la foi formée. L'informité est une privation ; or les privations ne changent pas toujours la nature des choses, elles n'en sont parfois que les accidents. Qu'un corps diaphane de sa nature soit privé momentanément de sa transparence, sa nature n'en est pas autre ; car ce qui fait que ce corps est diaphane n'est pas la cause de son opacité actuelle. Il en est ainsi de la foi. L'informité ne tient pas à son essence ; elle n'est que l'absence d'une certaine qualité qui n'est pas essentielle à sa nature même. La foi, privée de sa forme qui est la charité, n'arrive pas, il est vrai, à la hauteur d'une vertu ; mais elle est cependant un don que Dieu fait à certains hommes.



## QUESTION 7.

### DES EFFETS DE LA FOI.

---

#### **La crainte de Dieu. — La purification du cœur.**

1. — La crainte de Dieu est-elle l'effet de la foi ?

La foi produit la crainte de Dieu : la crainte servile, lorsque, nous faisant percevoir certains maux que la justice divine inflige comme châtement, elle nous porte à craindre les punitions de Dieu ; la crainte filiale, lorsque, par un respect profond pour la grandeur et pour la bonté divine, nous craignons d'être séparés de Dieu ou de nous comparer à lui. La crainte servile a pour cause la foi informe ; la crainte filiale est le fruit de la foi formée qui fait que l'homme adhère à Dieu par la charité et lui est soumis.

2. — La purification du cœur est-elle l'effet de la foi ?

Saint Pierre signale cet effet en disant aux Juifs : « Dieu ayant purifié votre cœur par la foi..... » (Act. xv.)

L'être raisonnable, le plus noble de toute la nature, contracte une impureté toutes les fois qu'il s'allie par l'amour aux créatures éphémères et corporelles. Pour se purifier de cette souillure, il faut que, par un mouvement contraire, il se porte vers l'être le plus élevé de tous, c'est-

à-dire vers Dieu. Or la foi est le premier principe de ce mouvement; car, comme le dit l'Apôtre, « il faut croire, « pour s'approcher de Dieu. » (Héb. xi, 6.) La foi, par conséquent, est le premier principe de la purification du cœur; elle le purifie tout d'abord de la souillure de l'erreur; elle opère ensuite une purification parfaite, lorsqu'elle est elle-même perfectionnée par la charité.



## QUESTION 8.

### DU DON D'INTELLIGENCE.



**Existence du don d'intelligence. — Comment il se coordonne avec la foi. — Est-il dans tous les hommes qui sont en état de grâce? — Ses caractères. — Ce qui lui correspond parmi les béatitudes et les fruits.**

1. — L'intelligence est-elle un don du Saint-Esprit?

Isaïe nous marque que l'intelligence est un don du Saint-Esprit, en disant : « L'esprit du Seigneur, l'esprit « de sagesse, l'esprit d'intelligence reposeront sur le « juste. » (Isaïe, xi, 2.)—Notre intelligence est une faculté qui s'attache au fond des choses pour les pénétrer dans ce qu'elles ont de plus intime. La substance cachée sous les accidents, l'idée signifiée par la parole, la vérité renfermée dans la figure, la cause contenue sous l'effet, l'in-

telligible déguisé sous le sensible; voilà son objet. Mais, quelle que soit sa pénétration, elle est limitée dans sa vertu, et ses forces ne dépassent point certaines bornes. Pour parvenir à la connaissance des vérités révélées, qui sont au-dessus de sa portée, elle a nécessairement besoin d'une lumière surnaturelle : or cette lumière surnaturelle, donnée d'en haut, s'appelle don d'intelligence.

2. — Le don d'intelligence peut-il exister simultanément avec la foi ?

Le don d'intelligence peut se concilier avec la foi de la manière que l'indiquent ces paroles de l'Évangile : « Le Seigneur ouvrit l'intelligence de ses disciples, pour qu'ils comprissent les Écritures. » (Luc, *ult.*) Saint Grégoire nous fait comprendre cette union, en disant que le don d'intelligence éclaire notre esprit sur ce que notre oreille entend. Il y a dans les divins enseignements des vérités qui sont directement et par elles-mêmes l'objet de la foi, telles que la trinité des Personnes divines dans l'unité de nature, l'incarnation du Verbe et autres de même genre qui surpassent tellement notre raison que nous ne pouvons les percevoir tant que dure l'état de foi. Mais il y a aussi des choses secondaires qui se rapportent à ces vérités, et que nous trouvons çà et là dans l'Écriture sainte : celles-là, nous pouvons, avec le don d'intelligence, les saisir et les comprendre. Quant aux premières, que nous ne connaissons qu'imparfaitement, le don d'intelligence sert uniquement à nous montrer que ce qui paraît les contredire ne leur est pas opposé réellement, et que les objections que l'on fait valoir contre elles ne sont pas un motif de les rejeter ; il les met ainsi à l'abri de l'erreur, tout en laissant subsister en nous l'état de foi.

3. — Le don d'intelligence est-il un don simplement spéculatif, ou bien est-il encore un don pratique ?

Si ce don n'était que spéculatif, on ne comprendrait pas ces paroles de David : « L'intelligence est le partage de ceux qui agissent selon Dieu. » (Ps. cx, 10.)—Les bonnes actions ont des rapports avec la foi, qui, pour parler avec l'Apôtre, « opère par l'amour. » (Gal. v, 6.) Par cela même le don d'intelligence, qui se rapporte à tout ce qui concerne la foi, s'étend aussi aux actions humaines, en tant que la raison supérieure, à laquelle il s'ajoute en la perfectionnant, s'attache, dans la conduite de la vie, à méditer et à prendre pour règle les vérités de l'ordre éternel.

4. — Le don d'intelligence est-il dans tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ?

« Celui qui me suit ne marche point dans les ténèbres. » (Jean, VIII, 12.) Ces paroles du Sauveur signifient manifestement que celui qui a la grâce a aussi le don d'intelligence.—L'homme qui a la grâce sanctifiante a la droiture de la volonté. Or la volonté, si droite qu'elle soit, ne peut pas se porter au bien sans une certaine connaissance de la vérité, parce que l'objet de la volonté est le bien que nous connaissons. En même temps donc que, par le don de charité, l'Esprit-Saint dispose notre volonté à se porter vers les biens surnaturels, il éclaire aussi, par le don d'intelligence, notre esprit, et lui fait connaître la vérité surnaturelle vers laquelle toute volonté droite doit se porter. Il suit de là que tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ont par là même le don d'intelligence.

Plusieurs de ceux qui sont dans l'état de grâce ne laissent pas d'avoir un esprit borné. Quelques-uns ne comprennent en aucune façon les vérités



que la foi leur propose à croire. Cependant, l'Esprit-Saint les instruit suffisamment sur les choses qui sont de nécessité de salut. Tous comprennent qu'ils sont obligés de croire les vérités divines et qu'ils ne peuvent s'en écarter. Observons que, pour ce qui est des choses non nécessaires au salut, le don d'intelligence est parfois retiré même aux plus grands saints, afin que, ne comprenant pas tout clairement, ils n'aient pas sujet de s'enorgueillir.

5. — Le don d'intelligence est-il dans ceux qui n'ont pas la grâce sanctifiante ?

Celui qui possède le don d'intelligence vient au Christ ; le Seigneur lui-même a dit : « Quiconque a écouté le « Père et a appris de lui qui je suis, celui-là vient à « moi. » (Jean, vi, 45.) On ne vient au Christ qu'avec la grâce sanctifiante, par conséquent le don d'intelligence là suppose nécessairement.—Nous n'avons le don d'intelligence que du moment où nous concevons une juste idée de notre fin dernière. Or celui-là seul envisage cette fin comme il faut qui, non content de ne point errer à son égard, s'y attache fortement comme au bien suprême, et c'est là le propre de l'homme qui a la grâce sanctifiante. Le don d'intelligence n'est donc pas dans ceux qui n'ont point cette grâce.

6. — Le don d'intelligence se distingue-t-il des autres dons ?

Il se distingue des dons de piété, de force et de crainte, en ce qu'il appartient à la puissance intellectuelle ; au lieu que ceux-là appartiennent à la puissance appétitive. Il se distingue ensuite des dons de sagesse, de science et de conseil, parce qu'il nous fait pénétrer ou saisir les vérités de la foi ; tandis que la sagesse nous porte à juger sainement les choses divines et à nous y attacher, que la

science nous donne une connaissance vraie des créatures, et que le conseil nous enseigne à appliquer ce que nous croyons à chacune de nos œuvres.

7. — La sixième béatitude : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, etc., » répond-elle au don d'intelligence ?

« L'intelligence, dit saint Augustin, convient à ceux qui ont le cœur pur ; un œil purifié aperçoit ce que ne voit point celui qui ne l'est pas. »

La sixième béatitude, comme toutes les autres, renferme deux choses : la pureté du cœur, par forme de mérite ; la vision de Dieu, par mode de récompense. L'une et l'autre appartiennent d'une certaine façon au don d'intelligence. — Quant à la pureté, ce don ne produit pas précisément celle qui purifie la volonté des affections désordonnées, ceci appartient aux dons que reçoit la puissance appetitive ; mais il produit cette autre pureté qui, complément de celle-là pour la vision de Dieu, dégage notre imagination de tout vain fantôme et de toute fausse idée sur la nature divine. — Quant à la vision, s'il ne nous donne point ici-bas la vision parfaite de l'état de gloire, il nous confère du moins la vision imparfaite par laquelle, sans voir Dieu tel qu'il est, nous voyons parfaitement qu'il surpasse toutes nos conceptions : il consommera dans le ciel l'œuvre qu'il commence sur la terre.

8. — Parmi les fruits, la foi répond-elle au don d'intelligence ?

Ce qui, dans cette vie, correspond, comme fruit, au don d'intelligence, c'est la foi, c'est-à-dire la certitude de la foi ; dans le ciel, c'est la joie qui appartient à la volonté.



## QUESTION 9.

### DU DON DE SCIENCE.

---

**La science est un don, — qui a pour objet la connaissance des choses créées dans leur rapport avec la foi. — La béatitude qui lui correspond est : « Bienheureux ceux qui pleurent. »**

1. — La science est-elle un don ?

Isaïe énumère la science parmi les sept dons. (Isaïe, XI.)

Deux conditions sont nécessaires pour notre adhésion parfaite aux vérités de la foi : la première est de saisir exactement ce qui est proposé à notre croyance, et c'est là l'effet propre du don d'intelligence. La seconde est de porter sur les vérités de la foi un jugement sûr et droit, en discernant ce qu'il faut croire de ce qu'il faut rejeter ; c'est à cela que se rapporte le don de science.

Il y a deux sortes de science : l'une, par laquelle un homme sait ce qu'il doit croire et discerne suffisamment les vérités qui sont de foi de celles qui ne le sont pas : elle est un don commun à tous les saints ; l'autre, par laquelle un fidèle sait non-seulement ce qu'il doit croire, mais sait encore prouver sa foi, convertir les infidèles et réfuter un contradicteur : celle-là n'est accordée qu'à quelques-uns. Aussi saint Augustin, après avoir dit lui-même que « beaucoup de fidèles qui sont admirables par leur foi n'excel- » lent cependant pas dans la science, » ajoute : « Autre chose est de » savoir seulement ce que l'on doit croire, et autre chose est de savoir

« comment on peut persuader à d'autres les vérités que l'on croit et de  
« quelle manière on doit les défendre contre les impies. »

2. — Le don de science a-t-il pour objet les choses divines ?

La connaissance des choses divines est appelée sagesse, et la connaissance des choses créées prend le nom de science. C'est pourquoi connaître Dieu au moyen des créatures est une opération qui ressort du don de science ; tandis que, si l'on juge les créatures d'après Dieu, ce jugement appartient à la sagesse plutôt qu'à la science. De là ce que nous dit saint Augustin dans son *Traité de la Trinité* : « On distingue par le nom de sagesse la connaissance des choses divines, et par le nom de science la connaissance des choses humaines, ou simplement des choses créées. »

3. — La science, don de l'Esprit-Saint, est-elle une science pratique ?

Le don de science, comme le don d'intelligence, se rapporte à la certitude de la foi. Or la foi consiste, avant tout, dans la spéculation, c'est-à-dire dans l'adhésion de l'esprit humain à la vérité première. Mais, comme la vérité première n'est autre que la fin dernière pour laquelle nous agissons, la foi s'étend par cela même à nos actions, selon cette parole : « La foi opère par l'amour. » (Gal. v, 6.) Pour la même raison, le don de science se rapporte principalement à la spéculation, puisque nous connaissons par lui les vérités qu'il faut croire ; mais il s'étend aussi à nos actions, dans le sens que nous devons régler notre conduite sur ces mêmes vérités.

C'est de la sorte que le don de science sert à diriger la piété. Ceux-

là seulement le possèdent qui portent, en vertu de la grâce sanctifiante qu'ils ont, un jugement tellement droit sur ce qu'ils doivent croire et pratiquer qu'ils ne s'écartent eux-mêmes en rien de la justice; car telle est la science dont la Sagesse a dit : « Le Seigneur a conduit le juste par des « voies droites, et il lui a donné la science des saints. » (Sag. x, 10.)

4. — La troisième béatitude : « Heureux ceux qui pleurent, etc., » répond-elle au don de science ?

« La science, disait saint Augustin, convient à ceux « qui pleurent pour avoir appris de quelles funestes « chaînes les ont chargés les choses qu'ils ont aimées « comme des biens. »

Les créatures, cause occasionnelle de notre éloignement de Dieu, sont, selon les expressions de l'Écriture, « un filet tendu devant les pieds des insensés. » (Sag. xiv, 11.) Les hommes qui, par un faux jugement, font consister en elles le bonheur parfait, pèchent et perdent les biens véritables. Or ce malheur, le don de science nous le dévoile, en nous faisant porter un jugement droit sur les choses créées; voilà pourquoi l'on dit que la béatitude des pleurs répond à ce don.

Si les biens créés nous causent quelque joie spirituelle, ce n'est qu'autant qu'ils sont rapportés, par le don de sagesse, au bien divin. Mais le chagrin que l'homme éprouve de ses égarements et la consolation même qu'il ressent lorsque la grâce vient rectifier son jugement, voilà ce qui appartient au don de science. Le mérite est dans les larmes, la consolation dans la récompense. La consolation, commencée dans cette vie, sera pleine et entière dans l'autre.



## QUESTION 10.

### DE L'INFIDÉLITÉ.

---

**Nature, — sujet, — gravité du péché d'infidélité. — Espèces diverses d'infidélité. — Celle des Gentils est-elle plus coupable que celle des autres? — Conduite à tenir à l'égard des infidèles. — Ce qu'il faut penser des discussions publiques avec eux. — De la contrainte exercée à leur égard. — De la communication avec eux. — De leur soumission. — De la tolérance de leurs rites. — Du baptême de leurs enfants.**

1. — L'infidélité est-elle un péché?

La foi est une vertu. — L'infidélité lui est opposée. — Donc l'infidélité est un péché.

Il y a deux sortes d'infidélité. L'une, purement négative, provient uniquement de l'absence de la foi. L'autre, positive, implique résistance à la foi, comme dans celui qui en combat les enseignements ou qui la méprise; et c'est en cela précisément que consiste essentiellement l'infidélité. Prise en ce dernier sens, l'infidélité est certainement un péché. Mais l'infidélité purement négative, qui est celle de ceux qui n'ont point entendu parler des vérités de la foi, est une peine sans être un péché; dans ce cas, l'ignorance des vérités de la foi est la suite

du péché de notre premier père. Ceux qui sont infidèles de cette manière subissent la damnation pour d'autres péchés dont la rémission est impossible sans la foi ; ils ne la subissent pas comme coupables du péché d'infidélité. Aussi Notre-Seigneur a-t-il dit : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché. » (Jean, xv, 22.) Il indiquait par là le péché d'infidélité positive dont les Juifs s'étaient déjà rendus coupables en ne croyant pas à sa divinité.

2. — La puissance de l'âme qui sert de sujet à l'infidélité, est-ce l'intelligence ?

La foi, qui a pour contraire l'infidélité, existe dans l'intelligence comme dans son sujet ; l'infidélité y existe donc également. En effet, le refus de croire, ce qui est proprement l'infidélité, est un acte de l'intelligence nue par la volonté, comme l'assentiment même que nous donnons à la foi. La volonté est la cause motrice de l'infidélité ; mais l'infidélité elle-même est dans l'intelligence, qui en est le principe le plus prochain.

3. — L'infidélité est-elle le plus grand des péchés ?

Saint Augustin, expliquant ces paroles de saint Jean : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché » (Jean, xv, 22), dit que le péché d'infidélité résume tous les autres. — Les péchés sont d'autant plus graves qu'ils séparent davantage l'homme de Dieu. Par l'infidélité, l'homme est aussi éloigné de Dieu qu'il puisse l'être ; il ne le connaît pas véritablement, et la fausse notion qu'il en a, loin de l'en rapprocher, l'en éloigne plutôt. Est-il possible de connaître Dieu sous quelque vrai rapport, lorsque de la

fausse opinion qu'on s'en fait il résulte nécessairement qu'il n'est pas ce que l'on croit ? Cela seul prouve que l'infidélité est le plus grand des péchés que puisse engendrer la perversité des mœurs. Nous verrons, toutefois, que, dans le même genre de péchés opposés aux vertus théologiques, il en est encore d'autres non moins griefs.

4. — Toute action d'un infidèle est-elle un péché ?

Les infidèles, qui ne sont pas en état de grâce, ne peuvent faire les œuvres méritoires pour le ciel ; mais, le péché mortel ne détruisant pas totalement ce qu'il y a de bon dans la nature humaine, ils peuvent faire les autres bonnes œuvres auxquelles le bien de la nature suffit. Leurs actions ne sont donc pas nécessairement des péchés, bien qu'ils pèchent toutes les fois qu'ils donnent pour fin ou pour principe à leurs actes l'infidélité positive.

5. — Y a-t-il plusieurs espèces d'infidélité ?

Quand on considère l'infidélité par rapport à la vertu de la foi, on trouve qu'elle se divise en plusieurs espèces, numériquement déterminées.

Le péché d'infidélité consiste dans la résistance à la foi. Or cette résistance peut se produire dans deux conditions : ou bien l'on résiste à la foi avant de l'avoir acceptée, c'est l'infidélité des païens et des Gentils ; ou bien l'on résiste à la foi après l'avoir déjà reçue, soit en figure, c'est l'infidélité des Juifs ; soit en réalité, c'est l'infidélité des hérétiques. Lorsque l'on veut ensuite déterminer diverses espèces d'infidélité, suivant la différence des erreurs sur les vérités de la foi, on s'aperçoit bientôt que ces espèces d'infidélité sont infinies, par la raison que mille et mille formes ont servi d'enveloppe à l'erreur.



6. — L'infidélité des Gentils est-elle plus coupable que les autres ?

Il est un passage de l'Écriture qui semble résoudre cette question ; c'est celui où saint Pierre, en parlant des Juifs, s'exprime ainsi : « Il leur eût été meilleur de ne point « connaître la voie de la justice, que de retourner en arrière après l'avoir connue. » (2 Pét. II, 21.) N'en résulte-t-il pas que les Gentils, qui n'ont point connu la voie de la justice, sont moins coupables que les Juifs et que les hérétiques, qui l'ont abandonnée après l'avoir connue ? — Il y a deux choses à considérer dans l'infidélité : d'abord son opposition à la vertu de la foi, et, dans ce sens, celui qui, après avoir reçu la foi, en combat les enseignements, pèche plus grièvement que celui qui résiste à la foi avant de l'avoir reçue ; comme l'on fait un plus grand péché en n'accomplissant pas ce que l'on a promis qu'en négligeant de faire ce qui n'a été l'objet d'aucune promesse. D'après ces principes, l'infidélité des hérétiques, qui professent la foi de l'Évangile, mais qui la combattent en la faussant, est un péché plus grave en elle-même que celle des Juifs, qui ne l'ont point reçue. Et, parce que ceux-ci en ont reçu sous l'ancienne loi la figure, qu'ils altèrent par de fausses interprétations, leur infidélité, sous ce rapport, est plus grande que celle des Gentils, qui n'ont reçu la foi évangélique d'aucune manière. Ensuite, on peut considérer, dans l'infidélité, l'altération des vérités de la foi. Dans ce sens, l'infidélité des Gentils est plus grave que celle des Juifs, et celle des Juifs plus grave que celle des hérétiques, puisque les Gentils errent sur un plus grand nombre d'articles que les Juifs, et ceux-ci sur un plus grand nombre que les hérétiques. Toutefois, la première gravité l'emporte sur la seconde pour la cul-

pabilité morale , parce que , nous l'avons dit , le péché d'infidélité se prend plus de la résistance à la foi que de l'absence même de la foi , qui tient , nous l'avons dit aussi , du châtement plutôt que de la faute . Tout cela prouve que l'infidélité des Gentils n'est pas plus coupable que celle des autres , et que celle des hérétiques est la pire de toutes .

7. — Doit-on discuter publiquement avec les infidèles ?

Deux circonstances sont à considérer dans toute discussion sur la foi : la première regarde celui qui discute ; la seconde , les auditeurs .

Dans celui qui discute , il faut voir l'intention : discute-t-il par suite d'un doute , voulant soumettre les enseignements de la foi aux épreuves de l'argumentation dans le but de s'assurer de leur vérité , il pèche incontestablement , comme chancelant dans sa croyance ; car déjà il est infidèle . Discute-t-il , au contraire , pour réfuter des erreurs qu'il condamne ou pour exercer son esprit à l'argumentation , il n'est que louable en cela .

Dans les auditeurs , on doit observer si ceux qui assistent à la discussion sont instruits et fermes dans la foi , ou si , au contraire , ils sont simples et chancelants . En présence d'hommes instruits et fermes dans la foi , la discussion n'offre pas de dangers ; mais , pour l'engager devant les simples , il y a une distinction essentielle à faire : ou bien ils sont sollicités et poussés par les infidèles , juifs , hérétiques ou païens , qui s'efforcent de pervertir leur foi ; ou bien , vivant dans un pays où la foi n'a pas d'ennemis , ils ne sont nullement inquiétés au sujet de leur croyance . Dans le premier cas , la discussion publique est une nécessité ; mais il faut , pour l'entreprendre , des hommes éclairés qui puissent réfuter victorieusement

l'erreur ; les simples alors s'affermiront dans la foi, et l'on ôtera aux infidèles le moyen de les tromper. Ne serait-il pas à craindre que le silence de ceux qui sont chargés de défendre la vérité contre les ennemis de la foi ne servit à confirmer l'hérésie ? Comme l'observe saint Grégoire, une parole imprudente peut jeter dans l'erreur, et un silence intempestif y laisser parfois ensevelis ceux que l'instruction en aurait fait sortir. Dans l'hypothèse qui suppose que la foi des fidèles n'est pas attaquée, tenez pour certain qu'il est dangereux de discuter publiquement devant les gens simples, dont la foi est d'autant plus ferme qu'ils n'ont jamais rien entendu qui la contredise. Nous demandons à quoi leur servirait d'entendre retentir à leurs oreilles les paroles d'un infidèle discutant contre la foi.

Lorsque saint Paul a dit : « Ne vous livrez pas à des disputes de paroles ; elles ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui les entendent » (2 Tim. II, 14), il n'a prétendu défendre que les discussions déplacées. L'affermissement de la foi demande que l'on discute quelquefois avec les incrédules. Saint Pierre nous recommande « d'être toujours prêts à satisfaire ceux qui nous demandent compte de notre foi. » (1 Pet. III, 15.) Saint Paul lui-même exige que « l'Évêque soit capable de convaincre ceux qui contredisent la saine doctrine. » (Tit. I, 9.)

### 8. — Doit-on forcer les infidèles à embrasser la foi ?

La foi dépend de la volonté, et, en conséquence, les infidèles qui ne l'ont jamais acceptée, tels que les Gentils et les Juifs, ne doivent être contraints d'aucune manière à l'embrasser. Cependant les fidèles, quand ils sont assez puissants, doivent s'opposer aux blasphèmes, aux discours impies et à la persécution déclarée de leurs ennemis. Tel est le but des guerres que les chrétiens sou-

tiennent contre les infidèles ; ils n'ont pas la prétention de les forcer à embrasser la foi : ce qui le prouve, c'est que si le sort des armes les fait tomber entre leurs mains, ils leur laissent la liberté de croire ou de ne pas croire ; ils veulent les empêcher d'arrêter les progrès de la foi chrétienne. Quant aux autres infidèles qui, pendant un certain temps, ont professé la foi ou qui n'y ont pas encore renoncé totalement, comme les apostats et les hérétiques, la question change de face. Chacun est libre de faire un vœu ou de ne pas le faire ; mais, une fois fait, on est tenu de le remplir, et on peut même y être contraint par certains moyens coercitifs (1).

9. — La communication avec les infidèles est-elle licite ?

Observons qu'en général on nous défend d'avoir des rapports avec un individu, tantôt parce qu'il est coupable et qu'on veut, pour le punir, l'isoler de nous, tantôt de peur que nous ne nous laissions corrompre par ses exemples. « Il ne faut, dit saint Paul, qu'un peu de serment « pour corrompre toute la masse. » (1 Cor. v. 6.)—L'Église ne se reconnaît pas le droit de porter un jugement spirituel sur ceux qui n'ont pas jusqu'ici reçu la foi ; elle n'a jamais pour but de punir les païens et les Juifs. Elle ne peut avoir cette intention qu'à l'égard des chrétiens

(1) Le supérieur d'un monastère peut exiger de ses religieux l'observation de la règle qu'ils ont acceptée le jour de leur profession. L'Église et l'État peuvent empêcher les prêtres de se marier. Soutiendra-t-on qu'un père de famille, un chef de maison ou un maître de pension, ne peuvent pas contraindre, le premier ses enfants, les autres leurs subordonnés catholiques, à se conformer, extérieurement du moins, aux règles de la foi, sous peine de sortir, soit de la maison paternelle, soit de l'établissement ?

infidèles qui s'écartent de la foi après l'avoir acceptée, soit qu'ils l'altèrent, comme les hérétiques, soit qu'ils l'abjurent totalement, comme les apostats. Que fait-elle alors ? Elle lance l'excommunication avec l'intention d'infliger un châtiment pour quelque crime, et, dans ce cas, elle joint à l'excommunication la défense de communiquer avec le coupable. — La seconde espèce de défense a pour but la sûreté spirituelle des âmes. Elle est subordonnée à la condition des personnes, aux affaires que l'on traite et au temps où l'on vit. Donnez-nous un chrétien bien affermi dans la foi ; on ne lui interdira point la communication avec un infidèle, surtout si les rapports qu'il doit avoir avec lui sont justifiés par la nécessité, mieux encore s'il y a apparence qu'ils détermineront la conversion de cet homme, juif ou païen. Mais s'il s'agit d'une personne simple, facile à tromper, faible dans la foi, on lui défendra de fréquenter les infidèles, principalement par des rapports familiers qui pourraient faire redouter pour elle la subversion.

10. — Les infidèles peuvent-ils avoir autorité ou juridiction sur les fidèles ?

Lorsque l'on demande si les infidèles peuvent avoir autorité ou juridiction sur les fidèles, il faut citer ces paroles de l'Apôtre : « Comment se trouve-t-il quelqu'un « parmi vous qui, ayant un différend avec son frère, ose « l'appeler en jugement devant les méchants (c'est-à-dire « les infidèles), et non devant les saints ? » (1 Cor. vi, 1.) Il faut ensuite envisager la question à deux points de vue. Premièrement, suppose-t-on qu'une institution naissante place, pour la première fois, des chefs à la tête d'un État, en les investissant de toutes les charges publiques ?

Ce serait une conduite insensée que d'y appeler des infidèles. Une telle institution serait évidemment un scandale et un danger pour la foi. Il n'y a qu'une grande vertu qui puisse tenir contre l'influence d'un pareil régime. Personne n'osera blâmer l'Église de repousser autant qu'elle le peut la domination des infidèles sur ses enfants.—Secondement, s'agit-il, non d'un gouvernement nouveau, mais d'un pouvoir préalablement établi ? Alors on raisonnera autrement ; car, ici, le droit humain se trouve en présence du droit divin, et le droit divin, dont le principe est dans la grâce, ne détruit pas le droit humain, fondé sur la raison naturelle. On ne doit pas enseigner que la seule distinction des fidèles et des infidèles fait perdre à ceux-ci leur autorité et leur juridiction. Mais l'Église, qui tient son autorité de Dieu, peut déclarer que quelques-uns, par leurs méfaits, ont mérité de la perdre. Elle a quelquefois usé de ce pouvoir dans l'intérêt de la liberté des peuples, lorsque, par exemple, elle a décrété que tout esclave appartenant à un Juif est immédiatement affranchi sans rançon, du moment qu'il se fait chrétien. Quant aux autres infidèles, l'Église n'a point usé de son droit ; elle a imité en cela le divin Sauveur, qui, pouvant s'exempter de payer le tribut, ordonna néanmoins de se conformer à la loi du prince, afin d'éviter le scandale.

11. — Doit-on tolérer les rites des infidèles ?

Les gouvernements de la terre doivent imiter le gouvernement divin, dont ils sont une dérivation. Puisque Dieu, malgré sa toute-puissance et son infinie bonté, laisse subsister dans le monde certains maux dont la suppression empêcherait des biens plus grands ou produirait

des maux pires encore, il faut aussi que, dans les gouvernements humains, le souverain sache tolérer quelques maux, pour ne pas empêcher certains biens ou pour ne pas occasionner des maux encore plus grands. « Faites disparaître les courtisanes, disait saint Augustin lui-même, et bientôt les passions vont jeter le trouble partout. » Quelquefois donc on tolère avec sagesse les rites des infidèles, à raison du bien que l'on en peut retirer ou du mal que l'on évite par cette tolérance. Lorsque les Juifs, par exemple, observent sous nos yeux les cérémonies qui figuraient anciennement les vérités de notre foi, n'avons-nous pas, dans nos ennemis mêmes, un témoignage de la vérité de la religion ? Oui sans doute, puisque ce que nous croyons, nous le voyons représenté par des symboles. Pour cette raison, il est bon de tolérer les rites judaïques. Quant aux pratiques religieuses des autres infidèles, lesquelles ne nous offrent ni vérité ni utilité, on les tolère parfois pour éviter un plus grand mal, soit le scandale, soit une division, ou pour ne point mettre d'obstacle au salut des infidèles eux-mêmes qui, se voyant ainsi ménagés, finiront peut-être par se convertir à la vraie foi. Primitivement, lorsque les infidèles étaient très-nombreux, l'Église a toléré certains rites des hérétiques et des païens (1).

12.—Doit-on baptiser, malgré leurs parents, les enfants des Juifs et des autres infidèles ?

L'Église n'a jamais été dans l'usage de baptiser les

(1) Ce fut ce qui donna lieu à un mélange de christianisme et de paganisme, qui nous étonne dans l'histoire. Les infidèles qui se convertissaient, conservaient souvent des coutumes condamnables, qu'ils mêlaient à nos saintes pratiques.

enfants des Juifs malgré leurs parents. Et pourtant, si nous remontons les siècles, nous trouvons que beaucoup de princes catholiques très-puissants avaient pour amis de très-saints évêques ; Constantin était étroitement lié avec saint Sylvestre, Théodose avec saint Ambroise. Ces prélats, si éminents par leur sainteté, n'auraient certainement pas manqué de demander cette liberté, si la chose leur eût paru conforme à la raison. Ce serait une innovation dangereuse de vouloir, contrairement à la coutume constante de l'Église, que les enfants des Juifs et des autres infidèles soient baptisés malgré leurs parents. Premièrement, la foi elle-même en pourrait souffrir ; car les enfants qui auraient reçu le baptême avant l'usage de raison pourraient, sortis de l'enfance, être facilement ramenés par leurs parents à abandonner ce qu'ils auraient embrassé sans connaissance ; ce qui, évidemment, tournerait au détriment de la foi. Secondement, cela répugne au droit naturel, en vertu duquel l'enfant appartient à son père jusqu'à ce qu'il ait l'usage de son libre arbitre. La tutèle des parents est alors une sorte de gestation spirituelle. Il serait contraire à l'équité naturelle qu'un enfant, encore privé de raison, fût soustrait à leurs soins, ou qu'on en disposât sans leur consentement. Mais, une fois qu'il a l'usage de son libre arbitre, il s'appartient, et alors, en vertu du droit divin et du droit naturel, il peut pourvoir à son salut. Amenez-le à la foi, non par la contrainte, mais par la persuasion, et, s'il y consent, baptisez-le malgré ses parents, mais non pas avant l'âge de raison.

De même qu'il n'est point permis d'arracher une personne à la mort naturelle en allant contre le droit civil qui l'a condamnée par une sentence juridique, il n'est pas permis non plus de délivrer un enfant de la mort



éternelle en allant contre le droit naturel, qui le place sous la garde de son père. Les parents qui laissent périr leurs enfants sans leur procurer les sacrements du salut seront seuls responsables devant Dieu (1).



## QUESTION 11.

### DE L'HÉRÉSIE.

---

**Que l'hérésie est une espèce de l'infidélité. — Tolérance des hérétiques. — Doit-on recevoir ceux qui reviennent à la foi ?**

1. — L'hérésie est-elle une espèce de l'infidélité ?

On peut s'écarter de la doctrine chrétienne de deux manières : premièrement, en refusant de croire à la parole du Christ lui-même, ce qui est l'infidélité des païens et des Juifs ; secondement, en donnant son adhésion au Christ, mais de telle sorte que l'on choisisse ce qu'on a produit soi-même dans son esprit, et non les vérités qu'il nous a véritablement transmises : c'est ainsi que l'hérésie est une espèce de l'infidélité dans ceux qui professent la foi du Christ, mais qui en altèrent les dogmes.

(1) Saint Thomas reviendra sur ce sujet (part. 3, quest. 68, art. 10).

L'hérésie, mot qui signifie *élection*, consiste à donner son consentement à une opinion fausse que l'on a conçue en suivant une idée propre. Elle a sa cause dans l'orgueil, dans la convoitise et dans les illusions de l'imagination. Saint Paul l'attribue avec raison aux œuvres de la chair.

2. — L'hérésie va-t-elle proprement contre les vérités de la foi ?

« Ceux-là sont hérétiques, dit saint Augustin, qui, professant dans l'Église de Jésus-Christ des opinions corruptrices et dépravées, persistent à les défendre après avoir été avertis de revenir à la saine et véritable doctrine. »

L'hérésie ne résulte pas d'une fausse opinion sur des choses qui ne sont pas de foi, sur des propositions géométriques, par exemple, ou sur des matières étrangères à la religion; elle ne saurait être attribuée qu'à celui qui professe une opinion fausse sur les vérités mêmes de la foi. Mais comme une vérité peut appartenir à la foi de deux façons: directement et fondamentalement, comme les articles mêmes du symbole; indirectement et secondairement, comme les choses dont la négation entraînerait celle de quelque article de foi, l'hérésie peut avoir pour objet les vérités fondamentales de la foi ou les vérités secondaires.

On peut tomber dans l'hérésie par la fausse interprétation des Écritures et par des discours contre les vérités qui appartiennent à la foi. Toutefois, on ne doit pas compter parmi les hérétiques l'homme qui défend sans obstination une opinion fausse et même dangereuse, si de bonne foi il cherche la vérité, étant d'ailleurs disposé à l'embrasser du moment qu'il l'aura trouvée. Cet homme ne prétend pas contredire la doctrine de l'Église. C'est de cette manière qu'il peut y avoir dissentiment entre les Docteurs jusqu'à ce que l'Église ait parlé. Mais, une fois que l'Église universelle s'est

prononcée, on doit tenir pour hérétique celui qui refuse obstinément de se soumettre à son autorité. Cette autorité de l'Église réside principalement dans le Souverain-Pontife. « Je pense, écrivait Innocent I<sup>er</sup>; que, « quand une question de foi est agitée, tous nos frères et tous nos collègues dans l'épiscopat ne doivent s'en rapporter qu'à Pierre, c'est-à-dire à celui qui a succédé à son nom et à sa dignité. » Ni saint Augustin, ni aucun docteur catholique, n'ont défendu leur sentiment contre une telle autorité. Saint Jérôme écrivait au pape Damase : « ..... Tel est, très-saint Père, ce que nous avons appris de l'Église catholique. Si, dans mon exposition, il se trouvait quelque chose d'inexact ou de peu sûr, je vous prie de le corriger, vous qui avez hérité de la foi et du siège de Pierre. Si ma confession reçoit l'approbation de votre jugement apostolique, quiconque voudra m'accuser prouvera qu'il est ignorant ou malveillant ; mais il ne prouvera pas que je suis hérétique » (1).

(1) On a pu se convaincre par ce qui précède que la *Somme* de saint Thomas, pour n'avoir pas un traité, *ex professo*, de l'Église, en embrasse cependant toutes les matières, et résout sommairement toutes les difficultés qui se rattachent à la règle de la foi, méconnue par les Protestants.

En effet, nous avons vu que ce n'est pas assez que les vérités révélées soient dans la sainte Écriture ; elles doivent être rédigées par articles dans des symboles, que l'Église, et particulièrement le Souverain-Pontife, chef de toute l'Église, ont seuls le droit de publier. (Quest. 1.)

Les hérétiques qui errent sur un article de foi prétendraient vainement avoir la foi sur les autres articles ; ils n'adhèrent pas à la règle infaillible de la foi, qui n'est autre que l'enseignement de l'Église. (Quest. 5.)

L'infidélité des hérétiques et des apostats est la plus coupable de toutes ; car ils résistent à la vérité divine manifestée dans la doctrine de l'Église. (Quest. 10.)

Que l'on ajoute à la lecture attentive et méditée de l'article présent et des questions que nous venons de rappeler toute la partie des sacrements, et notamment l'explication du sacrement de l'Ordre, on aura un traité de l'Église très-complet. L'infailibilité de l'Église et l'autorité du Souverain-Pontife y sont démontrées. Mais il importe de ne pas oublier que le caractère de la *Somme* est purement *théologique*. Saint Thomas y parle pour les fidèles, qui ont la foi ; il ne s'adresse point aux incrédules. Nous avons fait remarquer, dès le début, que la *Somme contre les Gentils* a dû précéder la *Somme théologique*, comme une introduction précède la matière principale.

### 3. — Doit-on tolérer les hérétiques ?

Qu'on se souvienne d'abord de ces paroles de l'Apôtre :  
« Fuyez l'hérétique après l'avoir repris une fois ou deux ;  
« celui qui en est là est perverti. » (Tit. III, 10.)

Corrompre la foi des fidèles, la vie de leur âme, est un crime plus grand que d'altérer l'argent qui sert aux besoins de la vie corporelle. Ce principe admis, il est évident que si les princes de la terre peuvent, sans blesser la justice, mettre à mort ceux qui falsifient la monnaie, l'Église peut aussi, non-seulement retrancher de son sein par l'excommunication, mais livrer aux juges séculiers les hérétiques obstinés qu'elle a repris une première et une seconde fois avec la modération recommandée par l'Apôtre, et dont elle n'a pas lieu d'espérer la conversion. « Il faut, dit saint Jérôme, retrancher les chairs gangrenées et chasser loin du bercail la brebis galeuse, dans la crainte que tout le troupeau, envahi par la contagion, ne meure. Arius ne fut qu'une étincelle dans Alexandrie ; mais cette étincelle ravagea l'univers entier. »

### 4. — L'Église doit-elle recevoir les hérétiques qui reviennent à la foi ?

L'Église étend sa charité à ses amis et à ses ennemis ; elle fait du bien à tous, même à ses persécuteurs. Mais il y a deux sortes de bien : le bien spirituel et le bien temporel. La charité ne nous oblige à vouloir à quelqu'un ce dernier que relativement à son salut et à celui de nos frères. Or, si l'Église réintégrait toujours dans leurs avantages temporels les hérétiques qui reviennent à la foi, il pourrait en résulter un préjudice pour les autres, qu'une telle impunité encouragerait à se laisser facilement aller à l'hérésie. C'est pourquoi, la première fois qu'ils recon-

naissent leur erreur, elle les reçoit à la pénitence, en leur ouvrant les voies du salut, et leur rend quelquefois les dignités ecclésiastiques qu'ils possédaient : l'histoire nous en fournit des exemples. Mais si, après avoir été reçus une première fois, ils retombent de nouveau, montrant ainsi leur inconstance dans la foi, l'Église, quoiqu'elle les admette encore à la pénitence, ne les soustrait point à la justice humaine.

L'Église préfère de beaucoup la conversion d'un infidèle embrassant la foi chrétienne qu'il n'avait jamais reçue, à la pénitence des hérétiques relaps; celui-là du moins n'a encore donné aucune preuve de versatilité.



## QUESTION 12.

### DE L' APOSTASIE.



**Que l'apostasie est comprise sous l'infidélité. — Doit-on l'obéissance aux princes apostats ?**

1. — L'apostasie est-elle une espèce de l'infidélité ?

Par ces paroles : « Beaucoup de disciples s'éloignèrent du Sauveur » (Jean, vi, 67), c'est-à-dire apostasièrent, on peut voir que l'apostasie revient à l'infidélité ; car le Sauveur avait dit d'eux : « Il y en a parmi vous qui ne croient pas. »

Apostasier, c'est rompre avec Dieu, et cette rupture se produit suivant les diverses manières dont nous lui sommes unis. L'homme est uni à Dieu par la foi, par la soumission à ses commandements, et par certains engagements spéciaux, tels que le vœu de religion ou les ordres sacrés : de là différentes sortes d'apostasie. On apostasie en quittant un ordre religieux dans lequel on a fait profession, ou en renonçant à un ordre sacré qu'on a reçu ; c'est ce qu'on appelle *l'apostasie d'ordre ou de religion*. On apostasie par la révolte de l'esprit contre les préceptes divins. Mais, après ces diverses apostasies, l'homme peut encore être uni à Dieu par la foi. La rupture complète ne s'établit que par l'abandon de la foi elle-même, et c'est là ce que l'on appelle proprement *l'apostasie*. Celle-ci consiste à renoncer à la foi. Voilà en quel sens l'apostasie est une espèce de l'infidélité.

Comme la foi est *le premier fondement des choses que nous devons espérer*, et que, *sans elle, il est impossible de plaire à Dieu*, l'apostat, du moment qu'il la perd, n'a plus rien qui puisse le rattacher au salut éternel. Son âme, privée de la vie de la foi, éprouve un désastre qui se fait sentir dans toutes les parties de lui-même. Son corps, sa bouche, ses yeux, ses pieds, tout, chez lui, tend au mal. Il sème partout la discorde et cherche à éloigner les autres de la foi, qu'il a lui-même abandonnée. « L'apostat, « nous dit l'Esprit-Saint, est un homme inutile ; ses paroles sont pleines « de perversité ; il fait des signes avec ses yeux, frappe du pied, parle « avec ses doigts, médite le mal dans la corruption de son cœur, et sème « partout des querelles. » (Prov. vi, 12.)

2. — L'apostasie d'un souverain peut-elle autoriser ses sujets à lui refuser l'obéissance ?

L'infidélité, avons-nous dit, n'est pas incompatible par elle-même avec la puissance établie par le droit des na-

tions, qui est un droit humain ; car le droit divin, sur lequel repose la distinction des fidèles et des infidèles, ne détruit pas le droit humain. Mais nous avons ajouté que quelqu'un qui tombe dans l'infidélité peut être soumis à un jugement qui le dépouille du droit d'exercer sa puissance, comme cela peut arriver aussi pour des fautes d'une autre espèce. Il n'appartient pas à l'Église de punir l'infidélité dans ceux qui n'ont jamais reçu la foi. L'Apôtre a dit : « Pourquoi entreprendrai-je de juger ceux qui sont en dehors de l'Église ? » (1 Cor. v, 12.) Mais quand un prince, qui a d'abord professé la foi, devient cet apostat dont nous parlions plus haut, méditant le mal dans la dépravation de son cœur, semant des querelles et cherchant à éloigner les autres de la religion, l'Église peut le punir juridiquement de son infidélité, en lui ôtant le moyen de pervertir les enfants de la foi ; et, du moment qu'il est déclaré, par une sentence juridique, excommunié pour apostasie, ses sujets sont déliés du serment de fidélité (1).

(1) Cas excessivement rare, où l'Église se sent forcée de s'opposer, dans l'intérêt des fidèles, à la perversité d'un prince qui, non content de son apostasie personnelle, cherche à entraîner ses sujets dans sa criminelle erreur.



## QUESTION 13.

### DU BLASPHEME, PÉCHÉ OPPOSÉ A LA CONFESSION DE LA FOI.

---

**Notion de ce péché ; — sa gravité. — Il est le péché des démons.**

1. — Le blasphème est-il opposé à la confession de la foi ?

Le blasphème est un péché opposé à la confession de la foi, et, par ce côté, il rentre dans l'infidélité. — Pour comprendre cela, il faut considérer que le mot *blasphème* implique une atteinte portée à une bonté excellente, et spécialement à la bonté divine, qui est la bonté par essence. Refuser à Dieu ce qui lui convient ou lui attribuer ce qui ne lui convient pas, qu'est-ce autre chose qu'attaquer la bonté de sa nature ? Or ce péché peut se produire de deux manières : par la seule pensée de l'esprit et par la parole unie à la pensée. Reste-t-il caché dans l'âme, il est un blasphème du cœur ; se produit-il à l'extérieur par la parole, c'est le blasphème de bouche opposé à la confession de la foi.

Blessar la bonté divine en parlant contre elle avec l'intention d'outrager Dieu, voilà le blasphème complet, qui atteste en même temps la perversité de l'intelligence et de la volonté.—Observons que le blasphème contre les saints ne laisse pas que de retomber sur Dieu, auteur de leur sainteté. —



Attribuer aux créatures ce qui n'appartient qu'à Dieu est encore une parole de blasphème, qui semble marquer que Dieu est la même chose que la créature.

2. — Le blasphème est-il toujours un péché mortel ?

Le blasphème est, dans son genre, un péché mortel. Il est aisé de le prouver, d'abord, par l'ancienne loi, où il était dit : « Celui qui blasphème le nom du Seigneur sera puni de mort. » (Lév. xxiv, 16.) La peine de mort n'est infligée que pour un péché mortel. — La même vérité se démontre par cette autre raison, que tout acte qui répugne à la charité est un péché mortel. Le blasphème tend à détruire la bonté divine, objet de la charité : donc il répugne à la charité ; donc il est, de sa nature, un péché mortel (1).

Le blasphème est défendu, comme l'infidélité, par ces paroles du premier commandement : *Je suis le Seigneur votre Dieu, etc.* ; et par ces autres du second : *Vous ne prendrez point le nom de votre Dieu en vain.*

Blasphémer dans un emportement, sans délibération, par des paroles à la signification desquelles on ne songe point, est un péché véniel. Cet acte ne constitue pas précisément le péché de blasphème.

3. — Le blasphème est-il le plus grand des péchés ?

Comme contraire à la confession de la foi, le blasphème a par lui-même la gravité de l'infidélité. Il y en ajoute une autre, s'il est accompagné de haine dans la volonté ; une autre encore, s'il se produit extérieurement par la

(1) Par ces expressions : *péché mortel dans son genre, péché mortel de sa nature*, les Théologiens entendent que ce péché, lorsqu'il réunit tous les caractères propres à sa nature, est mortel ; il ne s'ensuit pas qu'il le soit toujours. Certaines circonstances qui font défaut le rendent souvent véniel.

parole. L'infidélité étant le plus grand des péchés dans son genre, il en partage l'énormité; et, ce qui est plus, il l'augmente.

4. — Les damnés blasphèment-ils?

Il est écrit: « Les hommes, dévorés par une chaleur excessive, blasphèmeront le nom du Seigneur. » (Apoc. xvi, 9.) — Les damnés ne cessent point d'aimer les péchés pour lesquels ils sont punis. Ils voudraient les commettre encore s'ils le pouvaient, quoiqu'ils abhorrent les châtimens que ces péchés ont attirés sur eux. S'ils vont jusqu'à les déplorer, ce n'est pas qu'ils les détestent comme péchés; c'est à cause des peines endurées. La perversité de leur volonté déteste intérieurement la justice de Dieu par le blasphème du cœur. Après la résurrection, ils blasphèmeront vraisemblablement en paroles pendant que les saints chanteront les louanges de Dieu.



## QUESTION 14.

### DU BLASPHEME CONTRE L'ESPRIT-SAINT.

---

**Ce qu'est ce péché.—Six espèces de péchés contre le Saint-Esprit. — Le blasphème contre le Saint-Esprit est-il irrémissible? — Peut-on le commettre tout d'abord?**

1. — Le péché contre le Saint-Esprit est-il le même que le péché de malice?

Pour saint Athanase, saint Hilaire, saint Ambroise et autres anciens Pères de l'Église, le péché contre l'Esprit-Saint consiste à prononcer des paroles blasphématoires contre l'Esprit-Saint. Les Juifs, qui avaient d'abord blasphémé contre le Fils de l'Homme, en disant qu'il était un homme de bonne chère, aimant à boire, ami des publicains et des pécheurs, blasphémèrent ensuite contre l'Esprit-Saint, en attribuant au prince des démons les œuvres que le Christ opérait par la vertu de sa divinité et par l'opération du Saint-Esprit. — Pour saint Augustin, le blasphème ou péché contre l'Esprit-Saint n'est autre que l'impénitence finale, par laquelle un homme persévère jusqu'à la mort dans le péché mortel. Le Seigneur ne dit pas aux Juifs qu'ils avaient péché contre le Saint-Esprit, parce qu'en effet ils n'étaient pas encore finalement impénitents; mais il les avertit de prendre garde qu'en parlant comme ils faisaient, ils n'en vinssent à pécher contre le Saint-Esprit.

— Pour d'autres enfin, et pour nous en particulier, le péché contre le Saint-Esprit est le même que le péché qu'on commet par une malice affectée, en choisissant le mal, non par faiblesse, non par ignorance, mais avec malignité. Ainsi pèche tout homme qui repousse avec mépris les choses qui l'empêcheraient de choisir le péché. Celui, par exemple, qui substitue avec calcul le désespoir à l'espérance, la présomption à la crainte de Dieu, tombe dans cette faute : car tous les moyens que nous avons de ne pas choisir le mal sont des effets du Saint-Esprit, qui agit en nous ; et, par conséquent, pécher ainsi par malice réfléchie, c'est offenser l'Esprit-Saint.

2. — Doit-on distinguer six péchés contre l'Esprit-Saint ?

En prenant le péché contre le Saint-Esprit dans le sens de la troisième opinion, qui le fait consister dans le mépris de ce qui empêche de choisir le mal, on en distingue avec raison six espèces. Car trois choses principales nous empêchent de donner la préférence au péché sur les actes de vertu : les jugements de Dieu, ses dons, et la turpitude du péché.

En effet la pensée des jugements de Dieu, où la miséricorde s'unit à la justice, nous fournit deux secours : l'espérance et la crainte, qui sont détruites par le *désespoir* et par la *présomption*. — Les dons de Dieu, qui sont la connaissance de la vérité et la grâce intérieure, sont pour nous de nouveaux secours, qu'anéantissent l'*attaque de la vérité connue* et l'*envie que l'on porte à ses frères touchant les grâces dont ils profitent*. — La considération de la turpitude du péché est un autre secours d'où naît le repentir. Ce secours est annulé par la résolution de

ne pas se repentir et par l'affermissement dans cette résolution, c'est-à-dire par l'*impénitence* et par l'*obstination*. On voit par ces aperçus qu'il y a six péchés contre le Saint-Esprit : le désespoir et la présomption, l'attaque de la vérité connue et l'envie au sujet du progrès des autres dans le bien, l'esprit d'impénitence et l'obstination.

3. — Le péché contre l'Esprit-Saint est-il irrémissible?

Il est écrit : « Si quelqu'un parle contre l'Esprit-Saint, « son péché ne lui sera pardonné, ni en ce siècle, ni « dans le siècle futur. » (Matth. XII, 32.) — « Pourquoi? » reprend saint Augustin. « Parce que telle est la noirceur « de ce péché, qu'elle ne peut se concilier avec l'hu- « milité de la prière. » Le péché contre le Saint-Esprit est donc irrémissible. Cette irrémissibilité, toutefois, s'explique de différentes manières, suivant les différentes significations qu'on donne à ce péché. — Entendez-vous par le péché contre le Saint-Esprit l'impénitence finale? Dites, sans aucune restriction, qu'il est irrémissible. Le péché mortel dans lequel un homme persévère jusqu'à la mort n'est pas remis par la pénitence en cette vie, et il ne le sera pas dans l'autre. — Entendez-vous ce péché dans l'une des autres acceptions? Dites encore qu'il est irrémissible, non dans le sens qu'il ne puisse être remis d'aucune manière, mais parce qu'autant qu'il est en lui, il mérite d'être sans rémission, pour une double raison. Un homme qui pèche avec une malice affectée n'a pas l'excuse de la faiblesse ou de l'ignorance pour réclamer une diminution de la peine due à sa faute. De plus, il rejette les moyens par lesquels on obtient la rémission des péchés. — Ne prétendons pas cependant limiter la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, qui guérit quelquefois, comme par mi-

racle, les maladies spirituelles : il ne faut désespérer du salut de personne en cette vie.

4. — Peut-on pécher par un premier acte contre le Saint-Esprit ?

Le fait est possible. Car si, comme nous l'avons dit, celui-là pèche contre le Saint-Esprit qui repousse avec mépris les secours que Dieu nous a donnés pour nous éloigner du mal, il peut se faire que quelqu'un pèche contre le Saint-Esprit par un premier acte, soit parce qu'il a le libre arbitre ; soit à raison de plusieurs dispositions antérieures, soit par suite d'un violent penchant au mal et d'un faible attrait pour le bien. Quoi qu'il en soit, il arrive bien rarement que les justes tombent tout d'abord dans le péché contre le Saint-Esprit. Le plus souvent, pour ne pas dire toujours, ce péché en suppose d'autres.

Si, d'après le sentiment de saint Augustin, on entend par le péché contre le Saint-Esprit l'impénitence finale, la question est résolue d'avance, puisque cette impénitence implique par elle-même la persévérance dans le mal jusqu'au dernier soupir.



## QUESTION 15.

### DES VICES OPPOSÉS AUX DONNS DE SCIENCE ET D'INTELLIGENCE.

---

**De l'aveuglement de l'esprit, — et de l'hébétation. — Ces vices proviennent de la luxure et de la gourmandise.**

1. — L'aveuglement de l'esprit est-il un péché ?

Il y a en nous un triple principe de lumière intellectuelle. — Nous avons, en premier lieu, la lumière de la raison naturelle qui appartient essentiellement à notre âme raisonnable. Nous n'en sommes jamais privés radicalement, quoique le désordre de nos puissances inférieures, nécessaires pour comprendre, empêche quelquefois notre esprit d'entrer en exercice, comme il arrive dans les insensés, dans les fous et dans ceux qui dorment. Un tel aveuglement, quand il est le résultat d'une cause naturelle, est toujours excusé de péché. — Nous avons une autre lumière habituelle surajoutée à la raison, celle de la grâce. Notre esprit en est quelquefois privé par punition, selon cette parole du Sage : « Leur malice a été cause de leur aveuglement. » (Sag. II, 21.) Il y a là un châtement. — Nous avons enfin, pour troisième principe de lumière intellectuelle, les vérités par lesquelles Dieu nous éclaire et auxquelles notre esprit est libre de s'appliquer ou de ne

pas s'appliquer. Or il arrive de deux manières qu'il ne s'y applique pas, ou parce qu'il veut s'en détourner avec intention, comme l'indique le Psalmiste dans le passage suivant : « Il n'a pas voulu comprendre, de peur de bien « agir » (Ps. xxxv, 4); ou parce qu'il s'occupe d'autres objets qu'il aime davantage et qui, le captivant, le détournent de la vérité, suivant ces autres paroles : « Le « feu de la concupiscence est tombé sur eux; ils n'ont « pas vu le soleil. » (Ps. lxxvii, 9.) Dans ces deux cas, l'aveuglement de l'esprit est un péché.

2. — L'hébétement du sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit ?

L'hébétement, que saint Grégoire attribue à la gourmandise, consiste dans une certaine faiblesse d'esprit touchant la contemplation des biens spirituels; au lieu que l'aveuglement de l'esprit, effet propre de la luxure, implique la privation totale de leur connaissance. Elle est un péché, au même titre que l'aveuglement de l'esprit, en tant qu'elle est volontaire. Ces deux vices sont opposés au don d'intelligence.

3. — L'hébétement du sens et l'aveuglement de l'esprit sont-ils l'effet des péchés charnels ?

L'aveuglement de l'esprit et l'hébétement du sens proviennent de la luxure et de la gourmandise, vices charnels qui, absorbant l'intelligence dans les choses matérielles, la rendent peu disposée à s'occuper du monde intelligible. Les plaisirs impurs agissant encore plus violemment sur l'âme que ceux de la bonne chère, l'aveuglement, qui ôte entièrement la connaissance des biens spirituels, est leur effet propre; tandis que l'hébétement du



sens, par laquelle un homme devient moins apte à les connaître, a pour cause la gourmandise. Par une raison contraire, l'abstinence et la chasteté sont très-favorables aux opérations intellectuelles. « Dieu donne à ses enfants, « nous dit l'Esprit-Saint, la science de tous les livres et « de toute la sagesse. » (Dan. I, 17.)

Les hommes esclaves des vices charnels s'élèvent parfois à des considérations subtiles sur les choses intellectuelles, à raison des dispositions naturelles de leur esprit ou d'une habitude acquise; il est impossible néanmoins que les plaisirs de la chair n'éloignent pas très-souvent leur esprit des hautes régions de la pensée.



## QUESTION 16.

DES PRÉCEPTES DE LA FOI, DE LA SCIENCE ET DE L'INTELLIGENCE.



**On montre pourquoi l'ancienne loi ne renferme pas de précepte positif sur la foi elle-même. — On fait ressortir la convenance des préceptes qui concernent la science et l'intelligence.**

1. — Devait-il y avoir, dans la loi ancienne, des préceptes concernant la foi ?

Les préceptes d'une loi présupposent que le sujet auquel ils sont donnés est soumis au souverain qui les impose. Or la première sujétion de l'homme à l'égard de Dieu s'éta-

blit par la foi ; car, comme le dit saint Paul : « Il faut que « celui qui s'approche de Dieu croie d'abord que Dieu « existe. » (Héb. xi, 6.) Par conséquent, dans les préceptes de la loi ancienne, la foi a dû être supposée. Nous en avons la preuve dans l'Exode même, où l'objet de la foi précède les commandements. N'est-ce pas après ces paroles : « Je suis le Seigneur votre Dieu, qui vous ai tirés « de la terre d'Égypte ; » et après ces autres encore : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un, » que viennent les préceptes de la loi ? En outre, sous l'Ancien Testament, les mystères de la foi ne devaient pas être expliqués au peuple. Voilà pourquoi, la foi en un seul Dieu étant supposée, il n'y avait pas lieu à promulguer d'autres préceptes touchant la vertu de la foi elle-même.

L'ancienne loi avait des préceptes relatifs à l'infidélité, de peur que la foi en l'unité de Dieu ne fût altérée par les vices ; elle en avait pareillement sur la confession et sur l'enseignement de la foi. Elle en avait aussi à l'égard des biens que Dieu promet à ceux qui l'aimeut ; mais, pour ce qui concerne la foi elle-même, elle n'en avait point. — On nous dira que la foi est nécessaire. — Sans doute ; mais l'acceptation de la loi la supposait. — On dira encore qu'il y a dans le Nouveau Testament des préceptes sur la foi ; par exemple celui-ci : « Vous qui croyez en Dieu, croyez aussi « en moi. » — Dans ce passage même, le Sauveur suppose une vérité de foi ; savoir : la croyance en Dieu. Le précepte qu'il donne ensuite de la foi au mystère de l'Incarnation, par lequel une même personne est Dieu et homme, appartient à la foi du Nouveau Testament ; aussi ajoute-t-il : « Croyez en « moi. »

2. — La loi ancienne était-elle défectueuse dans les préceptes qui regardent les dons de science et d'intelligence ?

A l'égard de ces dons, il faut considérer l'acquisition,

l'usage et la conservation. — Leur acquisition s'opère en enseignant et en écoutant. La loi prescrivait ces deux points. On y lit : « Les commandements que je vous donne seront « gravés dans votre cœur. » (Deut. vi, 6.) Voilà pour le disciple qui apprend en écoutant; il doit s'attacher de cœur à ce qu'il entend. Il est dit, en second lieu : « Vous « en instruirez vos enfants. » Voilà la fonction du maître. — On fait usage de la science et de l'intelligence en méditant ce que l'on sait et ce que l'on perçoit; de là ces paroles : « Assis dans votre maison, vous méditez ces préceptes. » — La conservation de ces dons est le fruit de la mémoire; et de là cette autre recommandation : « Vous « lierez ces préceptes comme un signe dans votre main; « vous les aurez comme un tableau devant vos yeux; vous « les écrirez sur le seuil et sur l'entrée de votre maison : » recommandation qui marquait le souvenir continuel que l'on doit garder des commandements de Dieu, et que l'on retrouve dans le Nouveau Testament, tant dans les Évangiles que dans la doctrine des Apôtres, avec des développements plus nombreux.

On voit par cet exposé que les préceptes de l'ancienne loi, touchant la science et l'intelligence, étaient ce qu'ils devaient être. Ils justifient ces paroles : « Tous ceux qui « les entendront diront : Voilà un peuple sage et intelligent. » (Deut. iv, 6.)





**DE L'ESPÉRANCE.**

**DE L'ESPÉRANCE.**

		Quest.	
DE L'ESPÉRANCE. (V. tab. 18.)	}	L'espérance { Nature..... 17	17
		en elle-même. { Sujet..... 18	18
		Don de crainte..... 19	19
	}	Vices opposés. { Désespoir..... 20	20
		{ Présomption..... 21	21
	Préc. ptes. .... 22	22	

**EXPLICATION.**

L'espérance doit être envisagée en elle-même, ce qui donne lieu à deux questions : sa nature<sup>17</sup>; — son sujet<sup>18</sup>.

Vient ensuite le don de crainte qui lui correspond<sup>19</sup>.

Les vices opposés à l'espérance sont: le désespoir<sup>20</sup>; — la présomption<sup>21</sup>.

Nous étudierons, en dernier lieu, les préceptes qui concernent cette vertu<sup>22</sup>.

## QUESTION 17.

### DE LA NATURE DE L'ESPÉRANCE.

---

**Définition de l'espérance ; — son objet. — Comment on peut espérer pour un autre, et si on peut espérer dans l'homme. — Que l'espérance est une vertu théologale. — Ses rapports avec la foi et avec la charité.**

1. — L'espérance est-elle une vertu ?

La vertu étant ce qui donne la bonté à un homme et à ses actions, tous les actes humains correspondent à une vertu, du moment qu'ils sont bons ; et ils le sont par la conformité à la mesure qui leur est propre, soit à la raison, leur règle très-prochaine ; soit à Dieu, leur règle suprême. Telle est l'espérance dont on va parler. L'homme qui espère atteint Dieu même, sur le secours duquel il compte pour obtenir un bien qu'il ne saurait acquérir par ses propres forces. Cette élévation vers Dieu et cette conformité à la règle principale de nos actes produisent un acte bon ; et, dès-lors, l'espérance est une vertu.

2. — La béatitude est-elle l'objet propre de l'espérance ?

« Nous avons, a dit saint Paul, une espérance qui pénètre jusqu'au dedans du voile » (Héb. vi, 19), c'est-

à-dire qui nous élève à la béatitude éternelle. — Si l'espérance s'élève à Dieu et s'appuie sur sa grâce pour obtenir le bien que l'on espère, il faut, — les effets devant être proportionnés à leur cause, — que le bien propre et principal que l'on espère de Dieu soit le bien infini, qui seul est en proportion avec la grâce divine ; car le propre d'une puissance infinie est de conduire à un bien infini. La béatitude éternelle, la possession même de Dieu ; voilà donc l'objet propre de l'espérance. Les autres biens spirituels ou temporels qui s'y rapportent, et que nous pouvons demander dans nos prières, n'en sont que l'objet secondaire.

3. — L'espérance peut-elle avoir pour objet la béatitude d'un autre ?

L'espérance se rapporte directement aux biens propres à celui qui les espère, et non aux biens d'un autre. Toutefois, si l'on présuppose l'union que la charité établit entre deux personnes, l'une d'elles, pouvant alors espérer quelque chose pour l'autre comme pour elle-même, peut aussi espérer pour cette autre la béatitude éternelle.

4. — Nous est-il permis d'espérer dans l'homme ?

De même qu'il n'est pas permis d'espérer, comme fin principale et dernière, un autre bien que la béatitude, et qu'on ne peut espérer les biens secondaires que par rapport à elle ; de même aussi il n'est pas permis d'espérer dans l'homme ou dans quelqu'autre créature, comme dans la cause principale qui élève à la béatitude. C'est dans ce sens que parlait Jérémie, quand il disait : « Maudit soit l'homme qui met sa confiance dans son semblable. » (Jér. xvii, 5.) Mais il est permis d'espérer dans l'homme



ou dans une autre créature, comme dans un agent secondaire et instrumental qui peut aider à obtenir les biens que l'on rapporte à la béatitude. « Les prières des saints, » dit saint Grégoire, aident à la prédestination. » Nous demandons tous les jours certains secours aux hommes. Jérémie lui-même blâmait ceux dont on ne peut attendre aucun appui. (Jér. ix, 4.)

### 5. — L'espérance est-elle une vertu théologique ?

L'espérance est une vertu théologique, puisque saint Paul la range entre la foi et la charité. — Pour voir qu'elle doit être classée parmi ces vertus, il suffit de considérer qu'elle s'appuie sur le secours de Dieu pour arriver à la béatitude, et que son objet principal est conséquemment Dieu lui-même.

### 6. — L'espérance se distingue-t-elle des autres vertus théologiques ?

On dit qu'une vertu est théologique par là même que Dieu est l'objet auquel elle s'attache. Mais on peut s'attacher à quelqu'un, ou pour lui-même, ou pour arriver par lui à une autre fin. Par la charité, nous nous attachons à Dieu pour lui-même, nous unissant à lui d'un amour affectueux ; tandis que, par la foi et par l'espérance, nous nous y attachons comme à un principe d'où nous viennent certains biens. Par la foi, nous nous attachons à lui comme au principe qui nous fait connaître la vérité, croyant fermement tout ce qu'il nous révèle. Par l'espérance, nous nous y attachons comme au principe qui met les hommes en possession d'une bonté parfaite, nous appuyant sur la grâce divine pour obtenir la béatitude. On voit par là que l'espérance se distingue des deux autres vertus théologiques.

L'espérance nous fait tendre vers Dieu comme vers un bien final à acquérir et vers un auxiliaire qui prête un secours efficace.

### 7. — L'espérance précède-t-elle la foi ?

Un homme ne saurait espérer, si l'objet de son espérance ne lui est proposé comme possible. Or c'est la foi qui nous apprend que nous pouvons parvenir à la vie éternelle à l'aide d'un secours divin préparé à cet effet. On connaît cette parole de l'Apôtre : « Celui qui s'ap-  
« proche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récom-  
« pense ceux qui le cherchent. » (Héb. xi, 6.) Il est évident par là que la foi précède l'espérance.

### 8. — La charité est-elle antérieure à l'espérance ?

Il y a deux ordres : celui de la génération, où l'imparfait précède le parfait; et celui de la perfection, où le parfait est naturellement avant l'imparfait.—Dans l'ordre de la génération, l'espérance précède la charité. Elle dérive, il est vrai, d'un certain amour, comme on l'a vu dans le Traité des passions; mais il y a un amour parfait et un amour imparfait. L'amour que suppose l'espérance est l'amour imparfait, puisque l'homme qui espère a le désir d'obtenir quelque chose pour soi, et que l'amour parfait, qui n'est autre que la charité, s'attache à Dieu pour lui-même. C'est pourquoi l'espérance, dans l'ordre de la génération, est antérieure à la charité; elle en est le commencement, en tant que l'espoir d'être récompensé de Dieu nous excite à l'aimer et à observer sa loi. — Dans l'ordre de la perfection, la charité est naturellement antérieure à l'espérance. Aussi, du moment qu'elle survient, l'espérance s'accroît. On espère surtout de ses amis. En ce sens, saint Ambroise a pu dire que l'espérance vient de la charité.

## QUESTION 18.

## DU SUJET DE L'ESPÉRANCE.

**Que le sujet de l'espérance est la volonté. — Cette vertu n'existe ni dans les saints, ni dans les réprouvés. — Comment l'espérance est certaine en nous.**

1. — L'espérance existe-t-elle dans notre volonté comme dans son sujet ?

L'espérance est un mouvement appétitif. Or il y a dans l'homme deux sortes d'appétit : l'appétit sensitif, qui se divise en irascible et en concupiscible ; puis l'appétit intellectif, que l'on appelle volonté. (Part. I, q. 82, a. 5.) L'espérance n'appartient pas à l'appétit sensitif, puisqu'elle a pour objet principal le bien divin, et non le bien sensible : elle existe donc dans l'appétit supérieur, qu'on appelle la volonté.

2. — L'espérance est-elle dans les bienheureux ?

« Ce que l'on voit, dit saint Paul, comment pourrait-on l'espérer ? » (Rom. VIII, 24.) Les bienheureux jouissent de la vision de Dieu ; il n'y a plus lieu pour eux de l'espérer : on n'espère un bien qu'autant qu'il est à venir. L'espérance, comme la foi, sera détruite dans la patrie céleste.

Les saints qui participent à l'éternité divine ont la possession absolue de la béatitude : il n'est pas d'avenir pour eux ; ils sont au dessus du temps. S'ils espèrent la béatitude pour les autres hommes, c'est moins par la vertu d'espérance que par l'amour que produit en eux la charité. — Quant à la gloire du corps, elle n'est plus une chose difficile à obtenir pour celui qui a déjà la gloire de l'âme ; elle est peu de chose, si on la compare à celle-là, et elle existe d'avance dans le bienheureux par sa cause même.

### 3. — L'espérance est-elle dans les damnés ?

L'espérance n'existe que dans les hommes qui voyagent : elle produit la joie, et il n'y a pas de joie pour les réprouvés. La perpétuité étant attachée à leur peine, c'est une nécessité ressortant de leur malheur même qu'ils sachent l'impossibilité où ils sont de parvenir à la béatitude. De là cette parole de Job : « Ils ne croient pas pouvoir retourner des ténèbres à la lumière. » (Job, xv, 22.)

### 4. — L'espérance de l'homme voyageur ici-bas est-elle certaine ?

Notre espérance est certaine, comme le marquent ces paroles de saint Paul : « Je sais à qui je me suis confié, « et je suis assuré qu'il est assez puissant pour conser-  
« ver mon dépôt. » (1<sup>re</sup> Tim. I, 12.) De même que la nature opère avec certitude, mue par l'intelligence divine, — car chaque être tend infailliblement vers la fin qui lui est propre ; — de même aussi l'espérance tend avec certitude vers sa fin, appuyée sur la foi.

On dira peut-être que nous ne pouvons pas être assurés d'avoir la grâce. Nous répondrons que l'espérance repose tellement sur la toute-puissance de Dieu et sur sa miséricorde, que celui qui n'a pas la grâce peut l'obtenir et parvenir au ciel. Or, avec la foi, on est assuré de la toute-puissance de Dieu et de la miséricorde divine. — On nous dira encore que

nul ne saurait être certain qu'il ne péchera pas. Ceci n'infirmé en rien la certitude de l'espérance ; car si ceux qui ont l'espérance n'arrivent pas tous à la béatitude, c'est la faute du libre arbitre qui y met obstacle par le péché : ce n'est nullement celle de la puissance ou de la miséricorde divine, appui principal de la vertu d'espérance.



## QUESTION 19.

### DU DON DE CRAINTE.

**Notion de la crainte de Dieu. — Division de la crainte en quatre espèces : — crainte mondaine ; — crainte servile ; — crainte initiale, et crainte filiale. — Si la crainte est un don du Saint-Esprit. — Ses rapports avec la charité. — Quelle est la béatitude qui correspond à ce don.**

1. — Peut-on craindre Dieu ?

« Qui ne vous craindra, ô Roi des nations ? » s'écriait Jérémie. (x, 7.) Malachie (1, 6), parlant au nom de Dieu, disait aussi : « Si je suis le Seigneur, où est la crainte « que vous me devez ? » — La crainte peut avoir un double objet : le mal, que les hommes fuient ; et ce qui peut être la cause d'un mal. Dieu, qui est la bonté même, ne saurait être l'objet de la crainte, dans le premier sens. Il peut l'être dans le second, parce qu'il est des maux

qui viennent directement de lui, et d'autres que nous pouvons éprouver à son occasion. Les maux dont il peut être la cause directe, ce sont les châtimens que sa justice nous inflige ; ceux que nous pouvons éprouver à son occasion, ce sont les péchés qui nous séparent de lui. Sous ces deux derniers rapports, on peut et on doit craindre Dieu.

2. — La crainte se divise-t-elle en crainte filiale, initiale, servile et mondaine ?

Le Maître des sentences établit cette division ; il est facile de la justifier. — L'homme s'éloigne-t-il de Dieu par la crainte de certains maux ? C'est la crainte mondaine. — Se tourne-t-il vers Dieu, parce qu'il craint la peine ? C'est la crainte servile. — S'y tourne-t-il, parce qu'il craint le péché ? C'est la crainte filiale : le propre des enfans est de craindre d'offenser leur père. — Craint-il tout à la fois et le mal de la peine et le mal du péché ? C'est alors la crainte initiale, qui tient le milieu entre les deux précédentes.

3. — La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise ?

La crainte mondaine ou humaine est défendue par ces paroles : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. » (Matth. x.) Dieu la défendrait-il, si elle n'était pas mauvaise ? — La crainte mondaine ou humaine étant celle qui procède de l'amour par lequel on s'attache au monde comme à une fin dernière est toujours mauvaise, à raison de l'amour même dont elle procède.

On peut révéler et craindre les hommes de deux manières : premièrement, à cause de ce qu'il y a en eux de divin, comme les grâces, les vertus, ou du moins l'image de Dieu ; et, dans ce sens, celui qui ne respecte pas ses semblables est répréhensible. Secondement, on peut révéler et

craindre les hommes, selon qu'ils sont les ennemis de Dieu ; à ce point de vue, on est louable de ne pas les craindre. L'Écriture loue Elie et Elisée de n'avoir pas redouté le prince pendant leur vie. (Eccl. LVIII, 13.) « Il y a, » dit le Philosophe, des actions auxquelles l'homme ne doit consentir par aucune crainte, parce que c'est un plus grand mal de les commettre que de souffrir une peine quelconque. »

#### 4. — La crainte servile est-elle bonne ?

La crainte servile, si on la bornait à la servilité, serait mauvaise, comme opposée à la charité, à cause de l'idée même d'esclavage qu'elle renferme : il est essentiellement contraire à la servitude ou servilité que l'amour de Dieu soit le principe des actes qu'elle produit. Mais, comme la servilité n'est pas essentielle à la crainte servile, et que celle-ci consiste seulement à redouter une peine, soit que l'on aime comme sa fin dernière le bien auquel cette peine est opposée, soit que l'on rapporte ce bien à Dieu lui-même, dont on fait sa fin, de telle sorte que l'on ne craint pas la peine comme le mal principal, la crainte servile est bonne dans sa substance.

#### 5. — La crainte servile est-elle, en substance, la même que la crainte filiale ?

La crainte servile, si bonne qu'elle soit, n'est cependant pas substantiellement la même que la crainte filiale ; ces deux craintes diffèrent d'espèce par leur objet. L'une redoute le châtement, l'autre le péché, deux maux bien différents.

#### 6. — La crainte servile demeure-t-elle avec la charité ?

La crainte servile vient du Saint-Esprit, dont les bienfaits ne sont pas détruits par la présence de la charité.

La crainte de la peine peut exister avec la charité au même titre que l'amour de soi, puisque c'est en vertu du même principe que nous désirons notre propre bien et que nous craignons de le perdre. Par conséquent, elle est renfermée dans la charité, quand nous redoutons la séparation de Dieu comme le plus grand des maux, ce qui est le propre de la crainte filiale. Elle existe encore avec la charité, lorsque, craignant le châtement, non parce qu'il nous sépare de Dieu, mais parce qu'il nuit à notre bien propre, nous n'établissons pas néanmoins notre fin dans ce bien propre et nous ne redoutons pas le châtement comme le plus grand des maux. Ce qui est incompatible avec la charité, c'est la crainte de servilité qui redoute comme un mal souverain la privation d'un bien particulier que l'on aime comme sa fin dernière.

7. — La crainte est-elle le commencement de la sagesse ?

Le Saint-Esprit lui-même a dit : « La crainte est le commencement de la sagesse. » (Ps. cx, 10.)

La sagesse, envisagée dans son essence, a pour commencement les premiers principes de la foi ; mais, pour les premières opérations par lesquelles elle se révèle en nous, elle commence par la crainte, soit servile, soit initiale. La crainte servile, toutefois, n'en est pas le commencement, de la même façon que la crainte filiale. Elle est une sorte de principe extrinsèque qui nous éloigne du péché et nous rend par là même propres à l'amour de la sagesse, selon cette parole de l'Ecclésiastique (1, 27) : « La crainte du Seigneur chasse le péché, » au lieu que la crainte filiale est le commencement réel et effectif de la sagesse elle-même. En effet, si la sagesse doit régler la



vie humaine d'après les lois divines, elle doit commencer en nous par un sentiment de respect et de soumission à l'égard de Dieu.

Ce qu'est la racine par rapport à l'arbre, la crainte de Dieu l'est par rapport à la sagesse. Comme l'arbre est virtuellement dans sa racine ; ainsi la sagesse est dans la crainte de Dieu. De là cette parole : « La crainte du Seigneur est la racine de la sagesse. » (Ecl. I, 25.) Et cette autre encore : « La crainte de Dieu est la sagesse même. » (Job, xxviii, 28.)

8. — La crainte initiale diffère-t-elle en substance de la crainte filiale ?

Qui dit crainte initiale, dit une crainte qui commence. Par l'emploi de cette expression, on ne veut pas distinguer la crainte initiale de la crainte servile ni de la crainte filiale, qui peuvent être, chacune à leur manière, le commencement de la sagesse ; on désigne seulement l'état des commençants chez lesquels une crainte quelconque se manifeste par un commencement de charité, mais en qui la crainte filiale n'est pas parfaite, leur charité ne l'étant pas elle-même. La crainte initiale est à la crainte filiale ce qu'est la charité imparfaite à la charité parfaite. La charité parfaite et la charité imparfaite, quoique différentes quant à l'état, ne diffèrent pas quant à l'essence. La crainte initiale, telle que nous l'entendons, ne diffère pas non plus substantiellement de la crainte filiale.

Elles ne diffèrent qu'à raison de l'imperfection et de la perfection de la charité. La crainte que l'Écriture nous marque comme le commencement de l'amour est la crainte servile qui introduit la charité, comme l'aiguille introduit le fil.

9. — La crainte est-elle un don de l'Esprit-Saint ?

L'Écriture énumère la crainte parmi les sept dons de

l'Esprit-Saint. (Isaïe, XI.) — Cette crainte n'est pas la crainte humaine, qui porta saint Pierre à renier le Christ. Elle n'est pas non plus la crainte servile, qui, pour venir du Saint-Esprit, n'exclut pas néanmoins la volonté de pécher; car les dons de l'Esprit-Saint ne sauraient exister qu'avec la grâce sanctifiante. Conséquemment, la crainte de Dieu, énumérée parmi les sept dons, est la crainte filiale ou chaste. Les dons produisent en nous une grande docilité par rapport aux mouvements de l'Esprit divin, et tel est l'effet de la crainte filiale qui nous fait révérer Dieu et craindre de nous en séparer. Aussi cette crainte tient, parmi les sept dons du Saint-Esprit, le premier rang dans l'ordre ascendant, et le dernier dans l'ordre opposé.

La crainte filiale n'est pas opposée à la vertu de l'espérance. Elle ne nous porte pas à désespérer de la grâce de Dieu; elle nous fait craindre seulement de nous soustraire nous-mêmes par le péché au secours divin. La crainte filiale et l'espérance marchent ensemble et se perfectionnent mutuellement.

10. — La crainte diminue-t-elle à mesure que la charité augmente?

Il y a deux sortes de crainte : la crainte filiale, par laquelle le fils a peur d'offenser son père ou d'en être séparé; et la crainte servile, qui redoute le châtement. — La crainte filiale augmente avec la charité : plus on aime quelqu'un, plus on craint de l'offenser et de s'en séparer. — La crainte servile est, quant à la servilité, totalement détruite, lorsque la charité arrive; mais la crainte de la peine reste en substance, comme il a été dit plus haut. La crainte de la peine elle-même diminue avec l'augmentation de la charité, notamment par rapport à son acte. Plus on aime Dieu, moins on craint ses châtements; et

cela, pour deux raisons : on songe moins à son bien propre auquel la peine est contraire, et on espère davantage que l'on sera récompensé de Dieu même.

11. — La crainte subsiste-t-elle dans le ciel ?

« La crainte du Seigneur est sainte, dit le Psalmiste ;  
« elle subsiste dans tous les siècles. » (Ps. xviii, 10.)

La crainte servile ou crainte du châtimant, incompatible avec la sécurité de la béatitude éternelle, n'existe en aucune façon dans la patrie céleste. Mais la crainte filiale, qui augmente avec la charité, sera parfaite quand la charité le sera elle-même. Par une conséquence nécessaire, son acte ne sera pas entièrement le même qu'ici-bas, où, vu l'instabilité de notre libre arbitre, il est toujours possible que nous renoncions à la soumission à Dieu. Au ciel, la crainte de ce mal n'existe pas. Si les Esprits célestes tremblent à la vue de la majesté incompréhensible de Dieu, ce n'est pas d'une crainte pénible, mais d'admiration. Saint Augustin, ne voulant pas se prononcer sur l'existence de la crainte dans le ciel, a dit : « Si la crainte  
« chaste, qui, selon l'Écriture, subsiste dans tous les siècles,  
« doit exister au céleste séjour, elle sera celle qui affermit  
« dans le bien qu'on ne peut perdre, et non la crainte qui  
« redoute le mal. Ou bien, s'il ne peut absolument exis-  
« ter aucune espèce de crainte dans le ciel, celle qui, selon  
« l'Écriture, subsiste dans les siècles des siècles, exprime  
« peut-être l'éternelle récompense où la crainte chaste  
« nous conduit (1). »

(1) L'existence de la crainte dans le ciel n'est pas un dogme de foi. Comme on le voit, saint Thomas reconnaît, avec saint Augustin, que l'on peut soutenir qu'il n'y a dans le ciel aucune espèce de crainte, bien qu'il ne partage pas ce sentiment.

12. — La pauvreté d'esprit correspond-elle au don de crainte ?

« La crainte du Seigneur, remarque saint Augustin, « convient aux hommes humbles, dont il est dit : « Bien-  
« heureux les pauvres d'esprit. »

Puisque la crainte filiale témoigne à Dieu le respect et la soumission, tout ce qui est la conséquence d'une telle soumission se rapporte au don de crainte. Or un homme qui se soumet à Dieu cesse de chercher sa gloire en lui-même ou en toute autre chose qu'en Dieu. L'entière soumission que nous supposons l'y force. « Ceux-ci se contentent dans leurs chars, disait le Psalmiste, ceux-là dans leurs chevaux ; mais nous, nous invoquons le nom du Seigneur. » (Ps. xix, 8.) Par conséquent, quiconque craint Dieu parfaitement ne met sa gloire, ni en lui-même par l'orgueil, ni dans les biens extérieurs ; deux dispositions qui appartiennent à la pauvreté d'esprit, que l'on peut entendre, avec saint Augustin, de l'absence de l'orgueil, ou, avec saint Ambroise, du mépris des biens temporels.



## QUESTION 20.

## DU DÉSESPOIR.



**Le désespoir est un péché, — qui ne suppose pas toujours l'infidélité. — Sa gravité. — Ses causes.**

1. — Le désespoir est-il un péché ?

Ce qui porte les hommes à divers péchés est non-seulement un péché, mais un principe de péché. Tel est le désespoir, dont saint Paul, parlant de certains hommes, a dit : « Le désespoir les a livrés à l'impudicité, à l'avarice et à toutes sortes de corruption. » (Eph. iv, 19.)

Si tout mouvement de l'âme conforme à une idée vraie est bon en lui-même, tout mouvement conforme à une idée fausse est mauvais en soi et constitue un péché. Or notre esprit est dans le vrai quand il pense que Dieu, auteur du salut des hommes, accorde le pardon aux pécheurs repentants, selon cette parole : « Je ne veux pas la mort du pécheur, mais je veux qu'il se convertisse et qu'il vive. » (Ezéch. xviii, 23.) Notre esprit est, au contraire, dans le faux, quand il juge que Dieu refuse le pardon au pécheur pénitent ou qu'il n'attire pas les pécheurs par la grâce justificante. De même que l'acte de l'espérance, conforme à un jugement vrai, est louable et vertueux ; ainsi l'acte du désespoir, conforme à une idée

fausse, est vicieux et coupable. Le désespoir est donc un péché.

2. — Le désespoir peut-il exister sans l'infidélité ?

Le désespoir n'est pas toujours accompagné de l'infidélité. L'espérance est postérieure à la foi ; la foi peut survivre à sa destruction. En ôtant ce qui suit, on n'ôte pas ce qui précède. Sans doute celui-là serait infidèle qui croirait que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie. Mais un homme, en conservant sur la miséricorde divine et sur la rémission des péchés une croyance conforme à la foi, peut s'imaginer que, dans l'état où il est, il ne doit pas espérer en Dieu. Comme cette erreur particulière ne détruit pas absolument la foi, le désespoir peut exister sans l'infidélité.

3. — Le désespoir est-il le plus grand des péchés ?

Les péchés opposés aux vertus théologiques sont en eux-mêmes plus graves que les autres, parce qu'ils impliquent directement l'éloignement de Dieu. L'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu, qui sont des péchés opposés aux vertus théologiques, sont en conséquence plus graves que les autres péchés mortels. Toutefois, la haine de Dieu et l'infidélité sont en soi plus graves que le désespoir ; car l'infidélité ne croit pas à la vérité divine, et la haine de Dieu met la volonté de l'homme en opposition avec la souveraine bonté ; au lieu que le désespoir consiste seulement à ne plus attendre la participation à cette divine bonté. Ne pas croire à Dieu ou le haïr est assurément un plus grand péché que de ne pas espérer obtenir de lui la béatitude. — A un autre point de vue, si l'on compare le désespoir à ces deux péchés par rapport à nous, il nous est

plus funeste. L'espérance nous retire du mal et nous anime à la poursuite du bien : on voit ceux qui l'ont perdue s'abandonner bientôt à tous les vices et s'éloigner de toutes les bonnes œuvres. « Faire un crime, nous dit saint Isidore, « c'est la mort de l'âme ; désespérer, c'est descendre en « enfer. »

4. — Le désespoir vient-il de la paresse ?

Le désespoir provient de deux causes : de la luxure et de la paresse. Lorsque quelqu'un ne goûte pas les biens spirituels comme des biens réels ou qu'il ne les estime pas d'un grand prix, d'où croyez-vous que provient en lui cette disposition ? Elle est le résultat des jouissances corporelles, et notamment de la volupté. Du moment où l'homme s'attache aux plaisirs impurs, il prend à dégoût les biens spirituels. La paresse, de son côté, le conduit à ne pas croire qu'il lui soit possible d'obtenir les biens spirituels, ni par lui-même, ni par autrui ; elle produit un excès de découragement, qui, s'emparant de sa volonté, lui persuade qu'il est désormais incapable de s'élever à aucun bien tant soit peu difficile à pratiquer ou à obtenir.

L'homme heureux sent grandir son espérance. Celui qui vit dans la tristesse tombe facilement dans le désespoir, selon cette parole de l'Apôtre : « De peur qu'il ne soit accablé par une tristesse excessive. » (2 Cor. II, 7.) Tant qu'il ne sort pas de son état par un violent effort, il ne peut s'élever à des choses grandes et agréables. Abîmé dans sa douleur, il ne pense pas même aux bienfaits de Dieu. De là une grande tristesse qui déprime l'âme. Le dégoût vient à la suite.



## QUESTION 21.

### DE LA PRÉSOMPTION.

---

**Notion de la présomption.—On montre qu'elle est un péché.  
—Son opposition spéciale à l'espérance.—Sa cause.**

1. — La présomption se confie-t-elle en Dieu ou en la vertu propre de l'homme ?

L'espérance excessive que l'on a, soit en sa propre vertu, soit en la vertu de Dieu, est de la présomption. — L'espérance en notre propre vertu est de la présomption, lorsque nous croyons pouvoir acquérir par nous-mêmes un bien qui dépasse nos facultés. De là cette parole de Judith (vi, 15) : « Vous humiliez ceux qui présument d'eux-mêmes. » — L'espérance en la puissance de Dieu devient de la présomption, dès que l'on attend un bien qui, quoique possible en soi à obtenir avec le secours de la puissance et de la miséricorde divine, ne l'est cependant pas dans les conditions et les bornes que l'on met à son espérance ; c'est le cas d'un pécheur qui espère obtenir le pardon sans repentir ou la gloire sans mérites.

2. — La présomption est-elle un péché ?

Il est faux que Dieu pardonne à ceux qui persévèrent dans le péché ou qu'il glorifie ceux qui ne font pas de bonnes œuvres, comme le voudraient croire les présomp-



tueux. La présomption, qui résulte de cette idée erronée, est un péché, bien qu'elle soit un moindre péché que le désespoir; car il convient mieux à Dieu de faire miséricorde et de pardonner que de punir. Il est dans sa nature d'user de clémence: le châtement ne lui appartient qu'à raison de nos péchés.

Pécher avec l'espérance d'obtenir un jour le pardon de sa faute, moyennant le repentir et le ferme propos, n'est pas de la présomption. Au contraire, cette disposition diminue le péché, en ce qu'elle suppose une volonté moins attachée au mal.

3. — La présomption est-elle plus opposée à la crainte qu'à l'espérance ?

La présomption, sans doute, est opposée à la crainte, et surtout à la crainte servile, qui a pour objet les châtements divins, dont le présomptueux espère la remise; mais la fausse ressemblance qu'elle a avec l'espérance montre qu'elle est plus directement opposée à cette dernière vertu, dont elle implique le dérèglement à l'égard de Dieu.

4. — La présomption vient-elle de la vaine gloire ?

Il y a deux sortes de présomptueux : les uns, pleins de confiance en leur propre vertu, entreprennent comme possible ce qui la dépasse; leur présomption provient de la vaine gloire. Ils recherchent surtout ce qui excite l'admiration par la nouveauté. « La présomption des nouveaux, dit saint Grégoire, est fille de la vaine gloire. » — Les autres, s'appuyant d'une manière dérèglée sur la puissance ou sur la miséricorde de Dieu, espèrent la gloire sans mérites et le pardon sans repentir. Cette confiance presumptueuse paraît provenir directement de l'orgueil.

Les hommes de cette espèce ont une idée si avantageuse d'eux-mêmes qu'ils se persuadent que Dieu ne les punira pas ou ne les exclura pas du ciel pour leurs péchés.



## QUESTION 22.

### DES PRÉCEPTES DE L'ESPÉRANCE ET DE LA CRAINTE.



#### **Convenance des préceptes touchant l'espérance et la crainte.**

1. — Devait-il y avoir, dans la loi ancienne, quelque précepte concernant l'espérance ?

Il convenait que des préceptes fussent établis à l'égard de l'espérance. La preuve en est que l'Écriture sainte en contient un grand nombre. « Combien, disait saint Augustin, n'avons-nous pas de préceptes sur la foi ! combien sur l'espérance ! » — Parmi les préceptes contenus dans l'Écriture sainte, les uns appartiennent à la substance même de la loi, les autres en sont les fondements ; et, au nombre de ces derniers, il faut compter ceux qui regardent la foi et l'espérance ; car, par la foi, l'homme reconnaît l'auteur de la loi pour son maître, et, par l'espérance, il est excité à observer ce que la loi prescrit. Que les préceptes qui appartiennent à la substance même de

la loi et qui ont pour but la bonne direction de la vie soient exprimés dans le Décalogue sous forme de commandement, cela se conçoit ; ils sont adressés à des hommes déjà soumis et disposés à obéir. Il n'en devait pas être de même de ceux de l'espérance et de la foi. Si ces deux vertus n'existaient pas dans le cœur d'un homme, en vain on lui donnerait une loi. Cela étant, comme le précepte de la foi ne dut être exprimé dans le Décalogue que par forme de déclaration ou de mémorial, celui de l'espérance n'y dut figurer aussi que par manière de promesse. — Le Décalogue une fois promulgué, il appartenait aux hommes remplis de l'esprit de Dieu de porter leurs frères, non-seulement à en accomplir les préceptes, mais surtout à en garder les bases : aussi trouve-t-on dans l'Écriture sainte, après la promulgation de la loi, une multitude de passages qui excitent les hommes à la vertu de l'espérance, non plus seulement par forme de promesse, comme dans le premier et le quatrième précepte du Décalogue, mais par forme d'admonition et de commandement, ce que l'on voit par ce texte et par beaucoup d'autres : « Espérez au Seigneur, vous tous qui composez l'assemblée de son peuple. » (Ps. LXI, 9.)

La nature nous excite suffisamment à espérer le bien qui nous est proportionné, mais non pas le bien surnaturel. L'autorité de Dieu seul pouvait nous porter, par promesses, par avertissements ou par préceptes, à l'espérance des biens surnaturels.

2. — Était-il nécessaire d'établir quelque précepte touchant la crainte ?

Il est écrit : « Maintenant, Israël, qu'est-ce que le Seigneur demande de vous, sinon que vous craigniez le

« Seigneur votre Dieu. » (Deut. x, 12.) Donc la crainte de Dieu est l'objet d'un précepte.

Le Décalogue ne devait pas renfermer de précepte formel sur la crainte servile ; c'était par des menaces qu'il fallait inspirer ce sentiment salutaire. Mais, plus tard, les sages et les prophètes ont fait à l'égard de la crainte servile ce qu'ils avaient fait pour l'espérance ; ils ont promulgué des préceptes formels. — Quant à la crainte filiale, elle est ordonnée dans la loi ancienne, comme la charité elle-même, l'une et l'autre conduisant aux actes extérieurs prescrits par le Décalogue. Elle forme en quelque sorte la conclusion du Décalogue lui-même dans les paroles du Deutéronome que nous venons de citer, et dans le reste du même chapitre où il est ordonné à l'homme de craindre Dieu, de marcher dans ses voies en l'honorant, et de s'attacher à lui par l'amour.



**DE LA CHARITÉ.**

DE LA CHARITÉ.

		Quest.		
DE LA CHARITÉ. (V. tab. 18.)	La charité elle-même.	Essence. { Nature..... 23		
		{ Sujet..... 24		
		Objet. { Êtres qu'on doit aimer..... 25		
		{ Ordre de l'amour..... 26		
		Acte principal, l'amour..... 27		
		Actes ou effets.	Autres actes ou effets.	Intérieurs { Joie..... 28
				{ Paix..... 29
				{ Miséricorde..... 30
			Extérieurs	{ Bienfaisance..... 31
				{ Aumône..... 32
				{ Correction fraternelle 33
		Vices contraires	A l'amour, la haine..... 34	
				A la joie, { le dégoût..... 35
			{ l'envie..... 36	
			A la paix,	{ Par pensée, la discorde..... 37
{ Par parole, la contention..... 38				
Par action,	{ le schisme..... 39			
	{ la guerre..... 40			
	{ les querelles..... 41			
	{ la sédition..... 42			
	A la bienfaisance, le scandale..... 43			
Préceptes..... 44				
Don de sagesse corres- pondant à la charité.	{ La sagesse en elle-même..... 45			
	{ La folie qui lui est opposée..... 46			

EXPLICATION.

Nous envisageons d'abord la charité dans son essence<sup>23, 24</sup> —, ensuite dans son objet<sup>25, 26</sup>. — Passant de là à ses actes ou effets, nous parlons de son acte principal, qui est l'amour<sup>27</sup>, — et des actes plus particuliers, tant intérieurs : — la joie<sup>28</sup> — la paix<sup>29</sup> — la miséricorde,<sup>30</sup> — qu'extérieurs : la bienfaisance<sup>31</sup> — l'aumône<sup>32</sup> — et la correction fraternelle<sup>33</sup>.

Les vices contraires à la charité sont : la haine<sup>34</sup>, — le dégoût<sup>35</sup>, — l'envie<sup>36</sup>, — la discorde<sup>37</sup>, — la contention<sup>38</sup>, — le schisme<sup>39</sup>, — la guerre<sup>40</sup>, — les querelles<sup>41</sup>, — la sédition<sup>42</sup>, — et le scandale<sup>43</sup>.

Nous montrons la convenance du double précepte de la charité<sup>44</sup>, — et nous terminons par l'explication du don de sagesse qui correspond à cette vertu<sup>45, 46</sup>.

## QUESTION 23.

### DE L'ESSENCE DE LA CHARITÉ.

---

**La charité est une amitié créée dans notre âme ; — elle est une vertu spéciale, — la plus excellente de toutes, — sans laquelle il ne peut y avoir aucune vertu vraie.**

1. — La charité est-elle une amitié ?

Le Christ, s'adressant à ses Apôtres, disait : « Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, je vous appellerai mes amis. » (Jean, xv, 15.) Il parlait ainsi en vertu de la charité. Donc la charité est une amitié.

L'amitié suppose la bienveillance, la réciprocité d'affection, et une communication quelconque. Aimons-nous une personne, nous voulons la réciprocité d'amitié, et notre bienveillance mutuelle a pour base un bien communiqué. Or Dieu nous fait participer à sa béatitude ; et, sur cette communication, dont parle l'Apôtre, quand il dit : « Dieu, qui vous a appelés à la société de Jésus-Christ, son Fils, est fidèle » (1 Cor. I, 9), se fonde un certain amour d'a-

mitié, qui prend le nom de charité. La charité, ainsi comprise, est une amitié spéciale de l'homme avec Dieu.

Mais, dira quelqu'un, la charité a pour objet nos ennemis eux-mêmes, d'après cette parole : « Aimez vos ennemis. » Où est alors la réciprocité d'affection sans laquelle l'amitié n'existe pas. — On aime quelqu'un de deux manières : d'abord à cause de lui-même, et, dans ce sens, nous n'aimons que nos amis; ensuite, à cause d'une autre personne. Or l'amitié que nous portons à un ami peut être si grande qu'à cause de lui nous aimions ceux qui lui sont unis par quelque lien : ses enfants, ses serviteurs, etc., alors même qu'ils nous offensent ou qu'ils nous laissent. Voilà comment l'amitié de la charité s'étend à nos ennemis. Nous les aimons à cause de Dieu, objet principal de la charité.

2. — La charité est-elle quelque chose de créé dans l'âme ?

Saint Augustin disait : « J'appelle charité le mouvement de l'âme qui veut jouir de Dieu à cause de Dieu même. » Le mouvement de l'âme est créé. La charité est donc quelque chose de créé dans l'âme.

Le Maître des sentences, qui s'est longuement étendu sur cette question, pensait que la charité était l'Esprit-Saint lui-même habitant dans nos âmes. Il n'entendait pas que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu fût l'Esprit-Saint; il voulait dire que ce mouvement provient de l'Esprit-Saint sans l'intermédiaire d'aucune habitude. Son but était de rehausser l'excellence de la charité; mais sa doctrine, au contraire, tournerait au détriment de cette vertu, puisqu'il faudrait admettre que l'âme humaine, dans l'acte de la charité que l'Esprit-Saint lui imprime, est mue à la façon d'un corps sous l'action d'un moteur externe, sans être elle-même d'aucune manière le principe de son mouvement: ce qui serait nier le



volontaire, dont la cause doit résider dans l'agent même; nier l'amour lui-même, dont l'acte procède essentiellement de la volonté; nier enfin le mérite, dont l'amour de charité est le fondement. Lorsque notre volonté est portée par l'Esprit-Saint à un acte d'amour, il est nécessaire que l'impulsion soit donnée de telle manière que la volonté elle-même, libre d'agir ou de ne pas agir, soit le principe efficace de cet acte. De plus, aucune de nos facultés ne produisant parfaitement les actes qui ne lui sont pas rendus comme naturels par une habitude quelconque; l'acte de la charité, en particulier, surpassant manifestement nos puissances naturelles, qu'arriverait-il si une qualité habituelle quelconque n'était pas surajoutée à notre volonté pour la porter à aimer? Son acte, moins parfait que les actes naturels, ne serait ni facile, ni agréable. Il est loin pourtant d'en être ainsi. Aucune vertu n'a autant d'inclination à son acte que la charité, et aucune n'opère avec autant de plaisir. Il suit de là que la charité veut, comme condition essentielle, qu'une qualité habituelle, créée dans notre âme et surajoutée à notre puissance naturelle, nous porte à produire ses actes.

La charité est unie à l'âme, comme l'âme au corps; elle est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. Mais elle est en nous une habitude créée, habitude qui est une participation de la divine charité.

### 3. — La charité est-elle une vertu ?

« La charité, dit saint Augustin, est une vertu qui nous unit à Dieu. » — Il y a, on l'a vu, deux règles pour les actes humains : la raison humaine et Dieu. De même que la conformité avec la droite raison constitue la vertu morale; de même la conformité avec Dieu constitue aussi

des vertus d'un autre ordre, comme nous l'avons dit au sujet de la foi et de l'espérance. La charité est une vertu, puisque, suivant l'expression de saint Augustin, elle nous unit à Dieu même.

#### 4. — La charité est-elle une vertu spéciale ?

On peut se convaincre par ces paroles de saint Paul : « Maintenant ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité, subsistent » (1 Cor. XIII, 13), que la charité, énumérée avec la foi et l'espérance, est une vertu spéciale.

Une raison qui prouve que la charité est une vertu particulière, c'est que l'objet propre de l'amour est le bien, et que là où il y a un bien d'une nature particulière, il y a aussi un amour spécial. Le bien divin, objet de la béatitude, a une nature particulière. L'amour de la charité, qui a ce bien pour objet, est conséquemment un amour spécial, et, par suite, la charité est aussi une vertu spéciale.

#### 5. — La vertu de charité est-elle une ?

La charité est une, à cause de l'unité de la bonté divine; comme la foi est une, à cause de l'unité de la vérité divine. Elle est une dans sa fin, qui est la bonté de Dieu; une dans la communication de la béatitude, sur laquelle repose l'amitié qui sert à sa définition; bref, elle est une dans son espèce.

On dira peut-être qu'elle a pour objet Dieu et le prochain. — Cela est vrai; mais Dieu est toujours son principal objet, le prochain n'étant aimé qu'à cause de Dieu.

#### 6. — La charité est-elle la plus grande des vertus ?

L'Apôtre, parlant des trois vertus théologiques, ajoute :

« La plus grande de ces vertus est la charité. » (1 Cor. XIII, 13.) — Dieu étant la première règle à laquelle la raison humaine doit se conformer, les vertus théologales sont supérieures aux vertus morales ou intellectuelles, qui consistent seulement à se conformer à la raison humaine. Or, parmi les vertus théologales, celle qui atteint Dieu de plus près doit, pour le même motif, l'emporter sur les autres. Au lieu que la foi et l'espérance s'approchent de Dieu pour en retirer la connaissance de la vérité ou la possession d'un bien, la charité nous y unit absolument, pour que nous nous reposions en lui, et non pour que nous en recevions quelque chose. La charité, on le voit, est plus excellente que la foi, que l'espérance et que toutes les autres vertus.

7. — Y a-t-il quelque vraie vertu sans la charité ?

Écoutons l'Apôtre : « Quand j'aurai distribué tout mon bien pour nourrir les pauvres et que j'aurai livré mon corps pour être brûlé, tout cela ne me sert de rien si je n'ai pas la charité. » (1 Cor. XIII, 3.) — Comme le bien principal de l'homme est dans la possession de Dieu, selon cette parole : « Mon bien est d'être uni à Dieu, » toute vertu véritable doit tendre vers la fin dernière. Les choses ainsi comprises, il n'y a pas de vraie vertu sans la charité qui nous met en rapport avec Dieu. — Si l'on entend par vertu une qualité habituelle qui se rapporte à une fin secondaire, on peut admettre qu'il y a plusieurs vertus en dehors de la charité ; avec cette restriction, toutefois, que l'on ne donnera pas ce nom aux habitudes qui, n'embrassant qu'un bien apparent, ne sont que les simulacres de la vertu. Car, comme le dit saint Augustin : « Il n'y a point de vertu dans la prudence de l'avare,

« qui lui fait découvrir divers moyens de s'enrichir; dans  
 « sa justice, qui ne craint pas de blesser les droits d'au-  
 « trui pour éviter une perte; dans sa tempérance, qui ne  
 « met un frein aux désirs de la luxure que par crainte de  
 « la dépense; ni même dans sa force, qui *fuit la pauvreté*,  
 « selon l'expression du poète latin, *à travers les mers*,  
 « *les rochers et les flammes.* » Mais quand le bien parti-  
 culier que l'on veut est un bien réel; par exemple, le  
 salut d'un Etat ou tout autre semblable, il y a alors une  
 vertu vraie, laquelle n'est parfaite, toutefois, que quand  
 on la rapporte au bien final et parfait, à la béatitude.  
 Par conséquent, il n'y a pas de vertu absolument vraie  
 sans la charité.

Un homme qui n'a pas la charité peut agir en vertu de quelque don de Dieu : de la foi, de l'espérance, ou d'une qualité naturelle. En ce sens-là, il y a des actes bons sans la charité; mais ces actes ne sont pas parfaitement bons, parce qu'ils ne se rapportent pas comme il conviendrait à la fin dernière, quelle que soit, d'ailleurs, la droiture de celui qui les fait. Il en est de même des vertus de justice et de chasteté; elles ne sont de vraies vertus que par la charité qui les rapporte à leur fin légitime.

### 8. — La charité est-elle la forme des vertus?

Ce qui donne à un acte la fin qui lui convient lui donnant par là même sa forme, saint Ambroise a eu raison d'appeler la charité la forme des vertus. C'est elle, en effet, qui confère la forme aux actes de toutes les autres vertus en les rapportant à la fin dernière. Elle est conséquemment la forme des vertus elles-mêmes; car les vertus ne sont telles qu'à cause de leurs actes formés.

La charité est la forme des vertus comme cause efficace, en leur imposant leur fin. — Elle en est le *fondement* et la *racine*, en les soutenant et en les nourrissant. — Elle en est la *mère*, en enfantant leurs actes pour la fin dernière.

## QUESTION 24.

## DU SUJET DE LA CHARITÉ.

**Quelle faculté sert de sujet à la charité. — Production de cette vertu en nous. — Son accroissement. — Sa perfection. — Ses trois degrés. — Elle ne diminue pas. — On la perd par le péché mortel.**

1. — La volonté est-elle le sujet de la charité ?

La charité, dont l'objet est le bien intelligible et divin que notre esprit seul peut percevoir, a pour siège en nous l'appétit intellectif, qu'on appelle la volonté, et non pas l'appétit sensitif, qui se rapporte au bien perçu par les sens.

La faculté concupiscible, laquelle fait partie de l'appétit sensitif, ne s'étend pas au delà des biens sensibles. L'appétit intellectif seul peut atteindre le bien divin, qui est un bien intelligible. — La charité réside aussi dans la raison, à cause de l'affinité de la volonté avec l'intelligence; mais la raison n'en est pas la règle première. « La charité de Jésus-Christ, dit l'Apôtre, surpasse toute science. » (Eph. III, 19.)

2. — La charité est-elle produite en nous par infusion ?

« La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné. » (Rom. v, 5.)

La communication de la béatitude, sur laquelle est fon-

dée l'amitié de la charité, est dans l'ordre des dons surnaturels, comme on le voit par ce mot de l'Apôtre : « La vie éternelle est une grâce de Dieu. » (Rom. vi, 23.) Il s'ensuit que la charité, dépassant toute puissance naturelle, ne peut être en nous, ni comme produit de la nature, ni comme acquisition de nos facultés naturelles. Elle nous est infuse par l'Esprit-Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, amour dont la participation est pour nous la charité créée elle-même.

Quoique l'amour de Dieu fondé sur la communication des biens naturels existe naturellement chez tous les hommes, il n'en est pas de même de la charité fondée sur la communication de la béatitude. On a dit que, Dieu étant souverainement aimable, tant en lui-même que comme objet de la béatitude, nous n'avons pas besoin d'une habitude infuse pour l'aimer. Mais Dieu peut être souverainement aimable en lui-même sans être tel pour nous, à raison de notre penchant à aimer les biens sensibles. Pour l'aimer par dessus toutes choses comme objet de notre béatitude, il est nécessaire que la charité nous soit infuse surnaturellement. La pureté du cœur, la droiture de la conscience, la sincérité de la foi, lui servent de préliminaires ; mais elles ne la produisent pas.

3. — La charité nous est-elle infuse en proportion de la capacité de nos facultés naturelles ?

Non ; « l'Esprit souffle où il veut. » (Jean, III, 8.) — «..... Un seul et même esprit opère toutes ces choses ; il distribue ses dons comme il lui plaît. » (1 Cor. XII, 11.)

Puisque la charité dépasse les forces de la nature et que la grâce de l'Esprit-Saint peut seule la produire en nous, sa quantité ne dépend ni de nos capacités, ni même de nos vertus naturelles ; elle dépend uniquement de l'Esprit-Saint. « La grâce, a dit saint Paul, est donnée « selon la mesure des dons du Christ. »

Dans cette parole : « Le maître donna à chacun selon sa propre vertu » (Matth. xxv, 15), il faut entendre que Dieu répand ses dons sur chacun des hommes en proportion de leurs dispositions, c'est-à-dire de leurs efforts pour s'en rendre dignes ; car tel est le sens du mot vertu. Mais ces dispositions, ces efforts proviennent toujours d'une impulsion du Saint-Esprit, qui, selon sa volonté, agit plus ou moins sur notre esprit. Aussi l'Apôtre disait-il : « Dieu nous a rendus dignes, en nous éclairant, de participer à « l'héritage des saints. » (Colos. 1, 12.)

#### 4. — La charité peut-elle s'accroître ?

Nous sommes appelés voyageurs, parce que nous tendons vers Dieu, dernier terme de notre béatitude. Plus nous nous en approchons, plus nous avançons. Or, comme, selon l'expression de saint Augustin, on s'approche de Dieu par les affections du cœur et non par les mouvements du corps, la charité, qui unit les âmes à Dieu, doit opérer ce rapprochement. Par conséquent, il est dans son essence de pouvoir augmenter, tant que nous sommes sur la terre. Du moment où elle ne le pourrait plus, notre voyage serait à son terme.

#### 5. — La charité s'accroît-elle par addition ?

La charité s'accroît en devenant plus intense dans un homme qui, par une plus grande participation avec elle, est plus disposé à en produire les actes. C'est ce qu'il faut entendre quand on dit qu'elle s'accroît dans son essence. Son accroissement ne provient nullement d'une addition de charité à une autre charité ; la plus faible embrasse autant d'objets que la plus grande.

#### 6. — La charité s'accroît-elle par chacun de ses actes ? L'accroissement de la charité ressemble, sous plus d'un

rapport, à l'accroissement du corps. Notre corps ne croît pas par un mouvement continu, de telle sorte, par exemple, que, s'il a pris tel développement dans un temps donné, il a nécessairement grandi proportionnellement pendant toute la durée de ce temps. La nature prépare la croissance sans la réaliser; elle produit ensuite l'effet qu'elle avait préparé, en donnant l'accroissement réel. La charité, de même, n'est pas immédiatement augmentée par chacun de ses actes, quoique chaque acte prépare son accroissement, en ce sens qu'il nous rend plus disposés à en produire d'autres semblables. Cette disposition augmentant, nous produisons des actes plus fervents, et c'est alors que notre charité est réellement augmentée.

Tout acte de charité mérite un accroissement de la grâce sanctifiante; mais l'accroissement réel n'en est pas un effet immédiat. Il ne se réalise que quand un homme s'efforce d'agrandir la charité en lui-même. La répétition des actes peut se comparer à une multitude de gouttes d'eau qui finissent par creuser une pierre. Chacun d'eux concourt, comme disposition, à l'augmentation de la grâce, et le dernier, qui est le plus parfait, agissant en vertu de tous les autres, la réduit en acte. Toutefois, remarquons-le, on progresse dans les voies de Dieu, non-seulement quand la charité s'accroît actuellement, mais aussi pendant qu'elle prépare son accroissement.

### 7. — La charité s'accroît-elle indéfiniment?

« Ce n'est pas, dit l'Apôtre, que j'aie reçu tous les dons de Dieu, ou que je sois parfait; mais je poursuis ma course en m'efforçant d'atteindre à la perfection. » (Phil. III, 12.) « Qu'aucun fidèle, reprend la glose, ne dise: « C'est assez; parler ainsi, c'est quitter la voie avant d'être au terme. » — La charité n'a rien dans sa nature qui impose une limite à son accroissement; elle est une participation de la charité infinie, qui est l'Esprit-Saint lui-



même. La cause qui la produit est d'une vertu infinie ; cette cause est Dieu même. Du côté de son sujet, elle n'a pas de limites ; à mesure qu'elle grandit, l'âme humaine reçoit une plus grande capacité pour aimer. Dès-lors on ne peut, dans cette vie, assigner aucun terme à son accroissement.

L'accroissement de la charité se rapporte à la vie éternelle, et non à la vie présente. La capacité de la créature raisonnable devient plus grande à mesure que la charité augmente, comme le marque cette parole : « Mon cœur s'est dilaté. » (2 Cor. vi, 11.)— Ne comparons point la charité du ciel, qui n'augmente point, à la charité d'ici-bas ; celle-ci résulte de la connaissance de la foi, tandis que celle du ciel est en rapport avec la vision manifeste.

#### 8.—La charité peut-elle être parfaite ici-bas ?

« La charité, qui se fortifie, dit saint Augustin, se perfectionne ; et, quand elle est parfaite, elle s'écrie : Je désire être dégagée des liens du corps et être avec Jésus-Christ. » Cet état est possible en ce monde ; il a existé dans saint Paul. — La charité est parfaite par rapport à l'être aimé, quand on l'aime autant qu'il est aimable. Dieu étant infiniment aimable, il n'y a, sous ce rapport, que la charité par laquelle il s'aime lui-même qui soit parfaite, aucune créature ne pouvant l'aimer infiniment. — La charité est parfaite dans le sujet aimant, quand il aime autant qu'il lui est possible d'aimer. Elle est parfaite, d'abord, lorsque notre cœur tout entier est toujours et incessamment élevé vers Dieu ; mais cette perfection de la charité, exclusivement propre au ciel, n'est pas possible sur la terre, où, à raison de notre faiblesse et des nécessités de la vie, l'homme ne saurait penser sans cesse à Dieu, ni lui attacher toujours actuellement son cœur. La charité, en second lieu, est parfaite, du côté du sujet

aimant, quand un homme se dévoue tout entier à Dieu et se consacre aux choses divines, négligeant tout le reste, autant que le permet la vie présente ; cette perfection est possible en ce monde, quoiqu'elle ne soit pas dans tous ceux qui ont la charité. En troisième lieu, la charité est parfaite chez celui dont le cœur est habituellement attaché à Dieu, de telle sorte qu'il ne pense ni ne veut aucune chose contraire à l'amour divin ; c'est la perfection commune à tous ceux qui ont la charité.

Les péchés véniels sont contraires aux actes, mais non à l'habitude même de la charité. Ils répugnent à la perfection du ciel, et non à celle d'ici-bas ; car, comme l'enseigne saint Jean : « Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous abusons. » (1 Jean, 1, 8.) La perfection de la charité dans ce monde n'est pas une perfection absolue, et, pour cela même, elle est toujours susceptible d'accroissement (1).

9.—Doit-on distinguer trois degrés dans la charité : le commencement, le progrès et la perfection ?

« Quand la charité est née, dit saint Augustin, on l'alimente ; quand elle est alimentée, on la fortifie ; quand elle est fortifiée, on la perfectionne. »—L'homme doit commencer par s'occuper de fuir le péché et de résister aux attraites de la concupiscence ; voilà pour les commençants. Vient ensuite le travail qui consiste à s'appliquer d'une manière spéciale aux progrès dans le bien ;

(1) Il est remarquable que saint Thomas n'envisage pas la charité parfaite au point de vue des théologiens modernes, qui ont tant de peine à définir ce qui la distingue de la charité imparfaite. Nous ne serions pas surpris que toutes les subtilités dont cette question est hérissée, à notre époque, soient venues du jansénisme, qui a défigurés les enseignements les plus élémentaires. Il est temps d'en revenir aux simples notions exposées dans cet article.

c'est le soin de ceux qui progressent. Enfin l'homme aspire à l'union avec Dieu, dont il veut jouir ; ceci est l'œuvre des parfaits, qui désirent être délivrés de leur corps pour vivre avec Jésus-Christ.

Les commençants progressent ; mais ce qui les occupe principalement, c'est la fuite du péché. — Plus tard, ils travaillent avec plus de sécurité à leur progrès dans les vertus. Ils ne laissent pas toutefois de tenir l'épée d'une main, pendant qu'ils élèvent, de l'autre, l'édifice de leur perfection, comme ceux qui construisaient Jérusalem.—Les parfaits progressent aussi ; mais ce qui les préoccupe par dessus tout, c'est l'union avec Dieu.

#### 10. — La charité peut-elle diminuer ?

La charité n'est susceptible ni de diminution, ni d'augmentation dans sa quantité objective. Mais, comme elle s'accroît dans sa quantité subjective, c'est sous ce rapport qu'il faut examiner si elle peut être diminuée. La diminution, si elle avait lieu, ne pourrait provenir que d'une action ou d'une cessation d'action. Que la cessation des actes suffise pour diminuer et même anéantir les vertus acquises, dont la cause est dans les actes humains eux-mêmes, nous le voulons. Il n'en est point ainsi dans la charité, qui a sa cause en Dieu seul, et non pas dans nos propres actions ; elle n'est ni anéantie, ni diminuée, tant que la cessation de nos actes ne constitue pas un péché. Reste donc que sa diminution proviendrait de Dieu ou du péché. Or, dès que Dieu nous prive d'une perfection, c'est toujours par punition, comme quand il nous retire sa grâce à cause de nos offenses. Le péché seul méritant d'être puni, la diminution de la charité ne saurait avoir pour cause que le péché mortel ou le péché véniel. Tout le monde sait que le péché mortel, au lieu de diminuer la charité, la détruit complètement, et comme cause effi-

ciente par l'opposition qu'il a avec elle, et comme cause méritoire de la privation de la grâce. Quant au péché véniel, il n'est ni la cause efficiente, ni la cause méritoire de la diminution de la charité. Il n'en est pas la cause efficiente; car, ne portant que sur les moyens, il n'atteint pas la charité elle-même, qui nous unit à la fin dernière. L'amour d'une fin n'en est pas moins grand parce que l'on commet un dérèglement à l'égard des moyens qui s'y rapportent : on en a la preuve dans certains malades qui désirent beaucoup la santé, quoiqu'ils n'observent pas le régime propre à la recouvrer; et dans les sciences elles-mêmes, où les erreurs sur les conséquences ne diminuent en rien la certitude des principes. Direz-vous que le péché véniel est la cause méritoire de la diminution de la charité? Quand on ne pèche que sur un bien secondaire, on ne mérite pas d'être puni dans un bien majeur. Dieu ne se détourne pas plus de l'homme que l'homme ne se détourne de lui. Si ce principe est vrai, le péché véniel, qui ne porte que sur les moyens préordonnés à la fin, ne nous fait pas subir une perte dans la charité, par laquelle nous sommes unis à la fin dernière. La conclusion de tout cela, c'est que la charité ne peut être diminuée directement d'aucune manière. Cependant, comme on appelle parfois diminution de la charité l'acheminement à sa ruine, on peut dire que le péché véniel la diminue indirectement, pour marquer qu'il en prépare la destruction (1).

(1) Le péché véniel mérite seulement une peine temporelle qui doit être supportée sur la terre ou dans le purgatoire. Ceux qui prétendent qu'il atteint directement la grâce sanctifiante, doivent nous dire quelle diminution de la charité serait possible dans une âme qui n'en posséderait que le degré le plus simple sur la terre. Ils doivent nous expliquer aussi comment les hommes ne seraient pas punis d'une peine éternelle pour des péchés

## 11. — Peut-on perdre la charité ?

Il est écrit : « J'ai un reproche à vous faire ; vous avez perdu votre première charité. » (Apoc. II, 4.)

La charité est inamissible dans la céleste patrie, où le souverain Bien qui convient à l'âme est vu par essence ; mais on peut la perdre ici-bas, où nous ne voyons pas Dieu de la même manière. Au ciel, elle absorbe toute la capacité de l'âme raisonnable ; tandis qu'ici-bas, où elle n'a pas la même puissance, l'âme ne se porte pas toujours actuellement vers Dieu. Dans les intervalles, il peut se présenter une cause de ruine pour la charité.

## 12. — La charité se perd-elle par un seul péché mortel ?

Un seul péché mortel mérite la mort éternelle, suivant ce mot de l'Apôtre : « La solde du péché, c'est la mort. » (Rom. VI, 23.) La charité, au contraire, mérite la vie éternelle, selon ces autres paroles du Sauveur : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » (Jean, XIV, 21.) Personne n'est en même temps digne de la vie éternelle et de la mort éternelle ; donc on perd la charité par un seul péché mortel.—La charité, en effet, consiste à aimer Dieu souverainement et à lui soumettre entièrement notre volonté par l'observation de ses commandements, que nous devons

qui ne méritent qu'une peine temporelle. Les divers degrés de grâce sanctifiante sont un bien qui doit durer éternellement dans le ciel. Si vous admettez que le péché véniel prive d'un seul de ces degrés une âme qui en a dix, par exemple, n'est-ce pas là une privation éternelle, laquelle équivaut à une peine infinie en durée ? Pourquoi, d'un autre côté, Dieu punirait-il le péché véniel d'un double châtement ? Ne peut-il pas augmenter en intensité et en durée la peine du purgatoire autant qu'il le veut ? Pourquoi donc y ajouterait-il, comme par surcroît, une privation de grâce sanctifiante ?

prendre pour règle de conduite. Ce qui est contraire à un seul commandement de Dieu, l'est aussi à la charité et suffit à sa perte. Si la charité était une vertu acquise qui dépendît de son sujet, elle ne serait pas détruite par un seul acte contraire ; mais, comme habitude infuse, elle dépend de Dieu, qui la répand dans nos âmes par une action assez semblable à celle du soleil éclairant la nature. De même que le soleil n'éclairerait pas le monde, si l'on interceptait ses rayons ; la charité fait pareillement défaut dans les âmes qui lui opposent l'obstacle du péché mortel, lorsque, par la transgression d'un précepte divin, elles renoncent, de propos délibéré, à l'amitié de Dieu.



## QUESTION 25.

### DE L'OBJET DE LA CHARITÉ.



**La charité a pour objet Dieu et le prochain, — la charité elle-même, — les pécheurs, — les ennemis. — Conduite à tenir à l'égard de ces derniers. — Des quatre choses que nous devons aimer par charité.**

1. — La charité embrasse-t-elle à la fois Dieu et le prochain ?

« Nous avons reçu de Dieu ce commandement, nous dit « saint Jean, que celui qui aime Dieu doit aussi aimer

« son frère. » (1 Jean, iv, 21.) — Les habitudes ne se diversifiant que dans le cas où les actes changent d'espèce, la charité reste une même vertu dans l'amour de Dieu et du prochain. En effet, Dieu est toujours la raison formelle de notre amour pour le prochain, puisque nous n'aimons dans nos semblables que ce qui est de lui. La charité embrasse ainsi Dieu et le prochain tout à la fois.

On peut aimer le prochain à cause de ses qualités personnelles, et, dans ce sens, l'amour de l'homme est distinct de l'amour de Dieu. Mais, quand on aime le prochain pour ce qu'il reflète de Dieu, l'amour qu'on lui porte n'est pas autre que l'amour de Dieu même.

2. — Peut-on aimer, par la charité, la charité elle-même ?

La charité est un amour : or l'amour tire de la faculté qui le produit le pouvoir de se replier sur lui-même ; par cela seul que l'on aime, on aime l'acte de son amour. Mais la charité n'est pas seulement un amour, elle est une amitié. Or on aime un être par amitié de deux manières : d'abord, comme un ami dont on veut le bien ; ensuite, comme le bien qu'on veut à un ami. C'est dans ce dernier sens que l'on aime la charité en vertu de la charité. Elle est un bien que nous voulons à tous ceux qu'elle nous fait aimer.

En aimant Dieu et le prochain par la charité, nous voulons que Dieu soit aimé de nous et du prochain ; ce n'est rien autre chose qu'aimer la charité elle-même.

3. — La charité s'étend-elle aux créatures irraisonnables ?

La charité ne s'étend qu'à Dieu et au prochain. La créature irraisonnable ne peut pas être comprise sous le

prochain. Ajoutez que la charité est une amitié fondée sur la communication de la béatitude éternelle, dont les êtres dépourvus de raison ne sont pas susceptibles. Malgré cela, nous aimons les créatures irraisonnables par la charité, comme on aime un bien pour son ami ; car nous devons vouloir leur conservation pour la gloire de Dieu et l'utilité des hommes. Dans ce sens, Dieu lui-même a pour elles un amour de charité.

#### 4. — Doit-on s'aimer soi-même par la charité ?

La loi divine porte : « Vous aimerez votre ami comme vous-même. » (Lév. xix, 18.) Nous aimons un ami d'un amour de charité ; nous nous devons le même amour. Nous l'avons dit, la charité est une amitié de l'homme avec Dieu. Elle aime, par conséquent, tout ce qui est de Dieu, sans excepter l'homme lui-même où elle se trouve. On doit donc s'aimer soi-même par la charité comme appartenant à Dieu.

Que l'on ne dise pas que l'amour de soi est blâmable. Il l'est quand un homme s'aime selon la nature sensitive dont il subit l'empire ; il ne l'est pas quand on se veut les biens qui perfectionnent la nature raisonnable, et c'est en quoi consiste l'amour de soi-même par la charité.

#### 5. — Doit-on aimer son corps par la charité ?

Le corps humain peut être considéré dans sa nature et dans sa corruption, qui est l'effet du péché et des peines du péché. — Notre corps a été créé, non par le mauvais principe, comme le prétendaient les Manichéens, mais par Dieu même. Nous pouvons conséquemment l'employer au service de Dieu, selon cette parole de l'Apôtre : « Consacrez à Dieu les membres de votre corps, afin qu'ils deviennent des armes de justice. » (Rom. vi, 13.)



Nous devons, sous ce rapport, aimer notre corps de cet amour de charité par lequel nous aimons Dieu lui-même. Mais nous ne devons pas aimer en lui la corruption, qui est l'effet du péché et des peines du péché. La charité doit, au contraire, nous porter à désirer l'éloignement de ces maux.

Notre corps nous fait participer à la béatitude par les œuvres que nous opérons : il doit lui-même y participer d'une certaine manière ; nous devons l'aimer d'un amour de charité.

### 6. — Devons-nous aimer les pécheurs par la charité ?

Dans ce précepte : « Vous aimerez votre prochain, » il faut comprendre tous les hommes, et, partant, les pécheurs qui, malgré leurs péchés, n'ont pas cessé d'être hommes.

On peut envisager dans les pécheurs la nature humaine et le péché. La nature humaine, qu'ils tiennent de Dieu, les rend capables de la béatitude, dont la communication donne lieu à la charité. On doit, sous ce rapport, les aimer d'un amour de charité. Mais, relativement aux fautes par lesquelles ils sont en opposition avec Dieu et avec la béatitude, on doit les haïr tous, même son père, sa mère et ses proches, ainsi que le déclare le Sauveur dans saint Luc. (xiv, 26.) En un mot, nous devons haïr dans les pécheurs ce qui les fait pécheurs, et aimer ce qui les rend capables de la béatitude, la nature humaine : c'est là les aimer véritablement par la charité à cause de Dieu.

Quand le Prophète-Roi écrivait : « Je hais les méchants » (Ps. cxviii, 113); et, ailleurs : « Je les haïssais d'une haine parfaite » (Ps. cxxxviii, 22), il voulait dire qu'il les haïssait en tant que méchants, parce qu'il détestait leur iniquité, qui faisait leur mal : au fond, c'était les aimer par charité ; car haïr le mal d'une personne, c'est aimer son bien. — Quant aux imprécations qu'il faisait contre les pécheurs, on peut les entendre de trois ma-

nières : d'abord, comme une prédiction, et non comme un souhait, de telle sorte que ces paroles : « Qu'ils soient précipités dans l'enfer, » (Ps. ix, 18), signifient qu'ils y seront précipités ; ensuite, comme un vœu se rapportant à la manifestation de la justice divine, conformément à cette parole : « Le juste se réjouira en voyant la vengeance du Seigneur » (Ps. LVII, 10) ; enfin, comme un désir de la cessation du péché.

### 7. — Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes ?

« Celui qui aime l'iniquité, dit le Psalmiste, hait son âme. » (Ps. x, 6.)

Les méchants, qui font consister leur être dans la nature sensitive et corporelle, que saint Paul appelle *l'homme extérieur*, aiment ainsi ce qu'ils prennent pour eux-mêmes ; mais, comme ils ne veulent pas considérer que *l'homme intérieur*, l'âme raisonnable, est ce qu'il y a de principal en nous, et que le reste n'est que secondaire, ils ne s'aiment pas en réalité. Ils s'aiment selon la nature sensitive et la corruption de l'homme extérieur ; au lieu que les bons s'aiment véritablement en voulant l'intégrité et la perfection de l'homme intérieur, avec lequel ils se plaisent comme avec un ami, et auquel ils veulent procurer les biens spirituels.

### 8.—La charité nous oblige-t-elle à aimer nos ennemis ?

« Aimez vos ennemis, » dit Jésus-Christ. (Matth. v, 44.)

L'amour des ennemis peut être compris de trois manières. — On peut d'abord entendre que les ennemis soient aimés comme tels : cela serait mauvais et contraire à la charité ; on aimerait le mal d'autrui. — On peut entendre ensuite que les ennemis soient aimés quant à la nature humaine : cet amour est exigé par la charité ; l'homme qui aime Dieu et le prochain ne doit pas excepter ses ennemis

de l'amour universel qu'il porte à ses semblables. — On peut envisager enfin l'amour des ennemis comme un mouvement particulier d'affection qui nous porterait vers l'un d'eux en particulier : cet acte n'est pas essentiel à la charité ; car il n'est ni nécessaire ni même possible que nous ressentions une affection particulière pour chacun des hommes. Ce que la charité exige de nous, c'est que, pour les dispositions du cœur, nous soyons prêts à aimer un ennemi en particulier, dans un cas de nécessité. Témoigner, par des actes d'amour, hors le cas de nécessité, que l'on aime son ennemi à cause de Dieu, c'est la perfection de la charité. Et, en effet, plus nous aimons Dieu, plus notre amour se montre envers le prochain sans être arrêté par aucune inimitié. Etes-vous très-attaché à un ami, votre grande amitié vous portera à témoigner de l'affection à ses enfants, alors même qu'ils seront vos ennemis.

Il n'est aucun être qui ne haïsse ce qui lui est contraire, en tant que contraire. Nos ennemis nous étant contraires en tant qu'ennemis, nous devons les haïr comme tels ; car leur inimitié est un mal qui doit nous déplaire. Mais ils ne nous sont contraires ni comme hommes ni comme capables de la béatitude ; sous ce rapport, nous devons les aimer.

9. — La charité nous oblige-t-elle à donner à un ennemi des marques extérieures d'affection ?

Au sujet de ces paroles de l'Évangile : « Faites du bien à ceux qui vous haïssent » (Matth. v, 44.), la glose ajoute : « Faire du bien à ses ennemis, c'est le comble de la perfection. » Ce qui appartient à la perfection de la charité n'est pas une obligation. — Il y a certaines marques de bienveillance qui se donnent au prochain en général, comme lorsque nous prions pour tous les fidèles

et pour une population entière, ou que nous accordons une faveur à toute une communauté; dans de tels cas, c'est un devoir pour nous de faire participer nos ennemis à ces bienfaits et à ces témoignages d'amour. Les exclure, ce serait la vengeance défendue par ces paroles de l'Écriture : « Vous ne chercherez pas à vous venger, et vous ne vous rappellerez pas l'injure de vos concitoyens. » (Lév. xix, 18.) Il y a d'autres bienfaits et d'autres marques d'affection qui ne s'accordent particulièrement qu'à certaines personnes. Ces faveurs, ces témoignages d'amour sont d'obligation à l'égard des ennemis quant aux dispositions intérieures de l'âme; car nous devons être prêts à les secourir en cas de nécessité, conformément à ces paroles de l'Écriture: « Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger; s'il a soif, donnez-lui à boire » (Prov. xxv, 21); mais pour ce qui est de les produire en faveur d'un ennemi qui n'est pas dans la nécessité, cette conduite, nous l'avons déjà dit, appartient à la perfection de la charité, laquelle nous porte non-seulement à nous garder d'être vaincus par le mal, ce qui est de précepte rigoureux, mais à vaincre le mal par le bien. L'homme parfait s'applique à changer les dispositions de son ennemi en lui faisant du bien, loin de se laisser aller à la haine.

Ainsi s'expliquent tous les textes qui regardent l'amour des ennemis, tels que ceux-ci : « N'aimons pas en paroles et de bouche seulement; aimons par les œuvres et en réalité. » (1 Jean, III, 18.) — « Faites du bien à vos ennemis. » (Matth. v, 44.)

#### 10. — Devons-nous aimer les anges par la charité ?

Le précepte qui nous ordonne d'aimer notre prochain comprend aussi les anges dont nous recevons plusieurs bons offices. En effet, l'amitié de la charité est fondée sur

la communication de la béatitude éternelle, à laquelle ils participent avec nous. « A la résurrection, dit l'Évangile, « nous serons comme les anges dans le ciel. » (Matth. xxii, 30.) Alors nous communiquerons avec eux d'une manière parfaite. En attendant, nous devons les aimer de l'amour de charité.

11. — La charité s'étend-elle aux démons ?

Nous avons dit que nous devons aimer dans les pécheurs la nature humaine et haïr le péché. Le mot démon signifiant une nature déformée par le péché, nous ne devons pas aimer les démons par la charité. Mais si, sans s'arrêter aux mots, on rapporte la question aux Esprits mêmes que l'on appelle de ce nom, nous dirons qu'on peut les aimer par la charité comme les créatures irraisonnables, en tant que nous voulons qu'ils restent dans leur nature pour la gloire de Dieu.

12. — Y a-t-il quatre choses que nous devons aimer par la charité : Dieu, le prochain, notre corps et nous-mêmes ?

« Il y a quatre choses que nous devons aimer en vertu « de la charité, répond saint Augustin : une qui est au-dessus de nous, » Dieu ; « une qui nous est identique, » nous-mêmes ; « une qui est près de nous, » le prochain ; « et une qui est au-dessous de nous, » notre propre corps.

L'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude : tel est le principe d'où il faut toujours partir. Nous devons aimer *Dieu* comme la source de la béatitude ; *nous-mêmes*, comme participant directement à la béatitude et comme étant du nombre des êtres que

Dieu aime ; *notre corps*, parce qu'il doit participer à la béatitude par une sorte de rejaillissement ; et enfin le *prochain*, associé à la participation de notre béatitude.



## QUESTION 26.

### DE L'ORDRE DE LA CHARITÉ.



**Il y a dans la charité un ordre qui consiste à aimer Dieu plus que le prochain — et plus que soi-même, — soi-même plus que le prochain, — le prochain plus que notre propre corps ; — dans le prochain, telle personne plus que telle autre : — d'abord nos proches, — et principalement ceux qui nous sont unis par les liens du sang. — Des droits du père, de la mère, des enfants, de l'épouse, des bienfaiteurs. — On examine, enfin, si l'ordre de la charité subsistera dans le ciel.**

1. — Y a-t-il un ordre à suivre dans la charité ?

Partout où il y a un principe, il y a un ordre. La charité, se portant vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, renferme nécessairement un certain ordre, à raison des rapports divers des choses avec Dieu.

2. — Devons-nous aimer Dieu plus que le prochain ?

Celui-là doit être aimé davantage pour lequel on doit parfois haïr tout le reste. Or on doit, à cause de Dieu,

haïr le prochain qui cherche à nous éloigner du salut. « Si quelqu'un vient à moi, a dit le Sauveur, et qu'il ne « haïsse pas son père et sa mère, son épouse et ses en-  
« fants, ses frères et ses sœurs, il ne peut pas être mon  
« disciple. » (Luc, xiv, 26.) On doit donc aimer Dieu par la charité plus que le prochain.

La charité étant fondée sur la communication de la béatitude, qui est en Dieu, comme dans son premier principe, d'où elle se répand sur tous les êtres capables de la posséder, Dieu doit être aimé principalement et par-dessus tout ; car nous l'aimons comme la cause de la béatitude, au lieu que le prochain n'est aimé que parce qu'il participe avec nous à cette béatitude.

Dieu, possédant essentiellement ce qui n'est dans les autres êtres que par participation, est incomparablement meilleur et plus aimable que le prochain.

3. — L'homme doit-il aimer Dieu plus que lui-même ?

La nature aime naturellement le bien général du tout plus que son bien propre. On le voit par tous les êtres de la nature, qui, chacun à leur manière, concourent avant tout au bien général. On retrouve cette loi dans les vertus civiles et politiques, qui portent quelquefois les citoyens d'un Etat à faire le sacrifice de leur fortune et même de leur vie au bien commun. S'il en est ainsi de l'amour naturel, à plus forte raison en est-il de même de l'amitié de la charité fondée sur la communication des dons de la grâce. Dieu est le bien commun de tous les êtres, et la béatitude est en lui comme dans une source universelle, d'où elle se répand sur tous ceux qui peuvent y participer. Par conséquent, nous devons aimer Dieu par la charité plus que nous-mêmes.

4. — L'homme doit-il s'aimer lui-même plus que le prochain ?

Par ces paroles : « Vous aimerez votre prochain comme « vous-mêmes » (Matth. xxii, 39), il est clair que l'amour de soi est en quelque sorte le modèle de l'amour du prochain. Ne s'ensuit-il pas qu'en vertu de la charité on doit s'aimer soi-même plus que le prochain ? Le modèle doit évidemment l'emporter sur la copie.

S'aimer véritablement soi-même, c'est s'aimer dans sa nature spirituelle, et, à ce point de vue, l'homme doit s'aimer lui-même, après Dieu, plus que tout autre. Le motif de la charité donne la raison de cette préférence que l'homme se doit à lui-même. Nous aimons Dieu comme principe de la béatitude ; nous-mêmes, comme participant à ce bien suprême ; et le prochain, comme nous étant associé dans cette participation. L'unité l'emportant sur l'union, la charité pour nous-mêmes passe avant l'amour des autres. Aussi ne doit-on jamais commettre un péché pour sauver la vie à son prochain, ni pour le préserver du péché.

Supporter pour son ami une perte temporelle, c'est encore s'aimer soi-même plus que son ami sous le rapport spirituel, puisqu'un tel sacrifice tient à la perfection de la vertu, qui est le bien de l'âme.

« La charité, direz-vous avec saint Paul, ne cherche pas son propre « avantage. » (1 Cor. xiii, 5.) — L'Apôtre a voulu nous enseigner que la charité préfère le bien général au bien particulier. Nous avons dit nous-mêmes que, pour tous les êtres, le bien commun est naturellement plus aimable que le bien propre : la partie aime naturellement le bien du tout plus que le bien partiel qui lui est propre.

5. — L'homme doit-il aimer son prochain plus que son propre corps ?

L'association du prochain avec nous dans la participa-



tion pleine et entière de la béatitude, association d'où se prend le motif que nous avons d'aimer nos semblables, offre une raison plus puissante d'amour que la participation indirecte de notre corps à cette même béatitude, participation sur laquelle est fondé l'amour de notre propre corps. Il faut en conclure que nous devons aimer le prochain, relativement au salut de son âme, plus que notre propre corps.

Comme tout homme est chargé du soin de son propre corps et qu'il n'est chargé du salut spirituel du prochain que dans certaines circonstances, la charité ne nous fait un devoir d'exposer notre corps pour le salut du prochain que dans les cas où il y a obligation pour nous d'y pourvoir. Sacrifier volontiers sa vie hors ces cas, c'est la perfection de la charité.

6. — Y a-t-il des personnes que nous devons aimer plus que les autres ?

L'amour, ayant pour double principe Dieu et le sujet aimant, doit être plus grand à proportion que la personne qui en est l'objet est plus rapprochée de Dieu ou de nous.

Nous aimons également tous les hommes par la charité, sous le rapport du bien que nous leur désirons ; nous souhaitons à tous la béatitude éternelle. Mais, pour l'intensité de l'amour, il n'est pas nécessaire d'aimer tous les individus également.

7. — Devons-nous aimer nos proches plus que les personnes qui les surpassent en vertu ?

« Si quelqu'un, dit l'Apôtre, n'a pas soin des siens, et principalement de ses serviteurs, il a apostasié la foi, et il est pire qu'un infidèle. » (1 Tim. v, 8.) Ce texte prouve que nous devons avoir plus de charité pour nos proches que pour les autres personnes. — Du côté de Dieu, d'où se prend la raison d'aimer le prochain, la charité

désire essentiellement que la béatitude soit accordée dans un degré supérieur aux personnes plus vertueuses; elle veut que la justice de Dieu soit observée. Mais, du côté de l'homme lui-même, d'où se prend l'intensité de l'amour, nous aimons davantage nos proches, et chacun peut leur désirer un degré de béatitude plus élevé qu'aux étrangers. Cela est d'autant plus légitime que, parmi eux, plusieurs nous sont unis par les liens indissolubles du sang, au lieu que les personnes plus vertueuses qu'eux peuvent s'éloigner de Dieu ou s'en rapprocher, leur vertu pouvant augmenter ou diminuer. Nous aimons aussi nos proches sous un plus grand nombre de rapports. Nous n'avons à l'égard des étrangers que l'amitié de la charité; nous avons, en outre, vis-à-vis d'eux, la parenté, les alliances, la communauté de patrie, et tous les autres liens honnêtes.

8. — Devons-nous aimer davantage ceux qui nous sont plus unis par les liens du sang?

Nous devons aimer spécialement ceux qui nous sont plus étroitement unis par les liens du sang. Le Décalogue nous l'ordonne. (Exod. xx, 12.) — Cependant, l'intensité de l'amour se prenant de l'union de l'objet aimé avec le sujet aimant, l'amour lui-même doit être mesuré d'après la diversité des unions. C'est pourquoi nous devons, dans les choses qui regardent la nature, aimer davantage nos parents; dans celles qui regardent le bien de l'Etat, nos concitoyens; dans la guerre, nos compagnons d'armes. Mais comme, de toutes ces unions, la première et la plus impérissable est celle de la nature et du sang, qui tient à la substance de notre être, l'amour des parents est le premier et le plus stable de tous les amours.

Il est permis d'aimer plus que ses parents un ami avec lequel on s'entend mieux ; mais l'amitié à l'égard des parents l'emporte toujours sur toutes les autres en ce qui concerne la nature. Nous sommes tenus de pourvoir à leurs nécessités plutôt qu'à celles des autres personnes.—Si le soldat obéit à son chef plutôt qu'à son père, il ne s'ensuit pas qu'il a moins d'amour pour son père que pour son chef ; il ne préfère celui-ci que relativement à la guerre.

9. — L'homme doit-il aimer son fils plus que son père ?

« On doit aimer Dieu d'abord, disait saint Ambroise ;  
« ensuite ses parents, puis ses enfants, et enfin ses  
« serviteurs. »

Le degré de l'amour s'apprécie d'après l'objet aimé et d'après le sujet aimant.—Le père, qui, comme principe, ressemble davantage à Dieu, doit, sous ce rapport, être aimé plus que le fils ; il a le droit d'être honoré par ses enfants. — Le fils, plus étroitement uni au père que le père ne l'est au fils, doit être aimé d'un amour plus intense. Les parents aiment dans leurs enfants une partie d'eux-mêmes, et leur amour est d'autant plus fort que celui des enfants, qu'il est plus ancien.

Les enfants doivent surtout honorer leurs parents, et les parents pourvoir aux besoins de leurs enfants. Les enfants sont obligés, à leur tour, de secourir leurs parents dans la nécessité.

10. — Le fils doit-il aimer sa mère plus que son père ?

« Après Dieu, qui est notre père, dit saint Jérôme, le  
« fils doit aimer son père, puis sa mère. »

Dans ces sortes de questions, on considère les choses en elles-mêmes, faisant abstraction des circonstances qui peuvent les modifier ; car, saint Ambroise l'enseigne, « on

« doit préférer de bons serviteurs à de mauvais fils. » — Absolument parlant, on doit aimer son père plus que sa mère. Le père est le principe de l'origine d'une manière plus éminente que la mère. Celle-ci aimant davantage ses enfants, il semble, il est vrai, que les enfants doivent aussi l'aimer davantage; mais ceci se rapporte à un autre genre d'amour d'après lequel nous aimons ceux qui nous aiment, au lieu qu'il ne s'agit, en ce moment, que de l'amour des parents sous le rapport de la génération.

11. — L'homme doit-il aimer son épouse plus que son père et sa mère ?

Les parents, aimés comme principes, appartiennent à un ordre supérieur, et, sous ce rapport, l'homme doit les aimer plus que son épouse; mais, l'amour se prenant aussi de l'union de l'objet aimé avec le sujet aimant, l'épouse, à cet autre point de vue, doit avoir la préférence, comme unie à l'homme dans une même chair, selon cette parole : « Ils ne sont plus deux, ils sont une « même chair. » (Matth. xix, 6.) Suivant ces principes, l'homme doit à son épouse un amour plus intense, et à ses parents un amour plus respectueux.

Ces paroles : « L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à « son épouse, » ne sont pas dites absolument; elles doivent s'entendre de l'union conjugale et de la cohabitation. Il y a des circonstances où l'on doit aider ses parents plus que son épouse.

12. — L'homme doit-il aimer son bienfaiteur plus que son protégé ?

« Les bienfaiteurs, dit le Philosophe, paraissent aimer « leurs protégés plus qu'ils n'en sont aimés. » — Nous aimons une personne plus qu'une autre, ou parce qu'elle

est meilleure, ou parce qu'elle nous est plus unie. Or le bienfaiteur, comme principe d'un bienfait pour son protégé, se rattache à un ordre supérieur; il doit être aimé davantage sous ce rapport. Mais, au point de vue de l'union, c'est le protégé que, naturellement, on aime le plus. Le Philosophe en donne plusieurs raisons. Le protégé est l'œuvre du bienfaiteur. Aussi dit-on parfois : c'est la créature d'un tel; chacun aime naturellement son ouvrage.—Le bienfaiteur voit dans son protégé un bien qui l'honore lui-même; nous aimons mieux penser au bien qui nous honore qu'aux services qui nous ont été rendus. — Aimer et faire du bien est aussi quelque chose de plus noble que d'être aimé et de recevoir. — Nous avons, en outre, plus d'amour et d'estime pour ce qui nous a coûté beaucoup de peines et de travaux.

L'amour du bienfaiteur envers son protégé est plus spontané, plus noble et plus fort. — Dieu nous aime plus que nous ne saurions l'aimer. — Les parents aiment leurs enfants plus qu'ils n'en sont aimés.

Quoi qu'il en soit, Dieu et nos parents, à qui nous sommes redevables du plus grand des biens, doivent être plus aimés de nous que nos protégés, auxquels nous faisons un bien moindre.

13. — L'ordre de la charité subsiste-t-il dans le ciel ?

La gloire du ciel perfectionne la nature; elle ne la détruit pas. L'ordre de la charité, tel que nous l'avons exposé, y subsistera. — Dieu sera aimé par-dessus toutes choses. — Les bienheureux le seront en proportion de leur excellence; nous voudrions que ce qui leur est dû, en vertu de la justice de Dieu, leur soit rendu. — Les motifs de l'amour honnête continuant d'agir sur notre âme, nous aurons plus d'amour pour ceux qui nous auront été unis sur la terre par des liens plus étroits et plus nombreux. — Mais

la raison tirée de la proximité de Dieu l'emportera de beaucoup sur tous ces points secondaires.



## QUESTION 27.

DU PRINCIPAL ACTE DE LA CHARITÉ, QUI EST L'AMOUR.



**Acte principal : aimer plutôt qu'être aimé. — La charité et la bienveillance. — Dieu doit être aimé pour lui-même. — Comment il peut et doit être aimé dans cette vie. — Lequel est plus méritoire d'aimer un ami ou un ennemi, — Dieu ou le prochain.**

1. — Est-il plus essentiel à la charité d'aimer que d'être aimé ?

La charité consiste à aimer : être aimé n'est pas son acte. On loue un ami parce qu'il aime, plutôt que parce qu'il est aimé. Une personne est-elle aimée sans aimer, on la blâme. Voyez si les mères, dont l'amour est le plus tendre, ne cherchent pas plus à aimer qu'à être aimées. En un mot, il est plus essentiel à la charité d'aimer que d'être aimé.

2. — L'amour de la charité est-il la bienveillance ?

L'amour de la charité comprend la bienveillance ; mais il y ajoute une union affectueuse avec l'objet aimé.

3. — Dieu doit-il être aimé pour lui-même dans la charité ?

Examinez les causes d'après lesquelles on peut aimer une chose pour une autre, vous verrez que Dieu doit être aimé pour lui-même.—Dieu se rapporte-t-il à une cause finale ? Non ; il est, au contraire, la fin dernière de tous les êtres. Donc il ne doit pas être aimé pour une autre fin que lui-même. — A-t-il une cause formelle qui lui donne sa perfection ? Non ; il ne doit son excellence qu'à lui-même : tous les autres êtres tiennent leur bonté de la sienne. Donc il doit être aimé à cause de sa bonté même, qui le rend infiniment aimable. — A-t-il une cause efficiente qui lui ait donné l'existence ? Non ; il est lui-même sa raison d'être. Donc encore on doit l'aimer pour lui-même. — Quant à la cause dispositive, qui se résout dans la cause matérielle, Dieu peut être aimé pour autre chose que pour lui-même, dans le sens que certaines choses nous portent à l'aimer davantage ; par exemple, les bienfaits que nous en avons reçus, ceux que nous en attendons, et même les châtimens que nous voulons éviter en nous attachant à lui.

L'espérance et la crainte conduisent à la charité par manière de disposition.

4. — Pouvons-nous, en cette vie, aimer Dieu immédiatement ?

La connaissance de Dieu est appelée énigmatique ici-bas, parce qu'elle est médiatrice : aussi sera-t-elle remplacée par la vision intuitive. Mais la charité, qui ne sera pas détruite, atteint Dieu directement. Bien différente de la connaissance de Dieu, elle se porte immédiatement à Dieu même, et elle aime les créatures par son intermédiaire.

La connaissance part des créatures pour arriver à Dieu ; la charité part de Dieu pour arriver aux créatures.

5. — Dieu peut-il être totalement aimé ?

Cette question présente trois sens. Le mot totalement se rapporte-t-il à Dieu même ? Dans ce cas, Dieu doit être aimé totalement ; car nous devons aimer tout ce qu'il est. — Se rapporte-t-il au sujet aimant ? Dans ce sens encore, nous devons aimer Dieu totalement, c'est-à-dire de tout notre cœur, et lui rapporter tout ce que nous possédons. — Signifie-t-il que la mesure de l'amour doit égaler la bonté de l'objet aimé ? Dieu est infiniment aimable ; nulle créature ne peut aimer infiniment.

6. — Faut-il que l'amour de Dieu ait une mesure ?

Saint Bernard disait : « Le motif d'aimer Dieu, c'est Dieu lui-même ; la mesure de notre amour, c'est de l'aimer sans mesure. » — Jamais on ne se conforme trop à la règle qui conduit à la fin que l'on se propose, et jamais on n'atteint trop bien la fin qu'on doit avoir en vue. Or la règle de toutes nos actions et de toutes nos affections, c'est l'amour de Dieu, qui nous conduit à notre fin dernière. Plus on aime Dieu, plus l'amour est parfait.

Un moine écrivait à saint Augustin : « Dites-moi, je vous prie, quelle est la mesure de l'amour ; car je crains d'être enflammé pour mon Dieu plus ou moins qu'il ne faut. » Le saint Docteur répondit : « La mesure de l'amour de Dieu, c'est d'aimer Dieu de tout votre cœur. »

7. — Est-il plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami ?

On peut envisager l'amour de deux manières : par rapport au prochain que l'on aime, et du côté de la raison qui le fait aimer. L'amour des amis l'emporte, dans



le premier sens, sur l'amour des ennemis, les amis étant un objet qui convient mieux à l'amour ; il est plus odieux de détester un ami que de haïr un ennemi. Du côté de la raison qui fait aimer le prochain, l'amour d'un ennemi est plus méritoire, pour deux raisons : Dieu est l'unique motif d'aimer un ennemi, tandis que l'amour d'un ami peut venir d'une autre cause ; et, en supposant que ce soit pour Dieu que l'on aime l'un et l'autre, l'amour de Dieu apparaît mieux lorsqu'il nous porte à aimer nos ennemis.

On ne mérite point de récompense quand on aime ses amis uniquement parce qu'ils sont tels. De là cette parole du Sauveur : « Si vous aimez vos amis parce qu'ils vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? » (Matth. v, 46.) Mais l'amour des amis est méritoire quand on les aime pour Dieu.

8. — Est-il plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu ?

En considérant séparément l'amour de Dieu et l'amour du prochain, l'amour de Dieu est, sans contredit, plus méritoire que celui du prochain ; car il obtient par lui-même la souveraine récompense, promise par ces paroles à celui qui aime Dieu : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et je me manifesterai à lui. » (Jean, xiv, 21.) Mais si vous envisagez l'amour de Dieu avec exclusion de l'amour du prochain, et que vous supposiez, d'un autre côté, que le prochain soit aimé pour Dieu, l'amour du prochain l'emportera sur l'amour de Dieu, qui est, dans cette hypothèse, imparfait et insuffisant, d'après cette parole de saint Jean : « Nous avons reçu ce commandement, que celui qui aime Dieu doit aussi aimer son frère. » (1 Jean, iv, 21.)

On dira peut-être que l'Apôtre a préféré l'amour du prochain à l'amour de Dieu, lorsqu'il a dit : « Je désirais être anathématisé par le Christ pour mes frères. » (Rom. ix, 3.) — On apporte deux réponses à cette difficulté : la première, que l'Apôtre parle du temps où il était encore infidèle, et qu'il n'est pas à imiter en cela ; la seconde, que cette parole prouve seulement qu'il aimait Dieu plus que lui-même, et non pas qu'il aimât le prochain plus que Dieu. En effet, afin que Dieu fût glorifié dans le prochain (voilà l'amour de Dieu), il consentait à être privé momentanément de la béatitude.



## QUESTION 28.

DES ACTES OU EFFETS INTÉRIEURS DE LA CHARITÉ,  
ET D'ABORD DE LA JOIE.



**La joie spirituelle, — effet de la charité, — peut exister avec la tristesse. — Au ciel seulement elle sera pleine et entière. — La joie est un fruit de la charité, et non une vertu.**

1. — La charité produit-elle la joie ?

Nous avons vu, dans le Traité des passions, que l'amour produit la joie et la tristesse : la joie, dès que le bien qu'on aime est présent ; la tristesse, quand ce bien est absent. Or la charité fait habiter Dieu en nous, selon cette parole : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et

« Dieu en lui. » (1 Jean, iv, 16.) Pour cette raison elle produit une joie spirituelle.

2. — La joie que produit la charité est-elle mêlée de tristesse ?

La charité produit en nous deux sortes de joie : l'une, principale, par laquelle nous nous réjouissons du bien divin considéré en lui-même. Celle-là n'est mêlée d'aucune tristesse, pas plus que le bien qui la cause ne peut être mélangé d'un mal quelconque. Aussi l'Apôtre disait-il : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur. » (Phil. iv, 4.) L'autre, secondaire, est celle par laquelle nous nous réjouissons du bien divin, en tant que nous y participons. Celle-ci peut être unie à la tristesse, et c'est ce qui a lieu lorsque l'on s'afflige des obstacles qui empêchent, pour soi ou pour le prochain, la participation à la béatitude.

Nos péchés passés ; ceux du prochain, les misères de cette vie ; voilà les obstacles qui empêchent notre participation immédiate et parfaite au bien divin.

3. — La joie de la charité peut-elle être pleine et entière ?

Un jour le Seigneur, parlant à ses disciples, disait : « Afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit pleine. (Jean, xv, 11.)

Tant que nous sommes dans ce monde, nous ne cessons pas de désirer quelque chose, parce qu'il nous reste toujours à nous approcher davantage de Dieu par la grâce. Notre joie n'est jamais pleine et entière ici-bas. Mais, parvenus à la béatitude parfaite, nous jouirons pleinement de Dieu, et, dans cette jouissance, nous trouverons tous les autres biens, suivant cette parole du Psalmiste : « Dieu

« remplira votre désir en vous comblant de ses biens. » (Ps. cii, 5.) Alors, mais seulement alors, notre joie sera parfaitement pleine; elle sera même surabondante. Comme le dit l'Apôtre: « Le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Cor. ii, 9); ce que le divin Maître exprime en ces termes: « On versera dans votre sein une mesure qui débordera. » (Luc, vi, 38.) Toutefois, aucune créature n'étant susceptible d'une joie adéquate à celle de Dieu, cette joie pleine et entière n'est pas contenue dans l'homme; l'homme pénètre plutôt en elle, suivant cette parole de l'Évangile: « Entrez dans la joie de votre Seigneur. » (Matth. xxv, 21.)

#### 4. — La joie est-elle une vertu ?

La joie ne prend rang ni parmi les vertus théologiques, ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles. Il s'ensuit qu'elle n'est pas une vertu. Elle est simplement un acte ou effet de la charité; ce que saint Paul appelle un fruit. (Gal. v, 22.)



## QUESTION 29.

## DE LA PAIX.

**La paix et la concorde. — La véritable paix est dans la charité.**

1. — La paix est-elle la même chose que la concorde ? Il peut y avoir concorde pour un mauvais dessein entre les méchants, et cependant il est écrit : « Il n'y a point de paix pour les impies. » La paix, par conséquent, est autre que la concorde. Elle implique la concorde ; mais elle suppose, en outre, l'accord de chaque homme avec lui-même, en ce qui est de ses appétits.

De ce qu'un individu est en parfait accord avec quelqu'un, il ne s'ensuit pas qu'il soit bien d'accord avec lui-même ; la paix exige que tous nos mouvements appétitifs s'accordent entre eux.

2. — Tous les êtres tendent-ils à la paix ?

« Tous les êtres, dit saint Augustin, tendent vers la paix. » En effet, ceux qui désirent un objet souhaitent l'absence des obstacles, et veulent par là même la paix.

Ceux-là mêmes qui cherchent les guerres et les divisions veulent en cela la paix qu'ils ne croient pas avoir, ou une paix plus parfaite que celle qu'ils ont. Remarquons que la véritable paix ne saurait exister que dans les bons, et relativement au bien. Celle qui a pour cause le mal est une

paix fausse , malgré les apparences, comme le marque cette parole : « En-  
 « sevelis dans une ignorance aussi funeste que la plus terrible guerre, ils  
 « appellent paix des maux si nombreux et si grands. » (Sag. xiv, 22.) La  
 paix parfaite est au ciel, où l'on possède le bien véritable d'une ma-  
 nière parfaite.

### 3. — La paix est-elle l'effet propre de la charité ?

La charité produit deux sortes d'union : l'union des  
 désirs, en tant qu'elle nous fait aimer Dieu de tout notre  
 cœur ; l'union des volontés, en nous faisant aimer le  
 prochain comme nous-mêmes. Il est aisé d'en induire  
 que la paix est son effet propre.

### 4. — La paix est-elle une vertu ?

La paix n'est pas une vertu ; elle est, comme la joie,  
 un produit ou, si l'on veut, un acte de la charité. Aussi  
 est-elle l'objet de ce précepte : « Ayez la paix entre vous. »  
 (Marc, xix, 49.) — Comme acte méritoire, elle prend rang  
 parmi les béatitudes, qui sont les actes d'une vertu par-  
 faite ; elle se place aussi parmi les fruits, comme un bien  
 final.



## QUESTION 30.

## DE LA MISÉRICORDE.

**Deux causes de la miséricorde : le mal d'autrui et ce qui manque à celui qui compatit. — Excellence de la miséricorde.**

1. — La miséricorde a-t-elle pour motif principal le mal d'autrui ?

Saint Augustin définit la miséricorde : « Une sympathie « du cœur qui nous porte à soulager la souffrance d'autrui de tout notre pouvoir. »

Le mot miséricorde, par son étymologie même (*cor miserum*), signifie un cœur affligé de la misère d'autrui.— Nous sommes touchés des maux qui, contrariant l'inclination naturelle des êtres, menacent leur existence ou les contristent. Ces maux sont-ils contraires à la volonté d'élection; arrivent-ils, par exemple, à quelqu'un qui attendait un bien, nous en sommes frappés davantage. Ils nous affectent au plus haut degré, dès qu'ils sont absolument immérités, comme dans celui qui a toujours fait le bien et qui n'a pour partage que des peines. « Le malheur « d'un homme qui souffre sans l'avoir mérité, disait le « Philosophe, est ce qui excite par-dessus tout notre compassion. » Dans tous ces cas, la miséricorde a pour cause le mal d'autrui.

2. — La miséricorde a-t-elle aussi pour cause ce qui manque à celui qui compatit ?

La misère de nos semblables ne nous afflige qu'autant que nous la regardons comme la nôtre. Ce sentiment résulte, en premier lieu, de l'union que produit l'amour. Celui qui aime voit dans son ami un autre lui-même, et il gémit de son mal comme du sien. De là cette parole de l'Apôtre : « Pleurez avec ceux qui pleurent. » (Rom. XII, 15.) La même émotion résulte, en second lieu, d'une union réelle, comme quand le mal des autres est près de nous envahir. « Les hommes, disait le Philosophe, sont compatissants envers les malheureux qui leur sont unis ; car ils pensent qu'ils peuvent éprouver le même sort. » Les vieillards et les sages, les faibles et les timides, plus préoccupés que les autres des maux qui peuvent leur arriver, sont pour cela même plus accessibles au sentiment de la pitié. On peut ainsi trouver une cause de la miséricorde dans ce qui manque aux hommes, soit qu'en vertu de l'union produite par l'amour, ils s'identifient avec ceux qui souffrent ; soit qu'ils se croient exposés à éprouver eux-mêmes les maux dont ils sont témoins.

Dieu est miséricordieux en vertu de son amour ; il nous aime comme si nous étions quelque chose de lui-même. — Dans la colère, les hommes s'imaginent que le mal ne saurait les atteindre ; de là cette parole : « La colère est sans pitié, ainsi que la fureur qui éclate. » (Prov. XXVII, 4.) — Les orgueilleux sont, par un motif semblable, étrangers à la miséricorde ; à leurs yeux, les malheureux ne souffrent que ce qu'ils méritent.

3. — La miséricorde est-elle une vertu ?

La miséricorde est une douleur que l'on éprouve en présence de la misère d'autrui. Cette douleur est parfois une émotion de la sensibilité ; dans ce cas, la miséricorde



est une passion, et non une vertu. D'autres fois, elle est un mouvement de la volonté, qui voit avec déplaisir le mal d'une personne. Susceptible d'être réglé par la raison, ce mouvement peut régler à son tour les affections de l'appétit inférieur. Sur ce fondement, saint Augustin disait très-bien : « La miséricorde prête son ministère à la « raison, lorsque, sans blesser les droits de la justice, « elle secourt l'indigent ou pardonne au repentir. » La vertu humaine consistant essentiellement dans cette conformité de nos sentiments avec la raison, la miséricorde prend nécessairement rang parmi les vertus.

4. — La miséricorde est-elle la plus grande des vertus ?

L'Apôtre, après avoir dit : « Revêtez-vous, comme les « bien-aimés de Dieu, des entrailles de la miséricorde, » ajoute : « Mais surtout ayez la charité. » (Col. III, 12 et 14.) La miséricorde n'est donc pas absolument la plus grande de toutes les vertus.

Une vertu est appelée très-grande, soit en elle-même, soit par rapport au sujet qui la possède.—En elle-même, la miséricorde est une très-grande vertu ; car il lui appartient de donner et de suppléer ainsi aux besoins des autres, ce qui est le propre d'un être supérieur. Aussi est-elle en Dieu un attribut, à cause duquel il manifeste surtout sa puissance infinie. — Relativement au sujet qui la possède, elle n'est la plus grande des vertus que dans le plus grand des êtres. Quiconque a un supérieur doit s'unir à lui avant de suppléer ce qui manque à son inférieur. L'homme, qui a Dieu au-dessus de soi, a pour vertu principale la charité, par laquelle il s'unit à son Auteur, et non la miséricorde, qui secourt le prochain. — Mais, de toutes les vertus qui ont le prochain pour objet,

la miséricorde est la plus excellente, par la raison qu'il appartient à un être supérieur et parfait de suppléer ce qui manque aux autres. De là cette parole : « Soyez miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux. » (Luc, VI, 36.)

« Souvenez-vous, disait saint Paul, de faire part de vos biens aux autres ; on se rend Dieu favorable par de telles hosties. » (Héb. XIII, 16.) — La religion chrétienne, pour les œuvres extérieures, consiste sommairement dans la miséricorde. — L'amour intérieur de la charité, qui nous unit à Dieu, l'emporte sur l'amour et la miséricorde que nous avons pour le prochain. Si la miséricorde nous assimile à Dieu pour les œuvres, la charité nous y assimile encore mieux par l'union d'amour.



## QUESTION 31.

### DE LA BIENFAISANCE.

---

**La bienfaisance est un acte ou effet extérieur de la charité.  
— A qui elle doit s'étendre.**

1. — La bienfaisance est-elle un acte de la charité ?

La charité est une amitié. Or, parmi les actes de l'amitié, il en est un qui consiste à se montrer bienfaisant envers ses amis. La bienfaisance rentre ainsi dans la charité. Elle

découle, en effet, de la dilection et de la bienveillance, dont elle est la réalisation extérieure.

Cependant, quand on envisage sous un aspect particulier le bien que l'on fait à quelqu'un, la bienfaisance, prenant un caractère spécial, peut alors se ranger dans le domaine d'une autre vertu.

La charité envisage le bienfait sous sa notion générale de bien. La justice y voit une dette à acquitter; la miséricorde, le soulagement d'une misère.

2. — Doit-on faire du bien à tous les hommes ?

« Tandis que nous en avons le temps, disait saint Paul, « faisons le bien à l'égard de tous. » (Gal. ult., 9.)

La bienfaisance doit s'étendre à tous nos semblables, suivant les circonstances de temps et de lieu, comme la charité elle-même.

La charité ne demande pas que nous fassions du bien à tous les hommes en particulier d'une manière actuelle; mais elle veut que nous soyons disposés à leur en faire, le cas échéant. Il est un bien général que nous pouvons faire à tous, c'est de prier pour eux, sans distinction de fidèles ou d'infidèles.

3. — Devons-nous faire plus de bien à ceux qui nous sont plus spécialement unis ?

« Ne pouvant pas être utiles à tous, répond saint Augustin, vous devez faire du bien principalement à ceux « que les temps, les lieux et les autres relations vous ont « unis plus étroitement. »

Si Dieu répand ses dons d'une manière plus directe et plus abondante sur les êtres les plus rapprochés de lui, notre charité, dans sa manifestation par la bienfaisance, doit aussi s'exercer principalement sur les hommes qui nous sont le plus unis. Disons seulement qu'il y a diffé-

rentes sortes d'union parmi nous, suivant les différents rapports qui nous lient les uns aux autres. Dans l'ordre naturel, se trouvent les parents ; dans l'ordre politique et civil, les concitoyens ; dans l'ordre spirituel, les fidèles ; et ainsi du reste. L'exercice de la bienfaisance doit évidemment tenir compte de cette diversité de liaisons ; car nos bienfaits, suivant leur nature, doivent s'appliquer de préférence à ceux de nos semblables qui nous sont particulièrement unis dans le genre de rapports auquel ils conviennent. Cette règle peut varier cependant avec les temps, les lieux et autres relations de la vie. Il est tel cas où l'on doit venir en aide à un étranger plutôt qu'à son propre père ; lorsque, par exemple, l'étranger se trouve dans l'extrême nécessité, tandis que le père n'est pas dans une nécessité semblable.

Nous devons faire plus de bien à ceux qui nous sont plus unis ; voilà la règle générale. Mais de savoir lequel on doit secourir le premier de deux hommes dont l'un nous touche de plus près, tandis que l'autre est plus indigent, c'est une question que l'on ne saurait résoudre par un principe général, à cause des divers degrés d'indigence et de proximité qui varient à l'infini. On doit, dans le doute, s'en rapporter au jugement d'un homme sage.

4.—La bienfaisance est-elle une vertu spéciale ?

L'acte extérieur et l'acte intérieur pouvant appartenir à la même vertu, la bienfaisance ne se distingue pas de la charité. L'une et l'autre envisagent leur objet sous le même rapport, en se proposant le bien du prochain ; la bienfaisance est seulement un acte spécial de la charité.



## QUESTION 32.

## DE L'AUMÔNE.

**Nature de l'aumône.—Aumône spirituelle.—Aumône corporelle. — Laquelle est la plus parfaite. — Effets de l'aumône corporelle. — Du précepte de l'aumône. — Le superflu et le nécessaire.**

1. — L'aumône est-elle un acte de la charité ?

« Si un homme qui a les biens de ce monde, voyant son frère dans la détresse, lui ferme son cœur, comment aurait-il l'amour de Dieu ? » (1 Jean, III, 17.)

On définit assez communément l'aumône : « Un acte qui consiste à donner quelque chose à un indigent par compassion et pour Dieu. » Cette définition fait voir que l'aumône appartient à la vertu de la miséricorde. La miséricorde appartenant elle-même à la charité, comme son effet, il s'ensuit que l'aumône est un acte que la charité produit par l'intermédiaire de la miséricorde.

On peut faire l'aumône sans avoir la charité, dira quelqu'un. L'aumône n'est donc pas un acte de cette vertu. — L'acte d'une vertu peut s'entendre matériellement et formellement; faire une chose juste est un acte matériel qui peut exister sans la vertu de justice. Ceux qui ne possèdent pas la vertu de justice font des actions justes par raison, par crainte ou

dans l'espoir du gain. Mais faire des actions justes, comme un homme juste les fait, avec facilité et plaisir ; voilà ce qui n'existe jamais sans la vertu elle-même. Pareillement, donner l'aumône matériellement est un acte qui ne suppose pas la charité ; mais donner l'aumône d'une manière formelle, en vue de Dieu, avec plaisir, promptement et en observant toutes les autres conditions requises, cela est impossible sans la charité.

2. — Distingue-t-on plusieurs sortes d'aumônes ?

Il convient de distinguer sept aumônes corporelles et sept aumônes spirituelles, qui répondent à autant d'infirmités du corps ou de l'âme.

Quant au corps, il y a des infirmités générales que tous les hommes peuvent éprouver, parce qu'elles tiennent à ce qui est nécessaire à tous ; ce sont : la faim, la soif, la nudité, le manque d'asile. Il y a aussi des besoins spéciaux et accidentels, comme la maladie, la captivité, et, après la mort, la sépulture.

De là sept espèces d'aumônes corporelles : donner à manger à ceux qui ont faim ; — donner à boire à ceux qui ont soif ; — vêtir ceux qui sont nus ; — exercer l'hospitalité ; — visiter les infirmes ; — racheter les captifs ; — ensevelir les morts.

Quant à l'âme, on éclaire l'intelligence spéculative par l'instruction, et l'intelligence pratique par les conseils. On soulage la douleur par les consolations ; on redresse les inclinations dérégées par la correction fraternelle ; on enlève les offenses par le pardon ; on remédie aux défauts par la patience qui les supporte ; on est utile à toutes les infirmités en général par la prière.

De là sept espèces d'aumônes spirituelles : enseigner les ignorants ; — donner des conseils ; — consoler les affligés ; — reprendre les pécheurs ; — pardonner les offenses ;

— supporter les faiblesses d'autrui ; — prier pour les autres (1).

3. — Les aumônes corporelles sont-elles supérieures aux aumônes spirituelles ?

·Absolument parlant, l'aumône spirituelle est supérieure à l'aumône corporelle. Le don qu'elle fait est plus noble en lui-même ; un bien spirituel est préférable à un bien corporel. — L'esprit l'emporte sur le corps ; on doit pourvoir aux besoins de l'âme plutôt qu'à ceux du corps. — Les actes spirituels sont d'un ordre plus élevé que les autres.

Cependant, dans un cas particulier, l'aumône corporelle peut l'emporter sur l'aumône spirituelle. Si, par exemple, un homme devait périr de faim, il faudrait l'alimenter avant de l'instruire.

4. — Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel ?

« L'aumône de l'homme, a dit le Saint-Esprit, est devant Dieu comme un sceau ; il gardera le bienfait de l'homme comme la prunelle de l'œil. » (Eccl. xvii, 17.)

L'aumône corporelle, considérée dans sa substance, n'a qu'un effet matériel, qui est de soulager dans le prochain les souffrances du corps. Mais si vous l'envisagez dans sa cause et dans ses effets, elle produit très-certainement des fruits spirituels. Elle en a d'abord un par sa cause même, en tant que quelqu'un la donne par amour de Dieu et du prochain. L'Esprit-Saint nous dit : « Sacrifiez votre argent

(1) Deux vers latins résument ces diverses espèces d'aumônes :

*Visito, poto, cibo, tægo, colligo, condo,  
Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.*

« pour votre frère; placez votre trésor dans la loi du « Très-Haut, et il vous sera plus utile que l'or. » (Eccl. xxix, 13 et 14.) Elle produit un autre fruit spirituel par ses effets, lorsque le prochain secouru est porté à prier pour son bienfaiteur; aussi l'Ecrivain sacré ajoute: « Ca-  
« chez votre aumône dans le sein du pauvre; elle priera  
« pour que vous soyez préservé de tout mal. »

### 5. — L'aumône est-elle de précepte ?

Il y a des hommes qui sont punis des peines éternelles pour avoir omis de faire l'aumône; on le voit dans l'Évangile. (Matth. xxv.) L'aumône est donc de précepte. Et, en effet, l'amour du prochain exige non-seulement que nous voulions du bien à nos semblables, mais encore que nous leur en fassions, comme le marque ce texte : « N'aimons  
« pas en paroles et de bouche, aimons en œuvres et en  
« vérité. » (1 Jean, III, 18.) Pour vouloir le bien du prochain et l'opérer efficacement, il est clair qu'il faut lui venir en aide dans la nécessité, par le moyen de l'aumône.

Toutefois, les préceptes affirmatifs n'ayant jamais pour objet que des actes vertueux, l'aumône n'est obligatoire que comme acte de vertu. Dès-lors elle est soumise aux conditions requises par la droite raison, qui veut que l'on considère celui qui donne et celui qui reçoit. — Celui qui donne doit faire l'aumône avec son superflu, selon cette parole : « Faites l'aumône de votre surplus. » (Luc, xi, 41.) Mais qu'est-ce que le surplus ou superflu? Faut-il entendre tout ce qui n'est pas nécessaire au riche, considéré comme simple individu? Non, mais ce qui n'est nécessaire ni à lui ni aux personnes qui sont à sa charge, c'est-à-dire ce qui, suivant les exigences de sa dignité, dépasse le nécessaire de sa maison; car il faut qu'il pour-



voie d'abord à lui et à ceux dont il est chargé, avant de subvenir, avec ce qui lui reste, aux nécessités des autres. — Celui qui reçoit doit être dans la nécessité; autrement il n'y aurait pas de raison pour lui faire l'aumône. De plus, comme il est impossible qu'un seul homme secoure tous les pauvres, une nécessité quelconque n'impose pas une obligation rigoureuse de donner l'aumône. Le précepte a pour objet le cas de nécessité extrême où un indigent est dans l'impossibilité de pourvoir à sa subsistance. A ce cas seulement s'appliquent ces paroles de saint Ambroise : « Donnez de la nourriture à celui qui va mourir de faim ; si vous ne l'alimentez pas, vous le tuez. » Ainsi donc, donner l'aumône avec son superflu, et la donner à celui qui est dans l'extrême nécessité; voilà le précepte. Les autres aumônes sont de conseil.

Il est une circonstance où l'on commet un péché mortel, si on refuse de donner l'aumône : c'est lorsque, d'un côté, un indigent, dans l'extrême nécessité, n'a personne pour le secourir, et que, de l'autre, il se trouve un homme ayant un superflu qui ne sera pas nécessaire à son état présent, selon les probabilités les plus raisonnables.

6. — Quelqu'un doit-il donner l'aumône avec son nécessaire ?

Le nécessaire s'entend de deux manières. — Une chose est nécessaire, d'abord, lorsque sans elle on ne pourrait pas exister ; on ne doit pas en faire l'aumône. Un homme qui n'aurait strictement que ce qu'il lui faut pour se sustenter, lui, ses enfants et les personnes dont il est chargé, ne pourrait pas faire l'aumône avec ce nécessaire; ce serait ôter la vie à lui et aux siens. J'excepte le cas où il s'agirait de conserver la vie à une personne utile à l'Église ou à l'État; car, le bien général devant être préféré au

bien particulier, il est louable de s'exposer soi-même ou d'exposer les siens pour procurer le bien public. — En second lieu, une chose est nécessaire lorsque sans elle on ne saurait, avec les personnes dont on est chargé, vivre convenablement suivant sa condition. La limite d'un tel nécessaire n'est pas un point indivisible ; on peut y ajouter beaucoup sans la dépasser, ou en retrancher beaucoup sans se mettre hors des convenances de son état. Faire l'aumône en prenant sur ce nécessaire est une action digne d'éloges ; mais c'est un conseil et non un précepte. Ce serait un désordre de diminuer tellement ses biens pour faire des aumônes, qu'il fût désormais impossible de vivre convenablement selon sa condition et de faire face à ses affaires ordinaires ; chacun, dans la vie, a des convenances à garder. Il faut pourtant excepter trois circonstances. La première, c'est lorsque, voulant embrasser l'état religieux, on donne ses biens aux pauvres pour l'amour de Jésus-Christ : le changement d'état fait de cet acte une œuvre de religion. La seconde a lieu quand on peut facilement se racheter d'un sacrifice, de telle sorte qu'il n'en résulte pas pour soi un très-grave inconvénient. La troisième est le cas d'une extrême nécessité dans un indigent ou d'une grande calamité au sein de la république. Il est louable, dans de telles circonstances, de sacrifier, pour venir au secours des autres, ce que semble exiger la dignité de notre condition.

7. — Peut-on faire l'aumône avec des biens illicitement acquis ?

Il y a des biens illicitement acquis qui sont dus à leur maître sans que l'acquéreur puisse jamais les retenir ; c'est le cas de la rapine, du vol et de l'usure : l'aumône

ne se fait pas avec de tels biens ; on est tenu de les restituer. — Il y a des biens illicitement acquis que le possesseur ne peut point garder, quoiqu'il ne doive pas les rendre à celui dont il les tient, l'un et l'autre ayant agi contre la justice ; par exemple, dans la simonie, où celui qui donne et celui qui reçoit transgressent la loi divine. Ces biens doivent être employés en aumônes. — Il y a des biens illicitement acquis, non que l'acquisition elle-même ait été injuste, mais parce que le moyen dont on s'est servi est mauvais, comme lorsqu'une femme obtient un bien par la prostitution, et c'est ce qu'on appelle proprement le gain honteux. Cette femme a péché contre la loi de Dieu en se livrant au crime ; mais, en recevant ce qu'on lui a donné, elle n'a pas commis d'injustice : elle peut retenir ce qu'elle a acquis illicitement, et l'employer en aumônes.

Toutes choses étant communes dans l'extrême nécessité, on peut donner l'aumône avec le bien d'autrui à un homme qui va mourir, si l'on n'a pas d'autre moyen de lui sauver la vie. Quand on le peut sans péril, on doit obtenir la permission du maître.

8. — L'homme qui est sous la puissance d'un autre a-t-il le droit de faire l'aumône ?

L'homme qui dépend d'un autre ne doit user des choses pour lesquelles il dépend que selon la permission de son supérieur. Il lui est interdit d'en faire l'aumône, à moins que celui-ci ne l'en ait chargé. Mais s'il possède quelque bien qui ne soit pas soumis à la puissance du supérieur, il a le pouvoir d'en disposer en faveur des pauvres.

Un moine ne peut faire l'aumône que dans les limites tracées par son supérieur. Hors la permission expresse ou la volonté raisonnablement présumée de son supérieur, il ne peut rien donner. — Si une femme, outre sa

dot, possède d'autres biens provenant de son travail ou de toute autre source légitime, elle peut en faire l'aumône sans le consentement de son mari, mais avec modération et sagesse. — Les fils de famille et les serviteurs n'ont le droit de faire que quelques aumônes peu considérables, qu'ils présument être agréables à leur père ou à leur maître.

9. — Devons-nous de préférence faire l'aumône à nos proches ?

« Ceux qui nous sont naturellement unis, dit saint Augustin, nous sont en quelque sorte offerts par la Providence pour que nous sachions pourvoir à leurs besoins. » Il y a pourtant à leur sujet un certain discernement à garder. Nous devons faire l'aumône à quelqu'un beaucoup plus saint, à celui qui se trouve dans une plus grande indigence ou qui est plus utile au bien général, de préférence à un proche, lorsque l'union qui existe entre ce dernier et nous n'est pas si étroite que nous devions en prendre un soin spécial. Mais, toutes choses égales, nous devons plutôt venir au secours des nôtres. « C'est une libéralité digne d'éloges, écrivait saint Ambroise, que celle qui vous fait secourir vos proches, quand vous connaissez leur indigence. »

10. — L'aumône doit-elle être abondante ?

« Si vous avez beaucoup, disait Tobie à son fils, donnez beaucoup. » (Tobie, iv, 3.)

Chez celui qui donne beaucoup en raison de ses moyens, l'aumône est abondante : en ce sens, c'est une chose louable de faire l'aumône avec abondance. Le Seigneur fit remarquer une pauvre veuve qui, dans son indigence même, avait donné tout ce qu'elle avait. Il faut se rappeler, toutefois, les principes émis plus haut au sujet du nécessaire.

— Chez celui qui reçoit, l'aumône est abondante de deux manières : d'abord, quand elle supplée suffisamment à son indigence ; en second lieu, lorsqu'elle crée chez lui un superflu, et, dans ce cas, elle est blâmable : en la répandant sur plusieurs indigents, on la rendrait plus utile.

On doit donner à l'indigent de quoi vivre, mais non pas de quoi vivre avec luxe. Il convient pourtant de faire la part des diverses conditions ; car il est des hommes qui, ayant été élevés avec plus de délicatesse, ont besoin d'aliments meilleurs et d'habits plus commodes. C'est là ce qui fait dire à saint Ambroise : « Il faut considérer dans l'aumône l'âge et la faiblesse de la personne qui reçoit, parfois aussi la honte qui trahit une origine plus élevée. »



## QUESTION 33.

### DE LA CORRECTION FRATERNELLE.

---

**La correction fraternelle est un acte de la charité. — Elle est de précepte, — pour tout le monde, — même pour les subordonnés à l'égard de leurs supérieurs. — Fausse situation du pécheur qui doit la faire. — Faut-il l'épargner à celui qu'elle rendra pire? — Ordre à suivre.**

1. — La correction fraternelle est-elle un acte de la charité?

La correction fraternelle est ou un acte de charité ou un acte de justice, suivant les circonstances où elle s'accomplit. A-t-elle pour but de remédier à un péché nuisible à son auteur, elle est un acte de charité à plus juste titre que l'action par laquelle on épargne à quelqu'un une perte extérieure ou une souffrance corporelle. A-t-elle pour fin de remédier à un péché qui porte préjudice à quelqu'un, et surtout à la société, elle appartient à la justice, dont le devoir est de maintenir l'équité parmi les hommes.

2. — La correction fraternelle est-elle de précepte?

Saint Augustin a dit : « Si vous négligez de corriger le pécheur, vous devenez pire que lui. » Mais il importe d'observer que la correction fraternelle est un précepte

affirmatif, qui n'oblige pas en tout temps et en tout lieu. Les actes des vertus doivent être accomplis en lieu convenable, en temps opportun, et d'une manière appropriée à la fin qu'on se propose. Tel est le précepte de la correction fraternelle. Comme il a pour but de ramener nos frères dans la voie du bien, il n'oblige que suivant la mesure propre à les corriger.

L'omission de la correction fraternelle est *méritoire*, lorsque, par un sentiment de charité, on la reporte à un temps plus favorable, de peur que le pécheur n'en devienne pire ou n'empêche les faibles de s'initier aux pratiques de la piété. — Elle est un *péché mortel*, lorsque, par crainte de l'opinion publique, des peines corporelles ou de la mort, on néglige celle qui est d'obligation. — Elle est un *péché véniel*, quand la crainte ou la cupidité rendent seulement un homme plus lent à l'accomplir.

Nous ne sommes point obligés de rechercher les occasions de reprendre nos frères; il suffit des circonstances qui se présentent naturellement. Autrement, nous agirions contrairement à cette parole de l'Esprit-Saint: « Ne cherchez pas l'impiété dans la maison du juste, et n'allez pas détruire son repos. » (Prov. xxiv, 15.)

3. — La correction fraternelle n'appartient-elle qu'aux supérieurs?

La correction dont l'amélioration du pécheur est le but appartient à tous ceux qui ont la charité, qu'ils soient supérieurs ou inférieurs. Tout homme doué d'un jugement sain et d'une raison droite possède, sous ce rapport, une sorte de supériorité qui lui donne le droit de reprendre ses frères. La correction qui a pour fin le bien public et qui s'exerce quelquefois par la punition du coupable pour détourner les autres hommes du même péché, n'appartient évidemment qu'aux supérieurs.

#### 4. — Est-on tenu de corriger son supérieur ?

Saint Augustin dit dans l'une de ses règles : « Ayez  
« compassion non-seulement de vos égaux, mais encore  
« de votre supérieur, qui se trouve exposé à des dangers  
« d'autant plus grands que son poste est plus élevé. »

Pour la correction de justice, les inférieurs ne peuvent pas l'exercer vis-à-vis de leurs supérieurs ; mais ils doivent accomplir celle de charité. Ils se souviendront, toutefois, qu'ils ont des mesures à garder, et ils mettront en pratique cette parole de l'Apôtre : « Ne reprenez pas  
« un vieillard avec dureté ; priez-le comme un père. »  
(1 Tim. v, 1.)

Le même Apôtre recommande à des inférieurs de corriger leur supérieur, quand il écrit : « Dites à Archippe (c'était leur évêque) de remplir  
« son ministère. » (Colos., ult., 17.) S'il y avait péril pour la foi, les inférieurs devraient reprendre publiquement leurs supérieurs, comme saint Paul en donna l'exemple à l'égard de saint Pierre, qui était son chef. « Saint  
« Pierre, dit saint Augustin, enseigna, par son exemple, aux hommes char-  
« gés de gouverner les autres à ne pas dédaigner les avertissements de  
« leurs inférieurs. »

#### 5. — Un pécheur doit-il en corriger un autre ?

Le droit de corriger le pécheur appartient à tout homme qui possède la lumière d'une raison droite et saine. Mais les péchés dont on est soi-même coupable sont un grand obstacle à l'effet de la correction ; ils rendent indigne de remplir un semblable ministère. Ne songeant pas à se sauver lui-même, le pécheur donne à juger, dans la correction, qu'il agit par ostentation et non par charité. De là ce que dit saint Augustin : « Il n'appartient qu'aux  
« hommes bons et vertueux de reprendre les vices ; chez



« les méchants, c'est un rôle usurpé. » Cette usurpation, toutefois, n'est pas un péché, dès que la correction est faite avec humilité.

6. — Doit-on quelquefois omettre la correction dans la crainte que le pécheur n'en devienne pire ?

La sainte Écriture nous dit : « Ne reprenez point celui qui se moque, de peur qu'il ne vous hâisse. » (Prov. IX, 8.)

Parle-t-on de la correction qui est réservée aux supérieurs et qui emploie la force coercitive pour procurer le bien commun ? On ne doit pas l'omettre par la crainte de troubler ou d'indisposer les coupables. Il est juste de recourir aux châtimens pour arrêter les désordres de ceux qui ne veulent pas se corriger d'eux-mêmes : si on ne les corrige pas, on pourvoit du moins au bien commun, en donnant une sanction à la justice et en effrayant par une punition exemplaire les mauvaises passions.—S'agit-il de la correction qui a proprement pour but l'amendement du pécheur ? Celle-ci doit être omise lorsqu'il est probable que le pécheur la repoussera et tombera par là dans un état pire. Ce qui n'est qu'un moyen pour arriver à une fin est subordonné à la fin elle-même.

7. — Est-il nécessaire que l'admonition secrète précède la dénonciation ?

Quand les péchés sont publics, ils doivent être repris publiquement, selon cette parole de l'Apôtre : « Reprenez les pécheurs devant tout le monde, afin d'inspirer aux autres une frayeur salutaire. » (1 Tim. v, 20.) Si les péchés sont cachés, il faut faire une distinction. Quelques-uns nuisent au bien spirituel ou temporel de la société ;

par exemple, lorsqu'un homme médite des trames clandestines pour livrer une ville aux ennemis, ou qu'un hérétique cherche en secret à pervertir la foi des fidèles : on doit alors procéder immédiatement à la dénonciation publique, à moins que l'on n'ait la certitude d'arrêter le mal aussi vite par une admonition secrète. Pour ce qui est des péchés qui ne nuisent qu'à leur auteur et à nous, semblable au médecin du corps qui rend la santé au malade sans rien amputer, et qui, dans la nécessité, retranche le membre le moins indispensable, celui qui se propose l'amendement de son frère doit, autant que possible, le corriger par des moyens secrets et sauvegarder son honneur.

La bonne réputation est utile au pécheur, tant dans l'ordre temporel, où l'homme perd tout avec elle, que dans l'ordre spirituel, où souvent la crainte du déshonneur le préserve des péchés auxquels, s'il était diffamé, il se livrerait sans frein. Sa réputation doit encore être ménagée lorsque son déshonneur peut réjaillir sur autrui. « Parmi ceux qui portent le nom  
« d'une profession sainte, disait saint Augustin, si un homme est accusé  
« d'un crime à tort ou à raison, on voit les méchants se remuer, intriguer  
« de toute manière pour faire croire qu'il en est de même de tous les autres  
« membres du même corps. » Ajoutez que faire connaître le péché de quelqu'un, c'est porter les autres hommes à l'imiter.

8. — L'admonition devant témoins doit-elle précéder la dénonciation ?

La production des témoins est prescrite ainsi par le Sauveur : « Prenez avec vous un ou deux témoins, afin  
« que toute l'affaire, etc..... » (Matth. xviii, 16.)

Le Seigneur veut que le frère corrige son frère en secret, seul à seul ; voilà le premier terme, le principe. Il veut aussi que le coupable soit corrigé publiquement par

la dénonciation à l'Église ; voilà l'autre extrémité, le dernier terme. Entre ces deux extrêmes, il convient de placer l'appellation des témoins. Là, le péché n'est connu que de quelques personnes, qui concourent à l'amendement du coupable ; et on épargne à celui-ci l'infamie de la publicité.



## QUESTION 34.

DES VICES CONTRAIRES A LA CHARITÉ, ET D'ABORD  
DE LA HAINE.



**Haine de Dieu. — Haine du prochain. — Source de la haine.**

1. — Peut-on haïr Dieu ?

David disait : « L'orgueil de ceux qui vous haïssent « monte de plus en plus. » (Ps. LXXIII, 23.) Et on lit dans l'Évangile : « Maintenant qu'ils m'ont vu, ils me haïssent « et haïssent mon Père. » (Jean, xv, 24.) Il est donc possible de haïr Dieu.

Dieu est, par essence, la bonté même, que nul ne peut haïr ; aussi la haine de Dieu est impossible dans le ciel. Mais, ici-bas, certains individus dont la volonté est dépravée peuvent le haïr, en tant qu'ils le considèrent comme l'auteur des châtimens que méritent leurs crimes.

2. — La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés ?

La haine de Dieu est opposée à l'amour de Dieu, qui est le bien suprême de l'homme : donc elle est le pire de tous les péchés.

La volonté humaine s'éloigne par elle-même de ce qu'elle hait, comme elle s'attache par elle-même à ce qu'elle aime. Ainsi, dans la haine de Dieu, elle s'éloigne volontairement et par soi de Dieu même ; au lieu que dans les autres péchés, dans la fornication, par exemple, elle ne s'en éloigne que par voie de conséquence, en désirant une jouissance déréglée. Pour cette raison, la haine de Dieu ne le cède en gravité à aucun autre péché.

Elle constitue au plus haut degré un péché contre le Saint-Esprit. Si nous ne l'avons pas rangée parmi les six espèces énumérées plus haut, c'est qu'elle se trouve généralement dans chacune de ces espèces. L'infidélité volontaire lui emprunte elle-même sa culpabilité ; elle vient de la haine contre la vérité proposé.

3. — Toute haine du prochain est-elle un péché ?

« Celui qui hait son frère, dit saint Jean, est dans les ténèbres. » (1 Jean, II, 9.) — Il est permis de haïr le péché et tout ce qui tient au défaut de justice, mais non la nature humaine et la grâce. Mais haïr dans un homme ses péchés et ses défauts, c'est l'aimer lui-même. Donc, à parler dans la rigueur des termes, la haine du prochain est toujours un péché.

Par là se trouvent expliquées ces paroles du Sauveur : « Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, il ne peut être mon disciple. » (Luc, XIV, 26.) Nous devons aimer nos parents à cause de leur nature, et les haïr en tant qu'ils mettent obstacle à notre perfection dans les voies de Dieu. — Il est écrit : « Les détracteurs sont haïs de

« Dieu. » (Rom. 1, 30.)—Dieu hait dans les détracteurs le péché, mais non la nature. Nous pouvons les haïr de la même manière. Il en est ainsi de nos ennemis. Ils ne nous sont pas contraires par les biens qu'ils tiennent de Dieu ; sous ce rapport, nous devons les aimer. Mais ils nous sont contraires par les inimitiés qu'ils exercent contre nous, et c'est là leur péché ; à ce point de vue, ils doivent être haïs, puisque nous devons haïr en eux le péché par lequel ils sont nos ennemis.

4. — La haine est-elle le plus grave des péchés contre le prochain ?

Tout péché contre le prochain tire sa gravité du dérèglement de celui qui pèche et du dommage causé à celui contre qui il pèche. Sous le premier rapport, il y a plus de péché dans la haine que dans les actes extérieurs. Ce qui le prouve, c'est que la haine porte le désordre dans la volonté même de l'homme, laquelle est la source du péché. Les actes extérieurs, malgré leur dérèglement, ne seraient pas coupables, si la volonté n'était pas dérégulée : cela se voit dans l'homme qui en tue un autre sans le savoir, ou par amour de la justice. S'il y a quelque culpabilité dans les péchés extérieurs contre le prochain, elle vient entièrement de la haine intérieure. Quoi qu'il en soit, sous le rapport du dommage causé au prochain, certains péchés extérieurs sont pires que la haine intérieure.

5. — La haine est-elle un péché capital ?

Aimer le bien, principalement le bien divin et le bien du prochain, est ce qu'il y a de plus naturel à l'homme. Notre nature ne se laissant corrompre que graduellement par les vices qui lui sont contraires, la haine de ces biens n'arrive qu'en dernier lieu dans la ruine de la vertu. Pour cette raison, la haine n'est point un vice capital.

La haine est la preuve d'une corruption consommée ; elle est un terme plutôt qu'un principe (1).

6. — La haine vient-elle de l'envie ?

Saint Grégoire a dit avec raison : « La haine prend sa source dans l'envie. »

La tristesse engendre la haine, comme le plaisir produit l'amour ; car si nous sommes portés à aimer les choses qui nous réjouissent, parce que nous les tenons pour bonnes, nous sommes portés aussi à haïr celles qui nous attristent, parce qu'elles nous semblent mauvaises. Par conséquent, puisque l'envie est une tristesse que l'on ressent du bien du prochain, elle nous rend ce bien odieux ; de cette façon, la haine vient de l'envie.

(1) Trop souvent on s'imagine que les vices capitaux sont les plus graves de tous les péchés ; c'est une erreur. Ils sont appelés capitaux, uniquement parce qu'ils sont la source ordinaire des autres vices.



## QUESTION 35.

## DU DÉGOUT SPIRITUEL.

—————

**Le dégoût spirituel est un péché, — spécial, — mortel, —  
l'un des vices capitaux.**

1. — Le dégoût spirituel est-il un péché ?

Le dégoût est défendu dans l'Écriture sainte, où on lit : « Ne vous fatiguez pas des liens de la sagesse. » ( Eccl. VI, 26.)

Le dégoût est une tristesse qui abat tellement le courage, que l'on ne prend plus de plaisir à faire quoi que ce soit. Plusieurs le définissent : « Une torpeur de l'âme qui empêche de commencer le bien. » Cet état est mauvais en lui-même et dans ses effets : en lui-même, car il implique l'ennui du bien spirituel, qui est un vrai bien ; dans ses effets, parce qu'il fait abandonner les bonnes œuvres.

2. — Le dégoût est-il un vice spécial ?

Le dégoût n'offrirait pas l'idée d'un vice spécial, si on l'entendait, en général, de toute espèce de tristesses touchant le bien spirituel renfermé dans les actes de chaque vertu ; il n'est pas de vice qui ne repousse le bien spirituel d'une vertu, et, de la sorte, le dégoût est commun à

tous les vices. Mais, comme tous les biens spirituels ont leur centre dans le bien divin qui est l'objet de la charité, vertu spéciale, c'est le propre d'un vice spécial aussi de faire ressentir une tristesse au sujet du bien divin, dont la charité se réjouit. Ce vice s'appelle le dégoût.

3. — Le dégoût est-il un péché mortel ?

« La tristesse du siècle, a dit saint Paul, opère la mort. »  
(2 Cor. VII, 10.) La tristesse du siècle, c'est le dégoût.

Un péché est mortel dans son genre lorsque, de lui-même et selon sa nature propre, il est contraire à la charité. Tel est le dégoût. La charité ayant pour effet propre la joie que l'on trouve en Dieu, le dégoût, qui est une tristesse ressentie au sujet des choses divines, est évidemment un péché mortel dans son genre. Observons, toutefois, que, parmi les péchés mortels de leur genre, il n'y a de vraiment mortels, en pratique, que ceux qui sont produits avec un parfait consentement de la raison, et que si un péché existe seulement dans la partie sensitive de notre âme, sans obtenir le consentement de la raison, il n'est pas mortel, à cause de l'imperfection de l'acte. Dans ces principes, le dégoût n'est un péché mortel que dans le cas où la raison consent à repousser, à détester et à fuir le bien divin.

Ce péché consiste dans l'éloignement du bien divin auquel l'âme doit s'attacher, et non pas dans l'éloignement de tout bien spirituel. Lorsqu'une personne s'attriste de ce qu'on l'oblige à des actes de vertu qu'elle n'est pas tenue d'accomplir, elle ne pèche point par dégoût; on ne tombe dans ce péché que quand on s'attriste volontairement des choses qu'on est obligé de faire pour la gloire de Dieu: il se rencontre même dans les saints quelques mouvements imparfaits de dégoût.



## 4. — Le dégoût est-il un vice capital?

Les hommes , qui entreprennent beaucoup d'œuvres à cause du plaisir , se donnent aussi beaucoup de soins à cause de la tristesse , soit qu'ils veuillent l'éviter , soit qu'ils se laissent entraîner par elle. Comme le dégoût est une tristesse d'un certain genre, il est rangé, avec raison, parmi les vices capitaux (1).

Il engendre, suivant saint Grégoire, la malice, la rancune, la pusillanimité, la lâcheté, le désespoir et la dissipation d'esprit. A quoi saint Isidore ajoute : l'oisiveté, la somnolence, la curiosité, la loquacité, l'agitation du corps et l'instabilité.



## QUESTION 36.

## DE L'ENVIE.



**Notion de l'envie.—Sa culpabilité.—Elle est un vice capital.**

## 1. — L'envie est-elle une tristesse ?

« L'envie, dit saint Jean Damascène , est une tristesse « que l'on ressent du bien qui arrive au prochain. » Mais

(1) Le dégoût, dans la série des péchés capitaux actuellement adoptée, est désigné sous le nom de  *paresse* , que Bossuet définit : « Une langueur de « l'âme qui nous empêche de goûter la vertu et nous rend lâches à la pra-  
« tiquer. »

ne nous méprenons pas sur la nature de cette tristesse. Être fâché du bien d'autrui, en tant que l'on y voit un danger imminent de dommage pour soi ; nous affliger, par exemple, de l'élévation d'un ennemi qui peut nous nuire, c'est moins de l'envie que de la crainte. L'envie consiste proprement dans la tristesse que nous fait éprouver le bien des autres, lorsque, le regardant comme notre propre mal, nous songeons qu'il diminue notre gloire ou notre excellence ; aussi ce qui l'excite singulièrement, ce sont les biens où il y a de la gloire, et pour lesquels on se plaît à être estimé et honoré.

Nous portons envie aux hommes que nous voulons égaler ou surpasser en gloire, et non à ceux qui sont très-éloignés de nous pour la distance, les temps ou la condition. Il n'y a qu'un insensé qui cherche à égaler ou à surpasser ceux qui sont beaucoup au-dessus de lui. Un homme du peuple ne cherche pas à le disputer à un roi, et, réciproquement, un roi ne se mesure pas avec un homme du peuple. D'un autre côté, nous ne portons envie qu'à ceux que nous croyons supérieurs à nous sous quelque rapport. Deux sortes de gens sont très-envieux : les ambitieux et les pusillanimes ; les ambitieux, parce que toute gloire leur fait ombrage ; les pusillanimes, parce qu'ils se croient surpassés par les moindres avantages d'autrui.

## 2. — L'envie est-elle un péché ?

L'envie est un péché, puisque l'Apôtre écrivait aux Galates : « Ne devenons point désireux de la vaine gloire, « nous provoquant mutuellement et nous portant envie « les uns aux autres. » (Gal. v, 26.)

Encore une fois, l'envie n'est pas toute espèce de chagrin que l'on ressent au sujet du bien du prochain. — S'attrister du bien d'autrui, parce que l'on craint un dommage pour soi ou pour d'autres personnes, nous l'avons dit, ce n'est pas l'envie. Un tel chagrin peut exister sans

péché. — S'attrister du bien d'autrui, non parce qu'un autre possède ce bien, mais parce que l'on voudrait le posséder soi-même, ce n'est pas non plus l'envie. Ce zèle est louable, quand il a pour objet les biens spirituels.—S'attrister des biens temporels d'une personne que l'on juge indigne de les posséder, ce n'est pas encore l'envie, quoique cette tristesse soit condamnée dans ces paroles de l'Écriture sainte : « Gardez-vous de porter envie au bonheur « des méchants. » (Ps. xxxvi, 1.)—L'envie consiste proprement à être fâché de ce qu'un autre a plus de biens que nous : or ce sentiment est un péché, puisque l'on s'afflige d'un bien dont on devrait se réjouir, du bien du prochain.

### 3. — L'envie est-elle un péché mortel ?

La charité se réjouit du bien du prochain ; l'envie s'en afflige : donc l'envie est, de sa nature, un péché mortel. Mais il faut se souvenir que, dans tous les péchés appelés mortels *de leur genre* ou *de leur nature*, il y a des mouvements imparfaits qui ne sont pas des péchés mortels. Touchant l'envie en particulier, on trouve quelquefois, même chez les hommes parfaits, certains mouvements premiers qui sont des péchés véniels.

### 4. — L'envie est-elle un vice capital ?

Saint Grégoire a rangé avec raison l'envie parmi les péchés capitaux.

Nous disions plus haut que le dégoût est un vice capital, parce qu'il porte à certains péchés, soit pour éviter la tristesse, soit pour la satisfaire ; l'envie, qui est une tristesse du bien du prochain, est, pour la même raison, un vice capital.

Le murmure, la détraction, la joie dans l'adversité du prochain, l'affliction dans sa prospérité, et enfin la haine ; voilà ses enfants.

## QUESTION 37.

### DE LA DISCORDE OU DISSENSION.

---

**La discorde est un péché surtout engendré par la vaine gloire.**

1. — La discorde est-elle un péché ?

Saint Paul a placé la discorde ou la dissension au nombre des œuvres de la chair, dont il a dit : « Ceux qui s'en rendent coupables ne parviendront point au royaume de Dieu. » (Gal. v, 21.) Le péché mortel seul exclut du royaume de Dieu. Donc la discorde est un péché mortel.

Elle est, en effet, contraire à la concorde, qui est l'effet de la charité. Il faut cependant savoir qu'elle détruit la concorde de deux manières : directement et indirectement, c'est-à-dire avec intention ou sans intention. Celle qui la détruit directement, en résistant sciemment et avec intention, soit au bien divin, soit au bien du prochain, est un péché mortel dans son genre, à cause de l'opposition qu'elle a avec la charité, bien que ses premiers mouvements ne soient que des péchés véniels, par l'imperfection de l'acte. — Celle qui la détruit indirectement, lorsque plusieurs personnes, voulant opérer un bien pour la gloire de Dieu ou l'utilité du prochain, diffèrent d'opinion, l'une estimant une chose comme bonne, l'autre

pensant le contraire, n'est point un péché, tant qu'elle n'est point accompagnée d'erreur sur les choses nécessaires au salut, ni jointe à une injuste opiniâtreté. La concorde, qui est le fruit de la charité, est l'union des volontés, et non des opinions. — Ajoutons que la discorde est tantôt le péché d'un seul, et c'est ce qui a lieu lorsque quelqu'un veut un bien qu'un autre repousse sciemment; tantôt le péché de deux ensemble, lorsque deux personnes, opposées l'une à l'autre, n'aiment que leur bien propre.

Quel mal y a-t-il, demandera quelqu'un, à être en opposition avec la volonté d'un autre, c'est-à-dire à être en discorde? La volonté du prochain est-elle donc la règle de la nôtre?—La volonté d'un homme devient la règle de la volonté d'un autre par sa conformité à la volonté de Dieu, dont il n'est jamais permis de s'écarter. Quand, au contraire, la volonté de quelqu'un est en opposition avec celle de Dieu, elle n'est qu'une fausse règle qu'il n'est pas permis de suivre. Aussi, bien qu'il soit écrit au livre des Proverbes (vi, 16): « Il y a six choses que le Seigneur hait, et « son âme déteste la septième, à savoir: le semeur de discordes, » saint Paul fit une action louable en jetant la discorde parmi certains hommes qu'un dessein pervers avait unis.

## 2. — La discorde est-elle fille de la vaine gloire?

Lorsque quelqu'un s'attache à son sentiment propre, il préfère ce qui lui appartient à ce qui appartient aux autres. Quand cet attachement est désordonné, il procède évidemment de l'orgueil ou de la vaine gloire. La discorde par laquelle on se fixe avec opiniâtreté à son sentiment propre est donc fille de la vaine gloire ou de l'amour propre, bien que souvent aussi elle naisse de l'envie



## QUESTION 38.

### DE LA CONTENTION OU DISPUTE.

---

#### **La contention. — Sa gravité. — Son origine.**

1. — La contention ou dispute est-elle un péché mortel ? Dans l'épître aux Galates, la contention est placée au nombre des œuvres de la chair qui empêchent d'obtenir le royaume de Dieu. (Gal. v, 21.) Elle est donc un péché mortel. Il faut bien entendre toutefois en quoi elle consiste. Qui dit contention, dit opposition dans les discours. Mais l'opposition dans les discours peut s'envisager de deux manières : quant à l'intention et quant au mode. Disputer avec l'intention de combattre la vérité est une chose répréhensible, au lieu que si l'on a l'intention de combattre l'erreur, c'est un acte louable. De plus, si le mode de la dispute est inconvenant à raison des personnes ou des choses, la contention est blâmable ; tandis qu'elle est digne d'éloges, si ce mode est convenable et pour les personnes et pour les choses. Contredit-on la vérité avec un mode déréglé, la contention est un péché mortel. Défend-on la vérité avec un mode convenable, la contention est méritoire. Celle qui combat l'erreur avec un mode déréglé est un péché véniel.

L'acte de la contention consiste à combattre sciemment une doctrine vraie. Tel n'est point le cas des catholiques disputant contre l'hérésie. Une

certaine vivacité de langage n'est pas une faute mortelle. On peut toutefois pécher véniellement en défendant la vérité, et même causer quelque scandale. C'est ce qui faisait dire à l'Apôtre : « Ne vous livrez point à des disputes de paroles; elles ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui les entendent. » (2 Tim. II, 14.)

2. — La dispute vient-elle de la vaine gloire ?

Si la discorde est fille de la vaine gloire, parce que ceux qui sont en désaccord s'attachent à leur propre sens, il en doit être de même des disputes, où chacun défend son propre sentiment.



## QUESTION 39.

### DU SCHISME.



**Nature du schisme. — Sa gravité comparée à l'infidélité. — Si les schismatiques ont des pouvoirs. — Quelques mots sur l'excommunication.**

1. — Le schisme est-il un péché spécial ?

La charité unit non-seulement une personne à une autre par le lien spirituel de l'amour, mais encore toute l'Église dans un même esprit. L'unité qu'elle produit au sein de l'Église est la principale de toutes les unités. L'union des fidèles s'y rapporte, comme la connexion de nos mem-

bres se rapporte à l'unité de notre corps. Y porter atteinte par cette *scission* que l'on nomme schisme, c'est évidemment un péché spécial. Mais comme l'unité de l'Église se compose tout à la fois de la connexion de ses membres entre eux et de leur union avec un seul et même chef, qui est Jésus-Christ, représenté par le Souverain-Pontife, on appelle proprement schismatiques les hommes qui, refusant de se soumettre au Souverain-Pontife, ne veulent point rester unis avec les membres de l'Église soumis à sa juridiction. Par conséquent, se séparer volontairement, avec intention, de l'unité de l'Église, et spécialement du Pape ; voilà le péché du schismatique, péché spécial que condamnait l'Apôtre par ces paroles : « Vainement enflé de sa prudence charnelle, il ne demeure pas uni au chef, dont le corps entier reçoit l'influence par les vaisseaux qui en joignent et qui en relient toutes les parties. » (Colos. II, 18 et 19.)

L'hérésie est directement opposée à la foi ; le schisme, à l'unité de l'Église. Il n'y a pas de schisme, du reste, qui n'aboutisse à l'hérésie.

2. — Le schisme est-il un péché plus grave que l'infidélité ?

L'infidélité est un péché contre Dieu, considéré comme la vérité première ; le schisme est seulement opposé à l'unité de l'Église, qui est un bien particulier et moindre que Dieu lui-même. Il s'ensuit que l'infidélité est, dans son genre, un péché plus grave que le schisme. Il peut arriver cependant que le schismatique pèche plus grièvement que l'infidèle, soit à cause d'un plus grand mépris, soit par les suites de son péché, soit pour d'autres motifs (1).

(1) L'infidélité, dans cet article, désigne principalement l'hérésie.



Le schisme, qui est contraire au bien spirituel de la société, ne le cède en gravité à aucun des péchés contre le prochain.

### 3. — Les schismatiques ont-ils quelque pouvoir ?

Il y a un double pouvoir spirituel : un pouvoir sacramentel et un pouvoir de juridiction. Le pouvoir sacramentel demeure, quant à son essence, dans l'homme qui l'a reçu par la consécration, alors même que cet homme devient schismatique ou hérétique ; car toutes les consécrations faites par l'Église sont permanentes. Mais la puissance inférieure ne devant se porter à l'action que sous la motion de la puissance supérieure, le schisme et l'hérésie font perdre l'usage légitime de ce pouvoir. Les schismatiques et les hérétiques ne peuvent pas s'en servir licitement, quoique, exercé illicitement, il produise son effet dans les sacrements, où l'homme n'agit que comme instrument de la divinité. — Le pouvoir de juridiction, qui est conféré par la simple volonté de l'homme, n'est point immuable ; il ne survit ni au schisme, ni à l'hérésie. Les schismatiques et les hérétiques ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni accorder aucune indulgence.

Dans ces principes, lorsque l'on dit que les schismatiques et les hérétiques n'ont pas de pouvoir spirituel, on doit comprendre qu'ils n'ont pas le pouvoir de juridiction ; et, si on veut parler du pouvoir sacramentel, il faut entendre seulement qu'ils n'en ont pas l'exercice légitime.

### 4. — Est-il convenable de punir les schismatiques par l'excommunication ?

« Un homme doit être puni, dit la Sagesse, par où il a péché. (XI, 17.) » Le schismatique se sépare de la communion des membres de l'Église, et, sous ce rapport,

il convient de l'excommunier, pour le punir. Il est écrit :  
 « Éloignez-vous de la tente des impies, et gardez-vous de  
 « toucher à rien de ce qui leur appartient , de peur que  
 « vous ne soyez enveloppés dans leurs péchés? » (Nomb.  
 xvi, 26.)

— — — — —

## QUESTION 40.

### DE LA GUERRE.

— — — — —

**Conditions requises pour la licéité de la guerre. — Pourquoi elle est interdite aux clercs. — Des embûches. — Est-il permis de combattre les jours de fête ?**

1. — Est-ce toujours un péché de faire la guerre?

« Si la religion chrétienne , dit saint Augustin , con-  
 « damnait absolument la guerre , elle conseillerait aux  
 « soldats de quitter les armes et de se dérober complète-  
 « ment au joug de la milice. Or voici uniquement ce que  
 « l'Évangile leur recommande : N'usez de fraude envers  
 « personne ; contentez-vous de votre solde. » Ordonner à  
 des militaires de se contenter de leur solde, ce n'est pas  
 leur défendre de combattre.

Mais la guerre, pour être juste, exige plusieurs condi-  
 tions. — Il faut , en premier lieu , qu'elle soit déclarée

par le chef auquel sont confiés les intérêts généraux de la cité, de la province ou du royaume. De même qu'il est permis aux princes de frapper du glaive les malfaiteurs qui troublent le repos à l'intérieur, suivant cette parole de l'Apôtre : « Ce n'est pas en vain que le prince porte le glaive, il est le ministre de Dieu contre celui qui fait le mal » (Rom. XIII, 4); de même il leur appartient de défendre l'État par le glaive de la guerre contre les ennemis du dehors. Aussi le Psalmiste leur dit-il : « Délivrez le pauvre, arrachez l'indigent de la main du pécheur. » (Psal. LXXXI, 4.) — Il faut, en second lieu, une cause juste, de telle sorte que ceux qui sont attaqués l'aient mérité par quelque faute. « Les guerres justes, dit saint Augustin, sont celles qui vengent les injures; par exemple, quand il s'agit de châtier une nation ou une ville qui a refusé de punir un crime commis par les siens, ou de rendre un bien justement enlevé. » — La troisième condition, c'est la droiture d'intention dans les combattants, qui doivent se proposer ou de procurer un bien ou de repousser un mal. « Les véritables serviteurs de Dieu, ajoute le même Docteur, estiment justes et nécessaires les guerres qui sont faites, non par ambition ou par cruauté, mais par amour de la paix, pour réprimer les méchants et secourir les bons. »

On le voit, il peut arriver qu'une guerre déclarée par l'autorité légitime, et pour une cause juste, devienne néanmoins illicite par la mauvaise intention des combattants. Aussi saint Augustin ajoutait-il : « Le désir de nuire, la vengeance cruelle, un cœur implacable, la férocité, l'ambition, et les autres excès semblables, sont choses justement condamnées dans la guerre. »

On cite contre la guerre ces paroles du Sauveur : « Celui qui aura pris le glaive périra par le glaive. » (Matth. xxvi, 52); et ces autres encore : « Je vous dis de ne point résister au méchant. » (Matth. v, 19.) Saint Augustin répond : « Celui-là prend le glaive qui, sans ordre ni permission de l'autorité supérieure, fait usage du glaive; mais celui qui est armé par l'autorité des princes ou des juges pour défendre la justice, au nom de Dieu, reçoit le glaive plutôt qu'il ne le prend. » Les princes eux-mêmes le reçoivent, lorsqu'ils soutiennent une cause juste, par l'autorité de Dieu. L'ordre de ne point résister au méchant s'applique à la disposition intérieure pour le cas où la résistance n'est point utile. Mais le bien public, et souvent le bien des méchants eux-mêmes, demandent parfois qu'il en soit autrement. « Oter à un ennemi le pouvoir de faire le mal, a dit saint Augustin, c'est le vaincre pour son bien. La félicité des pécheurs est ce qu'il y a pour eux de plus funeste; elle nourrit dans leur cœur l'impunité, et leur volonté, comme un ennemi domestique s'affermi dans le mal de plus en plus. »

2. — Est-il permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre ?

Le Seigneur a dit à Pierre : « Remettez votre épée dans le fourreau. » (Matth. xxvi, 52.) Cette parole s'applique aux évêques et aux clercs.

Les exercices de la guerre sont incompatibles avec les devoirs des évêques et du clergé : d'abord, pour une raison générale; ils entraînent des sollicitudes qui empêchent l'esprit de méditer les vérités divines, de louer Dieu et de prier pour le peuple. « Que celui qui est enrôlé dans la milice du Seigneur, dit saint Paul, ne s'embarrasse point dans les affaires du siècle. » (2 Tim. II, 4.) Ensuite, pour une raison spéciale. Tous les ordres sacrés se rapportent au sacrifice de l'autel, où la Passion du Christ est représentée sacramentellement, suivant cette parole : « Chaque fois que vous mangerez ce pain et que

« vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » (1 Cor. xi, 26.) Il n'est pas convenable que le ministre d'un tel sacrifice répande le sang; il doit être bien plutôt disposé à verser le sien, à l'exemple de son divin Maître. « Les armes de notre milice, dit encore saint Paul, ne sont point des armes charnelles; elles ont toute leur puissance en Dieu. » (2 Cor. x, 4.) Ces considérations ont déterminé l'Église à établir que les clercs qui répandent le sang, même sans péché, tombent dans l'irrégularité. Aucun homme, chargé d'un ministère, ne saurait faire licitement ce qui le rend inhabile à le remplir.

Quoiqu'il ne soit point permis aux clercs de faire la guerre, ils peuvent y assister pour porter les secours spirituels aux combattants. Ils peuvent même exhorter ceux-ci et les disposer à soutenir une guerre juste; car, s'il ne leur est pas permis d'y prendre part, ce n'est pas parce que la guerre est un péché, c'est que les exercices qu'elle exige ne conviennent point à leur état.

3. — Est-il permis de dresser des embûches pendant la guerre?

« Dans une guerre légitime, répondait saint Augustin, il n'importe point à la justice que l'on combatte ouvertement ou en dressant des embûches. » Il le prouve par l'autorité de Dieu même, qui ordonna à Josué de tendre des embûches aux habitants de la ville de Haï. (Jos. VIII.)

Les embûches ont pour but de tromper l'ennemi. — On trompe les hommes de deux manières: en premier lieu, quand on dit des faussetés ou que l'on manque à sa promesse, ce qui n'est jamais permis, même à la guerre; car il y a des droits et des conventions que l'on doit observer

entre ennemis. — En second lieu, on trompe les hommes en ne leur découvrant pas ses projets et ses pensées. La discrétion étant une des règles élémentaires de l'art militaire, on doit se garder de faire connaître aux ennemis les plans que l'on médite contre eux; et, dès-lors, les embûches, qui consistent essentiellement dans des desseins secrets, sont permises dans une guerre juste. De telles embûches, qui ne répugnent ni à la justice ni à la droiture des intentions, ne sont pas proprement des fraudes; ce serait être déraisonnable que de vouloir connaître tous les secrets d'autrui.

#### 4. — Est-il permis de combattre les jours de fête ?

Il est écrit au sujet des Machabées : « Ils prirent alors une louable résolution, disant : Qui que ce soit qui nous attaquera le jour du sabbat, combattons contre lui. » (1 Mach. II, 41.)

L'observation des jours de fête n'interdit pas ce qui est nécessaire au salut corporel de l'homme. Le Seigneur ne disait-il pas aux Juifs : « Vous avez tort de vous indigner contre moi, parce que j'ai guéri un homme le jour du sabbat ? » (Jean, VII, 23.) Les médecins peuvent traiter les malades un jour de fête : à plus forte raison est-il permis de sauver l'État; car, en le sauvant, on empêche la mort de plusieurs, et l'on prévient une foule de maux temporels et spirituels. Il est donc permis, si la nécessité l'exige, de livrer combat les jours de fête. Ce serait tenter Dieu que de vouloir, sous l'empire de la nécessité, s'abstenir de combattre.



## QUESTION 41.

## DE LA QUERELLE OU RIXE.

**La querelle est un péché produit par la colère.**

1. — La querelle est-elle toujours un péché ?

L'Apôtre énumère les querelles parmi les œuvres qui excluent du royaume de Dieu. (Gal. v.)

La querelle (*rixa*) est une espèce de guerre particulière entre personnes privées. — Chez l'agresseur injuste, elle est un péché mortel; car on ne peut, sans péché grave, nuire à son prochain par des voies de fait. — Dans celui qui repousse l'injure dont il est l'objet, il n'y a pas de péché; la querelle, à proprement parler, n'existe pas de son côté. Toutefois, s'il se défend avec un sentiment de vengeance, de haine, ou sans la modération convenable, il pèche: véniellement, lorsque le mouvement de haine ou de vengeance est léger, et que les limites de la modération sont peu dépassées; mortellement, si, de dessein bien arrêté, il se précipite sur son agresseur pour le tuer ou le blesser grièvement.

2. — La querelle est-elle fille de la colère ?

La querelle vient de la colère, comme le déclarent les Proverbes dans ce texte: « L'homme en colère provoque  
« les querelles. » (Prov. xx, 18.)

Un individu peut vouloir en blesser un autre de deux manières : d'abord, en se proposant absolument de lui nuire, ce qui appartient à la haine ; ensuite, en se proposant de le blesser de manière qu'il le sache et malgré sa résistance. Tel est le sens qu'il faut attacher au mot querelle ; or cette intention appartient proprement à la colère, qui est le désir de la vengeance. C'est peu pour un homme irrité de nuire secrètement ; il veut faire sentir que le mal qu'il fait a pour but de venger l'injure reçue. Voilà dans quel sens la querelle est fille de la colère.

Ce n'est pas que la concupiscence, l'orgueil, la vaine gloire, les discours insensés, la haine et l'envie n'en soient aussi des causes occasionnelles ; mais la colère la produit plus directement.



## QUESTION 42.

### DE LA SÉDITION.

#### **Nature de la sédition. — Sa culpabilité.**

1. — La sédition est-elle un péché spécial ?

L'Apôtre distingue la sédition des autres péchés. (2 Cor. XII, 20.)

La sédition est un péché spécial, qui a quelque chose



de commun avec la guerre et avec la querelle, mais qui en diffère sur deux points. Ce qu'elle a de commun consiste en ce qu'elle implique, comme elles, une certaine contradiction. Le premier point où elle en diffère, c'est que la guerre et la querelle sont une lutte mutuelle en action, tandis qu'elle peut exister dans la préparation seule de la lutte. « La sédition, dit la glose, est un tumulte « qui dispose au combat. » Le second point, c'est que la guerre se fait proprement contre les ennemis du dehors ; pour ainsi dire, de peuple à peuple ; que la querelle est le combat d'un homme contre un homme ou d'un petit nombre d'hommes contre un petit nombre ; au lieu que la sédition se produit entre les parties divisées d'un même peuple. Et c'est pour cela qu'elle est un péché spécial, en tant qu'elle est opposée à un bien spécial, c'est-à-dire à l'unité et à la paix de la multitude.

Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude ; la sédition, à l'unité temporelle.

## 2. — La sédition est-elle toujours un péché mortel ?

L'Apôtre met la sédition au nombre des péchés mortels. (2 Cor. XII, 20.)—Contraire, en effet, à l'unité d'un peuple, d'une cité ou d'un royaume, elle est nécessairement un péché grave. « Un peuple, dit saint Augustin, « n'est pas une association quelconque, mais une asso-  
« ciation fondée sur la sanction du droit et sur des intérêts  
« communs. » L'unité à laquelle la sédition est opposée est donc l'unité du droit et de l'intérêt public. Il en résulte que la sédition, opposée à la justice et au bien commun, est un péché mortel dans son genre ; péché qui l'emporte en gravité sur la querelle, autant que le bien général l'emporte sur le bien particulier. Les chefs de la révolte

pèchent très-grièvement, et ceux qui les suivent pèchent aussi, puisqu'ils portent atteinte au bien général. Quant aux hommes qui défendent le bien public, on ne doit pas les appeler des séditionnaires.

Le trouble que l'on excite contre un gouvernement tyrannique, qui ne tend qu'au bien particulier de celui qui gouverne, n'a le caractère d'une sédition que dans le cas où le peuple, en provoquant ce trouble, donne occasion à des désordres si graves qu'il en a plus à souffrir que de l'empire du tyran.



## QUESTION 43.

### DU SCANDALE.



**Définition du scandale. — Pourquoi le scandale est un péché spécial. — Sa gravité. — Les parfaits et le scandale. — Faut-il omettre une bonne action à cause du scandale ?**

1. — Le scandale peut-il se définir: une parole ou une action moins droite qui donne aux autres une occasion de ruine spirituelle ?

Lorsqu'un homme rencontre un objet qui l'expose à tomber, cet obstacle porte, en grec, le nom de *scandale*. De même, lorsque, dans la voie spirituelle, nous nous trouvons exposés à tomber par l'effet d'une parole ou d'une

action d'autrui, cette parole ou cette action s'appelle un scandale. Comme rien n'expose à la ruine spirituelle que ce qui manque de quelque droiture, le scandale peut très-bien se définir : « une parole ou une action moins « droite qui donne une occasion de ruine spirituelle. »

*Moins droite*, c'est-à-dire mauvaise en soi ou en apparence; car l'Apôtre nous dit : « Abstenez-vous de toute apparence mauvaise. » (1 Thes. v, 22.) — Observons que l'on ne se sert pas du mot *cause*, mais du mot *occasion*. — Si l'occasion est donnée en-dehors de notre intention et de la nature de l'acte, elle est purement accidentelle, et le scandale, s'il a lieu, est passif, c'est-à-dire pris. — Le scandale est actif sans être passif, lorsque l'on y résiste et qu'il ne produit pas son effet.

## 2. — Le scandale est-il un péché ?

Il y a deux sortes de scandale : le scandale passif, dans celui qui se scandalise en péchant; et le scandale actif, dans celui qui scandalise les autres en leur donnant une occasion de péché. — Le scandale passif est toujours un péché dans celui qui est scandalisé; car on ne l'est qu'autant qu'on fait une chute spirituelle. — Le scandale actif est pareillement toujours un péché dans celui qui scandalise; car, ou l'action qu'il fait est un péché, ou elle en a simplement l'apparence, et, dans ce dernier cas, il doit s'en abstenir par charité. Ainsi le scandale, soit actif, soit passif, est toujours un péché.

Cette parole : « Il est nécessaire qu'il y ait des scandales » (Matth. xviii, 7) peut s'entendre de plusieurs manières : d'abord, d'une nécessité conditionnelle, car ce que Dieu prévoit arrive infailliblement; ensuite, d'une nécessité finale, pour la manifestation de ceux qui sont éprouvés; enfin, d'une nécessité morale, eu égard à la condition humaine, qui ne se tient pas assez sur ses gardes. En ce dernier sens, « il est nécessaire, »

c'est-à-dire infallible, « qu'il arrive des scandales ; » comme si un médecin disait : avec un pareil régime, il est nécessaire que ces gens-là soient malades.

### 3. — Le scandale est-il un péché spécial ?

Le scandale passif n'est pas un péché spécial ; car, à l'occasion d'une parole ou d'une action, on peut tomber dans tout genre de péché. — Le scandale indirectement actif, qui, donné par accident, c'est-à-dire sans intention, comme quand une personne, par action ou par parole, occasionne un péché sans autre dessein que de satisfaire sa volonté, n'est pas non plus un péché spécial ; ce qui n'est qu'accidentel ne constitue pas l'espèce d'un péché. — Mais le scandale directement actif, qui existe quand quelqu'un, par une parole ou par une action déréglée, a l'intention d'entraîner une autre personne au péché, est un péché spécial, par là même que l'on se propose une fin particulière. Ce péché est opposé à la correction fraternelle.

### 4. — Le scandale est-il un péché mortel ?

Le scandale passif est véniel, lorsqu'il ne consiste pour ainsi dire que dans un simple bronchement qui ne fait que ralentir notre marche. Il est mortel, lorsqu'une faute grave se substitue au bronchement. — Le scandale actif donné sans intention, lorsque quelqu'un fait avec une certaine légèreté et indiscretion un péché véniel ou un acte qui n'a que l'apparence du mal, est un péché ordinairement véniel ; bien qu'il soit mortel parfois, soit parce que l'on fait un péché mortel, soit parce que l'on méprise à tel point le salut du prochain qu'on ne veut pas s'abstenir de certaines actions, de peur de le scandaliser. — Le

scandale actif, donné avec l'intention d'induire quelqu'un à pécher mortellement, est, à plus forte raison, un péché mortel. Il en est un encore, si l'on se propose d'induire le prochain à un péché véniel par un acte de péché mortel; mais il est véniel seulement, si l'on a l'intention de le porter à un péché véniel par un acte de péché véniel.

5. — Le scandale passif peut-il atteindre les parfaits ?

Saint Jérôme, commentant ces paroles du Sauveur : « Celui qui aura scandalisé un de ces petits enfants » (Matth. xviii, 6), fait observer avec raison que celui qui se scandalise est un petit enfant.

Comme les parfaits ne recherchent que Dieu, dont la bonté est immuable, et ne s'attachent à leurs supérieurs qu'autant que ceux-ci sont unis eux-mêmes à Jésus-Christ, suivant ces paroles de l'Apôtre : « Soyez mes imitateurs « comme je le suis du Christ » (1 Cor. iv, 16), quel que soit le dérèglement des paroles qu'ils entendent ou des actions qu'ils voient, ils ne s'écartent pas de leur droit chemin. « Ceux qui se confient dans le Seigneur sont inébranlables « comme la montagne de Sion, chantait le Psalmiste ; celui « qui demeure dans Jérusalem ne sera point ébranlé. » (Ps. cxxiv, 1.) Pour cette raison, le scandale ne se rencontre point chez les hommes parfaitement unis à Dieu par l'amour; aussi le Psalmiste disait-il encore : « Une grande « paix est le partage de ceux qui aiment votre loi, et ils sont « à l'abri du scandale. » (Ps. cxviii, 16.)

6. — Le scandale actif peut-il se trouver chez les hommes parfaits ?

D'après ce texte de l'Apôtre : « Que tout se fasse avec

« honnêteté et avec ordre » (1 Cor. xiv, 40), il appartient aux parfaits de prendre la raison pour règle et de mettre de l'ordre dans ce qu'ils font. Ils ont cette précaution non-seulement dans les choses où ils pourraient pécher, mais dans celles où ils seraient pour les autres un sujet de péché. Si, dans leurs paroles ou leurs actions publiques, ils s'écartent un peu de cette règle, cela tient à la fragilité humaine, et cet écart n'est point assez important pour que les autres en puissent prendre raisonnablement une occasion de pécher.

Il y a des gens qui, comme les Pharisiens, se scandalisent sans sujet. On a dit qu'il n'y a pas de scandale passif sans un scandale actif. Cela est vrai; mais on peut se scandaliser soi-même.

7. — Faut-il renoncer aux biens spirituels à cause du scandale ?

Parmi les biens spirituels, il y en a qui sont de nécessité de salut. La charité voulant que l'on préfère son salut à celui du prochain, ce qui est de stricte obligation ne doit pas être omis à cause du scandale : il n'est jamais permis de pécher, même véniellement. Quant aux bonnes œuvres qui ne sont point d'obligation pour le salut, nous ne devons pas omettre celles que les méchants, au moyen de certains scandales qu'ils excitent eux-mêmes, voudraient empêcher par pure malice. Jésus-Christ, dans l'Évangile, nous apprend à mépriser le scandale des Pharisiens. (Matth. xv.) Il n'en est pas de même du *scandale des faibles*, ainsi appelé parce qu'il vient de la faiblesse ou de l'ignorance; on doit, jusqu'à ce que l'on en ait levé la cause en donnant raison de sa conduite, faire en secret ou différer certaines actions bonnes en elles-mêmes, quand il n'y a

aucun danger à agir de la sorte. Mais si, après les explications nécessaires, ce scandale persévère, il paraît être le fruit de la malice, et l'on ne doit plus, à cause de lui, négliger les biens spirituels.

8. — Faut-il renoncer à des biens temporels à cause du scandale ?

Saint Thomas de Cantorbéry réclama les biens ecclésiastiques malgré le scandale du roi.

Ou ces biens ont été confiés à notre garde, ou ils sont à nous. — Les biens qui nous ont été confiés par l'Église, par l'État, ou même par un simple particulier, ne doivent pas être abandonnés à cause du scandale; leur conservation constitue un devoir rigoureux. — Quant aux biens temporels qui sont à nous, et que nous pouvons sacrifier, soit en les donnant si nous les avons, soit en ne les réclamant pas s'ils sont entre les mains d'autrui, quelquefois nous devons y renoncer; mais quelquefois aussi nous ne le devons pas. Lorsque le scandale provient de l'ignorance ou de la faiblesse, ce que nous avons appelé le scandale des faibles, on doit abandonner ces sortes de biens ou donner quelque explication qui fasse voir qu'en les exigeant on use de son droit. Si le scandale est pharisaïque, c'est-à-dire le fait de la malice, renoncer aux biens temporels, pour l'empêcher, serait une faiblesse préjudiciable au bien commun. En fournissant ainsi l'occasion de prendre ou de retenir le bien d'autrui, on nuirait au ravisseur lui-même, qui, faute de restitution, croupirait dans son péché. « S'il y a des injustices que nous devons tolérer, nous dit « saint Grégoire, il en est d'autres aussi que nous devons « arrêter en toute justice, non-seulement pour que les « voleurs ne nous prennent pas ce qui nous appartient,

« mais encore de peur qu'après avoir ravi ce qui n'est pas  
« à eux, ils ne se perdent eux-mêmes. »

Le précepte de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut plaider contre vous  
« pour prendre votre tunique, abandonnez-lui votre manteau » (Matth. V,  
40), doit s'entendre, comme l'enseigne saint Augustin, de la disposition du  
cœur, en ce sens qu'il faut être prêt à souffrir, dans le cas où cela est  
convenable, une injure ou une injustice, plutôt que d'entrer en procès ;  
mais il peut arriver que cela ne soit pas à propos.



## QUESTION 44.

### DES PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ.

**Nécessité de deux préceptes touchant la charité. — Examen  
du précepte d'aimer Dieu. — Examen du précepte d'aimer  
le prochain. — L'ordre de la charité tombe-t-il sous le  
précepte ?**

1. — Fallait-il quelque précepte touchant la charité ?  
La fin de la vie spirituelle n'est autre que d'unir l'homme  
à Dieu par la charité. De là vient que l'Apôtre écrivait :  
« La fin des commandements, c'est la charité qui naît  
« d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi  
« sincère. » (1 Tim. I, 5.) Le plus grand précepte, en con-  
séquence, est celui qui prescrit la charité.



Tous les préceptes du Décalogue ont pour fin l'amour de Dieu et du prochain ; c'est pour cela même que ceux de la charité n'y figurent pas : ils sont renfermés dans chacun d'eux.

## 2. — Fallait-il deux préceptes sur la charité ?

Dans la pratique de la vie, où les préceptes divins doivent nous diriger, la fin nous sert de principe. Cette fin, c'est l'amour de Dieu, auquel se rapporte l'amour du prochain. Quoique ces deux amours soient renfermés l'un dans l'autre, il n'a pas suffi d'établir le premier ; il a fallu poser celui de l'amour du prochain, dans l'intérêt des hommes moins intelligents qui n'auraient pas facilement vu que ce précepte est supposé dans l'autre. De là ce que nous lisons dans saint Jean : « Nous avons reçu de Dieu ce commandement, que celui qui aime Dieu aime aussi son prochain. » (1 Jean, iv, 21.)

Quoique la charité soit une vertu une, elle se traduit par deux actes, dont l'un se rapporte à l'autre. On aime Dieu dans le prochain, comme la fin dans le moyen qui conduit à la fin. Réciproquement, le moyen tire de sa liaison avec la fin son caractère de bonté.

## 3. — Suffit-il de ces deux préceptes touchant la charité ?

Oui ; car « ces deux préceptes, le Sauveur l'a déclaré, « renferment toute la loi et les prophètes. » (Matth. xxii, 40.) L'un nous porte à aimer Dieu comme notre fin dernière ; l'autre, le prochain pour Dieu, c'est-à-dire à cause de notre fin.

Il n'est pas un acte de charité qui ne découle de l'un de ces deux amours. Mais, pour stimuler les âmes paresseuses, des préceptes explicites sur la joie, la paix, la bienfaisance, et contre les vices opposés à la charité, sont néanmoins consignés dans l'Écriture. Nous y lisons, sur la joie : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur » (Phil. iv, 4) ; — sur la paix : « Gar-

« de la paix avec tout le monde » (Héb. xii, 14) ; — sur la bienfaisance : « Pendant que nous avons le temps, faisons du bien à tous nos semblables » (Gal. ult. 10) ; — contre les vices opposés à la charité : « Ne haïssez pas votre frère dans votre cœur. » (Lév. xix, 17.) « Ne vous dégoûtez point des liens de la sagesse. » (Eccl. vi, 26.) « Ne soyons pas désireux de la vaine gloire, et ne nous livrons pas à de mutuelles jalousies. » (Gal. v, 26.) « Ayez tous le même langage, et qu'il n'y ait point de schisme parmi vous. » (1 Cor. i, 10.) « Ne mettez point d'obstacle devant votre frère. » (Rom. xiv, 13.)

4. — Le précepte d'aimer Dieu « de tout notre cœur » est-il convenable ?

Dieu doit être aimé comme la fin dernière, à laquelle il faut tout rapporter. Pour cette raison, le précepte de l'amour de Dieu a dû désigner une totalité quelconque. De là ces paroles : « Vous aimerez Dieu de tout votre cœur. »

On aime Dieu de tout son cœur de deux manières : premièrement, d'un amour actuel, de telle sorte que le cœur soit toujours présentement et tout entier porté vers Dieu : cet amour est la perfection du ciel ; en second lieu, d'un amour habituel, de façon que le cœur tout entier, se portant habituellement vers Dieu, n'accepte rien de contraire à l'amour divin : cet amour est la perfection de la terre, à laquelle le péché véniel n'est pas contraire. Quant à la perfection que les conseils ont pour but, elle tient le milieu entre ces deux perfections ; elle consiste à se détacher, autant que possible, des choses temporelles, même permises, qui, préoccupant l'esprit, l'empêchent de s'élever actuellement vers Dieu.

5. — Était-il convenable d'ajouter : « de toute votre âme et de toute votre force ? »

Observons d'abord que le précepte qui nous occupe est exprimé diversement en divers endroits de l'Écriture. Le Deutéronome porte : « de tout votre cœur, de toute votre âme et de toute votre force » (Deut. vi, 5) ; saint Mat-

thieu : « de tout votre cœur et de tout votre esprit » (Matth. xxii, 37); saint Marc : « de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit et de toute votre vertu » (Marc, xii, 30); saint Luc : « de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit et de toutes vos forces. » Il faut expliquer le sens de ces quatre dernières locutions ; car, s'il y en a quelques-unes d'omisées dans l'un de ces textes, c'est qu'elles y sont supposées par celles qui s'y trouvent.

L'amour est l'acte de la volonté désignée par le *cœur*. Or la volonté est le principe de tous nos actes spirituels, en tant qu'elle se propose la fin dernière, qui est l'objet de la charité. De plus, trois principes d'action sont mis en exercice par la charité : l'intelligence ou l'esprit (*mens*); la puissance appétitive intérieure exprimée par l'âme (*anima*); et la puissance exécutive extérieure désignée par la force (*fortitudo*), par la vertu (*virtus*), et par les forces (*vires*). En conséquence, il nous est ordonné de diriger vers Dieu toutes nos intentions, ce qui est l'aimer *de tout notre cœur*; de lui soumettre toute notre intelligence, ce qui est l'aimer *de tout notre esprit*; de régler selon ses vucs tous nos appétits, ce qui est l'aimer *de toute notre âme*; et de faire toutes nos actions extérieures selon sa volonté, ce qui est l'aimer *de toute notre force, de toute notre vertu et de toutes nos forces*.

6. — Le précepte de l'amour de Dieu peut-il être accompli en cette vie ?

Il y a deux manières d'accomplir un précepte. Si un général ordonne à son armée de combattre, les soldats qui triomphent de l'ennemi, selon le désir de leur chef, accomplissent parfaitement son précepte; tandis que ceux

qui ne voient point la victoire couronner leurs efforts et qui n'omettent rien de la discipline militaire, l'accomplissent encore, mais imparfaitement. Semblablement, Dieu se propose, dans le précepte de la charité, de s'unir entièrement l'homme ; mais ce précepte ne sera parfaitement accompli que dans le ciel, où, selon l'expression de l'Apôtre, « Dieu sera tout en tous. » (1 Cor. xv, 28.) Il est accompli sur la terre, mais d'une manière imparfaite, quoique les uns le remplissent d'une manière plus parfaite que les autres, en s'approchant davantage de la perfection céleste.

Nous sommes dans le cas du soldat qui combat légitimement sans remporter la victoire. Est-il coupable ? Non. Mérite-t-il une punition ? Non. Une récompense, au contraire, lui est due. « Pourquoi, demande saint Augustin, ne ferait-on pas à l'homme un précepte de cette perfection, à laquelle cependant personne ne parvient en ce monde ? Est-ce que l'on court dans le droit chemin, si l'on ignore le terme de sa course ; et comment le connaître, si aucun précepte ne le faisait voir ? »

7. — Le précepte de l'amour du prochain est-il convenable ?

Ce précepte, ainsi conçu : « Vous aimerez le prochain comme vous-même, » est convenable, en ce qu'il montre tout à la fois le motif et la règle de l'amour. — Il en montre le motif dans le mot *prochain* ; car le vrai motif que nous avons d'aimer les autres d'un amour de charité, c'est qu'ils sont nos proches sous le double rapport de l'image naturelle de Dieu et de leur vocation à la gloire éternelle. — Il en montre la règle dans cette parole : *comme vous-même*, qui signifie que l'on doit aimer le prochain, non autant que soi, mais d'un amour semblable à celui que l'on doit avoir pour soi, c'est-à-dire

d'un amour *saint, juste et vrai* ; saint, car on doit s'aimer soi-même à cause de Dieu ; juste, parce qu'en condescendant aux désirs du prochain on veut le bien ; vrai, puisque nous devons aimer le prochain pour lui-même et non pas pour nous.

8. — L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte ?

Le mode spécial qui rentre dans l'essence même d'un acte vertueux tombe sous le précepte qui ordonne cet acte. Or l'ordre de la charité appartient à l'essence même de cette vertu ; car il dérive, par proportion, de l'objet même de l'amour (1). Il s'ensuit qu'il tombe sous le précepte.

L'ordre des quatre choses que nous devons aimer par la charité est exprimé dans l'Écriture sainte. Le précepte d'aimer Dieu *de tout notre cœur* nous fait comprendre que nous devons aimer Dieu par-dessus tout. Celui qui nous ordonne d'aimer notre prochain *comme nous-mêmes* marque bien que l'amour de soi a la priorité sur l'amour du prochain. De même aussi, quand saint Jean nous dit : « Nous devons donner notre vie pour nos frères » (1 Jean, iii, 16), on conçoit aisément que nous devons aimer notre prochain plus que notre propre corps. Lorsque saint Paul ajoute : « Faisons « du bien principalement aux serviteurs de la foi » (Gal. vi, 10), et que nous l'entendons blâmer celui qui n'a pas soin des siens et surtout de ceux qui composent sa maison (1 Tim. v, 8), il est clair que nous devons aimer davantage ceux qui sont meilleurs et ceux qui nous sont plus proches.

(1) Quest. XXV, art. 12, et quest. XXVI, art. 1 et 2.



## QUESTION 45.

DU DON DE SAGESSE, QUI CORRESPOND A LA CHARITÉ.

---

**Pourquoi la sagesse est un don du Saint-Esprit.—Son sujet.**  
**—Son but.— Rapport entre ce don et la grâce sanctifiante.**  
**— Béatitude qui lui correspond.**

1. — Doit-on compter la sagesse parmi les dons du Saint-Esprit ?

Isaïe a rangé la sagesse parmi les dons de l'Esprit-Saint, comme on le voit par ces paroles : « Sur lui reposera l'esprit du Seigneur, l'esprit de sagesse, etc. » (Isaïe, XI, 2.)

On appelle sages, dans un genre quelconque, les hommes qui s'élèvent à la cause la plus élevée de ce genre ; et on donne absolument ce nom à celui qui, remontant à Dieu même, la plus haute de toutes les causes, juge avec certitude toutes les autres causes et ordonne toutes choses d'après les règles divines. Or c'est de l'Esprit-Saint que l'homme reçoit un tel jugement, suivant ces paroles : « L'homme spirituel juge tout, parce que l'esprit pénètre tout, même les secrets de Dieu. » (1 Cor. II, 15.) Voilà pourquoi la sagesse est un don de l'Esprit-Saint.

La sagesse, qui est un don de l'Esprit-Saint, n'est pas la vertu intellectuelle que l'on acquiert par l'étude. — Elle diffère aussi de la foi, qu'elle

présuppose. — Elle a pour principale manifestation la piété et la crainte de Dieu, par lesquelles un homme prouve qu'il juge sainement des choses divines.

2. — La sagesse est-elle dans l'intelligence comme dans son sujet ?

La rectitude du jugement fondée sur les vérités divines résulte tantôt du bon usage de notre raison, tantôt d'une certaine conformité de nature avec les matières qui doivent être jugées. — Or, s'il appartient à la sagesse, comme vertu intellectuelle, de porter un jugement droit sur les choses divines d'après les lumières de la raison, il est réservé à la sagesse, comme don du Saint-Esprit, d'en bien juger par la conformité de nature avec elles. C'est de là que saint Denis disait : « Hiérothée est devenu par-  
« fait dans les choses de Dieu, non pas seulement en les  
« étudiant, mais en les ressentant. » Cette sorte de passivité ou de conformité pour ainsi dire naturelle avec les choses divines est le fruit de la charité, qui nous unit à Dieu suivant cette parole : « Celui qui s'attache à Dieu  
« ne fait qu'un esprit avec lui. » (1 Cor. vi, 17.) Par conséquent, la sagesse, comme don, a sa cause dans la volonté, à savoir, la charité; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte propre est de bien juger.

L'intellect a deux actes : percevoir et juger. Le don d'intelligence se rapporte à la perception; le don de sagesse, au jugement.

3. — La sagesse est-elle purement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique ?

La sagesse, comme don, n'est pas seulement spéculative, elle est encore pratique. L'Apôtre n'écrit-il pas aux

Colossiens : « Conduisez-vous avec sagesse envers ceux qui « sont hors de l'Église ? » (Colos. iv, 5.)

Saint Augustin remarque très-bien que le don de sagesse est dans la partie supérieure de la raison, et le don de science dans la partie inférieure. Or la raison supérieure s'élève aux raisons divines, soit pour les considérer, soit pour les consulter : pour les considérer, par la contemplation ; pour les consulter, afin de juger par elles les actes humains, et de les diriger selon les règles divines. Ainsi la sagesse, en tant que don, n'est pas seulement spéculative, elle est encore pratique.

La sagesse comme don, est supérieure à la sagesse comme vertu intellectuelle ; elle met notre âme dans un rapport plus intime avec Dieu : voilà pourquoi elle doit diriger l'homme, non-seulement dans la contemplation, mais dans l'action ; les choses éternelles et nécessaires sont la règle des actes humains.

4. — La sagesse peut-elle exister sans la grâce et avec le péché mortel ?

Non ; il est écrit : « La sagesse n'entrera pas dans une « âme méchante ; elle n'habitera pas dans un corps sou-  
« mis au péché. » (Sag. i, 4.)

Suivant ce qui précède, la sagesse, don du Saint-Esprit, fait porter un jugement sain sur les choses divines en vertu d'une certaine conformité de nature avec elles, conformité qui provient de la charité. La sagesse dont nous parlons présuppose par conséquent la charité, qui n'est pas compatible avec le péché mortel. Dès-lors, elle ne peut pas exister dans une âme avec le péché mortel.

La connaissance des choses divines acquise par l'étude et par les lumières de la raison peut coexister avec le péché mortel ; mais il n'en est pas ainsi de la sagesse considérée comme don de l'Esprit-Saint.



5. — La sagesse est-elle dans tous ceux qui sont en état de grâce ?

« Dieu, dit l'Écriture, n'aime que celui qui habite avec « la sagesse. » (Sag. VII, 28.) Dieu est l'ami de tous ceux qui sont en état de grâce. Ceux-ci ont donc la sagesse.

Quelques-uns la reçoivent, soit pour la contemplation, soit pour la bonne direction de leurs affaires, dans le degré simplement nécessaire au salut. Ainsi comprise, elle ne fait défaut à aucun de ceux qui ont la charité. Les autres la reçoivent à un degré plus élevé, soit pour contempler les mystères divins et les expliquer aux autres, soit pour se diriger eux-mêmes ou pour diriger les autres conformément aux lois divines. Ce degré supérieur de sagesse n'est pas le partage de tous ceux qui ont la grâce sanctifiante : il appartient principalement aux grâces gratuitement données que l'Esprit-Saint distribue comme il lui plaît. (1 Cor. XII, 18.)

Les aliénés qui ont reçu le baptême, et les petits enfants, ont l'habitude de la sagesse considérée comme un don du Saint-Esprit ; mais ils n'en ont point l'acte, par suite de l'empêchement corporel qui leur interdit l'usage de leur raison.

6. — La septième béatitude répond-elle au don de sagesse ?

La septième béatitude : « Bienheureux les pacifiques, » répond parfaitement au don de sagesse ; car les pacifiques sont ainsi appelés parce qu'ils établissent la paix en eux-mêmes et dans les autres. Comme il appartient à la sagesse d'établir l'ordre, c'est avec raison qu'on lui attribue le pouvoir de pacifier. La récompense qui vient ensuite : « Ils seront appelés les enfants de Dieu, » lui convient également, puisque l'on appelle enfants de Dieu ceux

qui participent à la ressemblance du Fils unique de Dieu, qui est la Sagesse engendrée. En participant au don de sagesse, l'homme s'élève jusqu'à la filiation divine.



## QUESTION 46.

DE LA FOLIE, OPPOSÉE A LA SAGESSE.



**La folie, — opposée au don de sagesse, — est un péché. —  
Sa source est dans la luxure.**

1. — La folie est-elle opposée à la sagesse?

La sagesse est l'état d'un homme qui possède un jugement subtil et pénétrant ; elle a pour contraire la folie, qui dénote un cœur émoussé et un sens hébété.

2. — La folie est-elle un péché ?

Lorsque la folie est la suite d'une maladie naturelle, comme chez les aliénés, elle n'est point un péché ; mais celle qui provient des jouissances matérielles où l'on ensevelit ses sens, et dont parle l'Apôtre, quand il dit : « L'homme animal ne perçoit pas ce qui est de Dieu » (1 Cor. II, 14), en est certainement un. On se rend par une telle conduite incapable de percevoir les choses di-

vines, et l'on devient semblable à un homme dont le goût, altéré par une humeur mauvaise, ne trouve plus de saveur aux mets les plus doux.

On nous dira que personne ne veut directement encourir la folie; nous ne le nions point. Mais on veut ce qui l'amène, et cela suffit. Le luxurieux lui-même veut-il directement le péché? Non; mais il veut le plaisir dont le péché est nécessairement inséparable : il est néanmoins coupable du péché de luxure. — La folie est opposée aux préceptes qui nous prescrivent de contempler la vérité.

### 3. — La folie vient-elle de la luxure ?

Rien ne conduit plus promptement à l'extinction du sens spirituel, c'est-à-dire à la folie, que la luxure, qui, livrant l'âme à des plaisirs très-sensibles, l'absorbe complètement dans la matière. La folie en vient tout particulièrement; aussi le dégoût de Dieu et de ses dons, la haine même de Dieu et le désespoir à l'égard des biens futurs, lui appartiennent en propre.





**DE LA PRUDENCE.**

**DE LA PRUDENCE.**

		Quest.		
DE LA PRUDENCE. (V. tab. 18.)	Nature.....	47		
	Parties. {	En général.....	48	
		{	Parties intégrales.....	49
			Parties subjectives.....	50
			Parties potentielles.....	51
			Don correspondant.....	52
	Vices opposés. {	Manifestement. {	53	
		L'imprudence.....	54	
		La négligence.....	54	
	Avec ressemblance.....	55		
Préceptes.....	56			

**EXPLICATION.**

Des vertus théologiques nous arrivons aux vertus morales ou cardinales, à la tête desquelles se place la prudence, dont nous allons faire connaître la nature<sup>47</sup>; — ensuite les parties, que nous examinerons en général<sup>48</sup> — et en particulier quant à ses parties intégrales<sup>49</sup>, — subjectives<sup>50</sup> — et potentielles<sup>51</sup>.

Le don qui correspond à la prudence est le don de conseil<sup>52</sup>.

Il y a des vices qui sont manifestement opposés à la prudence; ce sont : l'imprudence<sup>53</sup>, — la négligence<sup>54</sup>; — et des vices qui lui sont opposés avec une certaine ressemblance<sup>55</sup>.

Enfin, nous disons un mot des préceptes qui concernent cette vertu<sup>56</sup>.

## QUESTION 47.

### DE LA PRUDENCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

---

**Siège de la prudence.—Sa nature.—Son objet.—Son étendue.  
—Est-elle dans les pécheurs?—Vient-elle de la nature?—  
Comment se perd-elle?**

1. — La prudence est-elle dans la puissance intellectuelle ou dans la puissance appétitive ?

La prudence, qui, selon saint Augustin, est « la connaissance de ce qui est à rechercher ou à fuir, » et, d'après saint Isidore, « la prévoyance de l'issue des événements incertains, » appartient à la puissance intellectuelle de notre âme et non à la puissance appétitive; car voir et prévoir n'est pas dans la nature des facultés appétitives, ni, à plus forte raison, dans celle des facultés sensibles, qui connaissent seulement les objets présents. Présenter l'avenir au moyen du présent et du passé est un acte qui exige un certain travail de comparaison. Voilà pourquoi la prudence a son siège dans la raison même.

On nous dira qu'elle a pour fonction de choisir avec discernement, et que l'élection est un acte de la puissance appétitive. — Il faut observer

qu'avant l'élection il y a le conseil de la raison, qui lui appartient en propre. L'élection elle-même lui revient aussi, mais seulement par voie de conséquence, c'est-à-dire en tant qu'elle dirige la volonté par ses conseils.

Le mérite de l'homme prudent consiste dans la mise en œuvre, qui est la fin de la raison pratique, et non pas dans la seule considération des choses. A la différence d'un art qui ne réside que dans la raison, la prudence applique notre volonté à l'action.

2. — La prudence est-elle seulement dans la raison pratique ?

« La prudence, dit Aristote, est la droite raison appliquée à ce que l'on doit faire. » Ceci ne pouvant appartenir qu'à la raison pratique, la prudence lui revient de droit.

En effet, il est du ressort de la prudence de prendre conseil, et l'objet du conseil est de déterminer les meilleurs moyens pour arriver à une fin. Or la raison qui s'occupe des moyens d'atteindre un but n'est autre que la raison pratique.

La prudence est la sagesse dans les choses humaines. Elle applique la droite raison à ce qui est du domaine du conseil, c'est-à-dire aux choses où l'on ne procède pas, comme dans les arts, par des voies fixes et déterminées. Il n'y a pas de prudence spéculative.

3. — La prudence concerne-t-elle les choses particulières ?

La prudence doit appliquer les principes aux actions ; or nul ne saurait faire l'application convenable d'un moyen à une fin, s'il ne connaît pas tout à la fois ce qu'il doit appliquer et ce à quoi il doit l'appliquer. Nos actions étant individuelles, l'homme prudent doit, de toute nécessité, connaître les principes généraux de la raison et les



choses particulières qui sont l'objet des opérations humaines.

Les choses particulières sont infinies, et nos prévisions incertaines; mais l'expérience ramène les infinis particuliers à quelques fins qui arrivent le plus souvent : cette connaissance suffit à la prudence humaine.

4. — La prudence est-elle une vertu ?

« La prudence, la tempérance, la justice et la force, « dit saint Grégoire, forment quatre vertus. »

La vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et les œuvres qu'il fait. — Les habitudes qui règlent les opérations de la raison sans s'occuper de la droiture de la volonté sont des vertus imparfaites. — Celles qui ont pour objet de régler la volonté sont des vertus parfaites. — La prudence est une habitude de ce dernier genre. Comme elle applique la droite raison à l'œuvre, ce qui n'est possible qu'autant que la volonté elle-même est bien réglée, elle n'est pas seulement une vertu intellectuelle, elle a de plus le caractère d'une vertu morale.

5. — La prudence est-elle une vertu spéciale ?

La prudence se distingue d'abord des autres vertus intellectuelles : elle s'occupe des objets matériels et contingents ; au lieu que la sagesse, la science et l'intelligence, vertus intellectuelles, ont pour objet les vérités nécessaires. L'art, que l'on range ordinairement parmi les vertus intellectuelles, se rapporte, comme elle, il est vrai, aux choses contingentes ; mais il a pour objet ce que l'on façonne avec une matière extérieure : une maison, un couteau ; tandis que la prudence se rapporte aux actes intérieurs de l'agent lui-même. La prudence se distingue, ensuite, des vertus morales, parce qu'elle a son siège dans la rai-

son, et que les autres vertus morales résident dans les facultés appétitives. Ainsi nous devons maintenir que la prudence est une vertu spéciale, distincte de toutes les autres vertus.

Qu'elle vienne en aide à toutes les vertus, nous en demeurerons d'accord ; mais cela ne suffit pas pour démontrer qu'elle n'est point une vertu spéciale. Rien n'empêche qu'il n'y ait dans un genre une espèce qui opère d'une certaine manière sur toutes les espèces du même genre, comme le soleil influe de quelque façon sur tous les corps.

6. — La prudence prédétermine-t-elle la fin des vertus morales ?

Les vertus morales ayant pour mission de produire le bien humain qui résulte de la conformité de notre âme avec notre raison, il est nécessaire que leurs fins existent dans notre raison même. Elles y sont, en effet, sous la forme de certains principes généraux connus naturellement de nous. Il appartient à la prudence, non pas de les déterminer, mais bien d'en déduire les conséquences pratiques et de disposer les moyens qui doivent nous conduire aux vertus elles-mêmes.

Ce qui prédétermine aux vertus morales leur fin, c'est notre raison naturelle, la conscience morale ; la prudence leur ouvre seulement la voie par la disposition des moyens.

7. — Appartient-il à la prudence de trouver le milieu des vertus morales ?

La raison naturelle nous prescrit d'agir en tout d'une manière raisonnable. Or, dans la pratique, à qui est-ce d'indiquer et de disposer les mesures à prendre pour atteindre ce sage milieu prescrit par la raison ? A la pru-

dence ; car ce n'est que par la bonne disposition des moyens que l'on peut y parvenir.

8. — Le commandement est-il le principal acte de la prudence ?

- Si la prudence est la droite raison appliquée à nos actions, son principal acte est le même que celui de la raison dans les choses pratiques. Or cet acte, c'est le commandement, qui met en œuvre les moyens fournis par le conseil et approuvés par le jugement.

9. — La sollicitude appartient-elle à la prudence ?

Il est écrit : « Soyez prudents, et veillez dans la prière. » (1 Pier. iv, 7.) La vigilance et la sollicitude sont synonymes. Donc la sollicitude fait partie de la prudence.

Le mot sollicitude semble venir de *solers-citus* (habile et prompt), parce que les hommes habiles sont prompts à réaliser ce qu'ils doivent faire. Tel est le propre de la prudence, dont les principaux actes sont de prescrire, pour la pratique, ce que le conseil a résolu. « Il faut exécuter « promptement une résolution, disait le Philosophe, mais « être lent à la prendre. » La sollicitude, ainsi entendue, appartient manifestement à la prudence. Saint Augustin fait observer que la prudence est une sentinelle qui déploie en nous la plus grande vigilance pour accomplir ce que nous avons à faire, dans la crainte que, par l'effet d'un mauvais conseil qui pourrait se glisser insensiblement dans notre esprit, nous ne tombions dans quelques égarements (1).

(1) Le mot sollicitude, pris dans le sens que lui donne notre saint Docteur, n'est pas reçu dans notre langue. Nous préférons celui de vigilance, qui en est le synonyme, indiqué dans cet article même. Le mot diligence rendrait la même idée.

10. — La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude ?

Au dire de certains philosophes, la prudence se borne au bien de l'individu. Mais ce sentiment répugne à la charité, qui, d'après saint Paul, « ne cherche point ses propres intérêts. » (1 Cor. XIII, 5.) La raison nous enseigne que le bien commun l'emporte sur le bien d'un seul. Puisque c'est à la prudence de conseiller, de juger et de prescrire les moyens d'arriver aux fins que l'on doit se proposer, elle a pour objet, non-seulement le bien particulier d'un homme, mais encore le bien commun de la société. Elle s'étend donc au gouvernement de la multitude.

11. — La prudence qui regarde le bien particulier est-elle de la même espèce que celle dont le bien commun est l'objet ?

Les habitudes changent d'espèce lorsqu'elles se rapportent à des fins diverses. Comme il y a diversité de fin dans le bien propre, dans le bien de la famille, dans le bien d'une ville ou d'un royaume, la prudence change nécessairement d'espèce, selon qu'elle se rapporte à l'un ou à l'autre de ces biens. Ainsi il y a la prudence proprement dite, qui a pour objet les intérêts de l'individu ; la prudence économique, qui se rapporte au gouvernement d'une maison ou d'une famille ; et la prudence politique, qui concerne le bien général d'une cité ou d'un royaume.

12. — La prudence politique est-elle dans les sujets, ou seulement dans les princes ?

Tout homme, en qualité d'être raisonnable, devant

avoir une prudence relative à la position qu'il occupe dans l'État, la vertu de prudence doit exister non-seulement dans les princes, mais encore dans les sujets : elle est dans les princes, comme l'art dans l'architecte ; dans les sujets, comme l'art dans les ouvriers.

13. — La prudence peut-elle être dans les pécheurs ?

Il est une fausse prudence qui consiste à trouver les moyens de parvenir habilement à une mauvaise fin, comme quand on dit : cet homme est un habile fripon, un prudent voleur ; elle est le partage exclusif des pécheurs. Saint Paul l'appelle « la prudence de la chair. » (Rom. VIII, 6.) On lui donne communément le nom d'astuce. — Il y a ensuite une prudence vraie, mais imparfaite, qui, ne se proposant pas la véritable fin de l'homme, tend néanmoins à un but légitime ; elle est commune aux bons et aux méchants. C'est la prudence du pilote ou du négociant ; c'est même, jusqu'à un certain point, celle de l'homme qui donne de bons conseils sur l'ensemble de la vie humaine dont il fait une juste appréciation, mais qui manque dans l'acte principal de la prudence par défaut d'un commandement efficace.—La prudence vraie et parfaite conseille, juge et commande très-bien ce qui se rapporte à la fin légitime de la vie entière. Celle-là, la seule qui mérite absolument le nom de prudence, ne se trouve pas dans les pécheurs.

14. — La prudence est-elle dans tous ceux qui ont la grâce ?

Quiconque a la grâce est un homme vertueux. Or, pour être vertueux, il faut la prudence ; car saint Grégoire dit très-bien : « Les vertus qui ne tendent pas à leur but

« avec prudence ne sont pas vraies. » Tous ceux qui ont la grâce ont donc la prudence.

Nous l'avons dit, les vraies vertus sont tellement unies que celui qui en possède une les a toutes. Avons-nous la grâce, nous avons la charité; et, avec la charité, les autres vertus, dont la prudence fait partie.

La prudence, direz-vous, exige une certaine science que l'on ne rencontre pas dans plusieurs qui ont la grâce. De plus, l'homme prudent est un bon conseiller, et, parmi ceux qui ont la grâce, il en est beaucoup qui ont plutôt besoin de recevoir eux-mêmes des conseils. Combien de jeunes gens ne sont point prudents, quoiqu'ils aient la grâce! — Nous répondons que tous ceux qui ont la grâce ont toujours la science suffisante pour ce qui est de nécessité de salut; que ceux qui, pour leur conduite, ont besoin de conseils, ont du moins la prudence d'en demander et de discerner les bons des mauvais dans l'affaire du salut; qu'enfin les jeunes gens, dans l'état de grâce, ont, pour tout ce qui est nécessaire au salut, la prudence surnaturelle, bien qu'ils n'aient pas la prudence acquise, qui, produite par la répétition des mêmes actes, exige de l'expérience et du temps.

15. — La prudence est-elle en nous par nature?

La prudence, qui fait l'application des principes universels aux choses particulières, n'est pas en nous par nature. Sans doute, les premiers principes généraux nous sont naturellement connus; mais on n'en saurait dire autant des conséquences qui en découlent: celles-ci, nous les tenons de l'expérience ou de l'éducation. On peut avoir une inclination naturelle pour les fins que la vie humaine doit atteindre et qui sont déterminées à l'avance; aussi avons-nous vu que plusieurs hommes sont enclins à certaines vertus par leur nature même. Ils ont évidemment reçu de la nature le don de porter un jugement droit sur leurs fins légitimes. Mais, comme la pru-

dence s'occupe moins des fins que des moyens, qui sont variés à l'infini, et dont l'inclination naturelle, laquelle se rapporte toujours à quelque chose de déterminé, ne nous donne pas la connaissance, elle n'est pas dans les hommes un produit de la nature, bien que les uns soient naturellement plus aptes que les autres à faire un bon choix des moyens (1).

16. — Peut-on perdre la prudence par l'oubli ?

L'oubli atteint nos connaissances, et voilà pourquoi on peut oublier totalement un art, et même les sciences. Mais la prudence ne consiste pas seulement dans l'érudition, elle dirige encore nos appétits ; car son principal acte est de commander, c'est-à-dire d'appliquer nos connaissances à nos désirs et à nos actions. Il se peut, dès-lors, qu'elle ne soit pas détruite directement par l'oubli ; elle est plutôt viciée par les passions, selon cette parole de Daniel : « La beauté t'a séduit et la passion t'a corrompu le cœur. » (Dan. XIII, 56.) Aussi lisons-nous dans la loi mosaïque : « Ne reçois pas de présents ; ils aveuglent même les hommes prudents. » (Exod. XXIII, 8.) L'oubli, toutefois, peut lui nuire, parce que, dans les actes qu'elle commande, elle part de certaines connaissances qu'il peut faire perdre.

(1) On peut dire que la prudence reçoit de la nature ses premiers éléments, mais qu'elle n'arrive à son complément que par l'exercice ou par la grâce.



## QUESTION 48.

### DES PARTIES DE LA PRUDENCE EN GÉNÉRAL.

---

**Parties intégrantes. — Parties subjectives. — Parties potentielles.**

1. — Est-il rationnel de distinguer dans la prudence trois sortes de parties ?

Il convient de distinguer dans la prudence trois parties : les parties *intégrantes*, les parties *subjectives* et les parties *potentielles*.

On appelle parties intégrantes d'une vertu les conditions qui doivent nécessairement concourir à son acte parfait ; c'est ainsi que les fondations, les murs et le toit entrent dans la construction d'un édifice. Pour la prudence, ce sont : la mémoire, l'intelligence, le raisonnement, la docilité, l'habileté, la prévoyance, la circonspection et la précaution.

On appelle parties subjectives les différentes espèces dont une vertu se compose ; ainsi le bœuf et le lion font partie du règne animal. Les parties subjectives de la prudence sont : la prudence par laquelle on se régit soi-même, et celle par laquelle on dirige la multitude. Cette dernière se subdivise en plusieurs espèces, selon la société que l'on doit diriger. Il y a, dans l'armée, la prudence *militaire* ; dans la maison, la prudence *économique* ;



dans l'État, la prudence *gouvernementale* chez les princes, et la prudence *politique* chez les sujets.

On appelle parties potentielles les vertus adjointes qui, se rapportant à des actes ou à des matières secondaires, n'ont pas toute la puissance de la vertu principale. Dans la prudence, ce sont l'eubulie (1) ou le bon conseil, le discernement et le jugement.



## QUESTION 49.

### DES PARTIES INTÉGRANTES DE LA PRUDENCE.

**On examine chacune des parties intégrantes de la prudence: la mémoire, l'intelligence, la docilité, etc.**

1. — La mémoire fait-elle partie de la prudence ?

Il est certain que la mémoire fait partie de la prudence ; car, ne pouvant pas toujours nous diriger par des principes absolus et nécessaires dans les actions contingentes

¶ (1) Ce mot se trouve dans le supplément du Dictionnaire de l'Académie. Chez les anciens, on appelait ainsi la déesse des bons conseils. — Ces diverses parties de la prudence vont être expliquées dans les questions suivantes.

qui sont l'objet de cette vertu, nous devons nous en tenir à ce qui arrive le plus souvent, et, à cet égard, l'expérience et le temps sont nos maîtres. Or l'expérience n'est que le résultat de plusieurs souvenirs. La prudence exige donc la mémoire.

La mémoire ne vient pas uniquement de la nature, elle doit beaucoup à l'art et à l'industrie. Il y a quatre moyens qui servent à la développer : le premier, c'est de se représenter par des images les choses que l'on veut retenir ; le second est de se classer avec ordre ces choses dans l'esprit, afin que l'une conduise naturellement à l'autre ; le troisième consiste à s'appliquer avec affection aux choses que l'on veut se rappeler ; le quatrième est d'y penser souvent.

## 2. — L'intelligence fait-elle partie de la prudence ?

Énumérant les parties de la prudence, Cicéron signale, sous le nom d'intelligence, l'appréciation droite et vraie des derniers principes que l'on admet comme évidents dans les choses pratiques. Nos déductions rationnelles, en effet, procédant de principes acceptés sans discussion et posés comme des principes premiers, tout acte de la raison dérive de l'intelligence. Dès-lors la prudence, qui n'est autre que la droite raison appliquée aux actions, revendique l'intelligence elle-même pour l'une de ses parties intégrantes.

Les principes pratiques, appelés derniers principes, sont le résultat d'un principe universel, appliqué à une action contingente. Ces principes, qui forment en quelque sorte la mineure d'un syllogisme, comprennent nos fins particulières.

## 3. — La docilité est-elle une partie de la prudence ?

Le propre de la docilité est de profiter des enseigne-

ments d'autrui. On la range avec raison au nombre des parties de la prudence. — Il n'est pas possible qu'un seul homme connaisse tout ce qui peut compliquer les choses humaines dans la pratique : un simple coup-d'œil de l'intelligence ne suffit pas ; il faut du temps et des années. C'est pourquoi, dans tout ce qui touche à la prudence, nous avons besoin d'être instruits par les autres, et principalement par les vieillards, qui tiennent leurs principes pratiques de l'expérience même. Le Philosophe n'a pas tort de conseiller aux jeunes gens de prendre en considération les assertions des hommes expérimentés et les opinions des personnes d'âge presque autant que des propositions démontrées. Ne lisons-nous pas dans l'Écriture : « Ne vous appuyez pas sur votre propre prudence ? » (Prov. III, 5.)—Tenez-vous debout dans l'assemblée des vieillards, et unissez-vous de cœur à leur sagesse. » (Eccl. VI, 35.)

La docilité est tellement nécessaire à la prudence que les vieillards eux-mêmes, malgré leur expérience, en ont encore besoin : nul ne peut avoir la présomption de se suffire à soi-même.

4. — L'habileté prend-elle rang parmi les parties de la prudence ?

De même que la docilité nous dispose à recevoir des autres la justesse d'opinion, l'habileté nous met en état de l'obtenir par nous-mêmes. Elle n'est au fond qu'une certaine sagacité qui aide à découvrir facilement et promptement le meilleur parti à prendre dans la circonstance présente : la prudence en a besoin, surtout lorsqu'il faut agir avec résolution et sans retard.

L'habileté est une vue soudaine de ce qui convient dans le moment actuel.

5. — Le raisonnement doit-il être regardé comme une partie de la prudence ?

C'est à juste titre que le raisonnement est considéré comme une partie essentielle de la prudence. Tout le monde conçoit que, pour être prudent, nous devons en faire un bon usage.

Le raisonnement supplée au défaut de l'intelligence : il n'a point d'application là où la vérité est perçue par intuition. Mais la prudence exige que l'homme en fasse un bon usage lorsqu'il s'agit d'appliquer les principes universels aux choses particulières, qui sont si variées par elles-mêmes et si incertaines.

6. — La prévoyance ou *providence* humaine est-elle une partie de la prudence ?

La prudence, ayant pour office propre de diriger les moyens vers la fin, a pour partie principale la *providence* humaine ou la prévoyance par laquelle nous rapportons à une fin les futurs contingents soumis à notre action, les seuls qui, à proprement parler, échappent à la nécessité ; car les choses passées et les choses présentes elles-mêmes tombent sous la loi du nécessaire : les choses passées, puisqu'il est impossible que ce qui a été ne soit pas ; les choses présentes, dans le sens qu'il est nécessaire, par exemple, qu'un homme soit assis quand il l'est actuellement. Les futurs contingents qui peuvent être rapportés par nous à la fin de la vie humaine, voilà ce qui appartient en propre à la prudence. Or, cette double condition est impliquée dans les mots *providence* et *prévoyance*, lesquels impliquent un rapport entre ce qui est éloigné et ce qui doit être ordonné dans le présent. Ainsi la prévoyance est une partie essentielle de la prudence.

7. — La circonspection fait-elle partie de la prudence ?

La prudence a principalement pour objet la coordination des moyens par rapport à la fin. — Or il peut arriver qu'un moyen, bon en lui-même et convenable à une fin, soit rendu mauvais ou inutile par certaines circonstances. Témoigner, par exemple, de l'affection à un homme, c'est en soi un acte très-propre à nous concilier son cœur ; mais ce moyen ne sera plus approprié à la même fin, s'il fait naître l'orgueil dans celui qui en est l'objet, ou s'il lui occasionne le soupçon de flatterie. La circonspection, par laquelle on juge d'après les circonstances ce que l'on destine à une fin, est, comme on le voit, nécessaire à la prudence.

La prévoyance signale d'avance les moyens qui, de soi, peuvent conduire à la fin ; la circonspection juge ces moyens d'après les circonstances présentes.

8. — La précaution peut-elle être une partie de la prudence ?

« Marchez avec précaution, » nous dit l'Apôtre. (Eph. v, 15.)

Dans nos actions, le vrai et le faux, le bien et le mal étant souvent mêlés ensemble, il arrive que le bien est souvent empêché par le mal, et que le mal revêt souvent aussi l'apparence du bien. Dans cette occurrence, la prudence a besoin de précaution, afin de discerner la manière dont elle peut faire le bien et éviter le mal.

La précaution nous est nécessaire dans les actes moraux, pour nous mettre en garde contre ce qui fait obstacle aux vertus, pour nous garantir des maux qui arrivent le plus ordinairement dans la vie, et pour nous disposer à recevoir, avec le moins de dommage possible, les assauts de la fortune.

## QUESTION 50.

### DES PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE.

---

**Prudence gouvernementale, — politique, — économique, — militaire.**

1. — L'art de gouverner est-il une espèce de la prudence ?

Il est manifeste que, pour un chef qui n'a pas seulement à se diriger lui-même, mais qui doit encore régir l'ensemble d'une cité ou d'un royaume, il existe un genre spécial de prudence. Toute direction, en effet, est d'autant plus élevée qu'elle est plus générale, soit par les objets qu'elle embrasse, soit par le but qu'elle se propose. De là vient que le souverain, qui a pour mission de bien diriger la cité ou l'État, a besoin d'une prudence spéciale et très-parfaite, appelée par Aristote prudence royale ou gouvernementale ; il la fait apercevoir surtout dans les lois.

2.—Y a-t-il une prudence que l'on doive appeler prudence politique.

Les serviteurs sont mus par les ordres du maître et les sujets par ceux du prince, de telle sorte qu'ils se meuvent aussi eux-mêmes par leur volonté propre. Or il leur faut une certaine rectitude de direction dans l'obéissance

qu'ils doivent à leurs supérieurs en vue du bien public ; et c'est là ce que nous entendons par prudence politique.

La prudence politique ou civile est à la prudence gouvernementale ce que l'art de l'ouvrier est à l'art de l'architecte. — Par la prudence proprement dite, l'homme se dirige lui-même dans l'ordre de son bien personnel. — La prudence politique envisage le bien commun.

3. — Y a-t-il une prudence économique ?

« Parmi les différentes espèces de prudence qui se rapportent à la direction de la multitude, dit le Philosophe, l'une est économique, l'autre politique, l'autre législative. »

La famille est une partie de la cité ou du royaume, comme l'individu est une partie de la famille. La prudence qui dirige l'individu étant autre que la prudence politique, il faut pareillement que la prudence économique qui préside au foyer domestique se distingue de l'une et de l'autre.

La prudence économique a pour fin de faire vivre honnêtement la famille ; les richesses sont pour elle une sorte d'instrument, et non pas une fin dernière.

4. — L'art militaire est-il une espèce de la prudence ?

Il est écrit au livre des Proverbes (xxiv, 6) : « C'est l'habileté qui conduit la guerre ; le salut est dans le conseil. » On peut en induire qu'une espèce particulière de prudence est nécessaire dans la guerre.

La nature, que l'art et la raison doivent imiter, tend à un double but : à régler chaque créature en elle-même et à repousser les ennemis extérieurs ; de là, dans les êtres animés, outre la faculté concupiscible, la faculté irascible. De même, dans la société, tandis que la prudence

politique dispose ce qui regarde le bien général, il faut une prudence militaire pour repousser les attaques des ennemis.

Dans l'art militaire, qui a pour but de protéger les intérêts généraux d'un État, le courage, en ce qui est de l'exécution, occupe la première place ; mais la bonne direction, surtout dans le chef de l'armée, vient de la prudence.



## QUESTION 51.

**DES PARTIES POTENTIELLES DE LA PRUDENCE, OU DES  
VERTUS QUE LA PRUDENCE S'UNIT.**



**L'eubulie ou bon conseil. — Le bon sens. — Le discernement  
ou jugement.**

1. — L'eubulie est-elle une vertu ?

Que l'eubulie soit une vertu humaine, c'est ce qui résulte de son étymologie même (*ευ, bon... βουλια, conseil*), et de la définition de la vertu. L'essence de la vertu, n'est-ce pas de rendre bons les actes de l'homme ? L'eubulie, qui n'est autre, comme son nom l'indique, que le bon conseil dans les choses pratiques, lesquelles constituent la vie humaine, est nécessairement une vertu.

L'eubulie nous fait découvrir les moyens les plus propres pour arriver à une fin, et principalement à la fin dernière.



2. — L'eubulie est-elle distincte de la prudence ?

La prudence commande, l'eubulie conseille ; ce sont deux vertus distinctes, et parfois séparées. Mais, le conseil étant subordonné au commandement, l'eubulie dépend de la prudence ; elle n'est pas une vraie vertu sans elle.

3. — Le bon sens est-il une vertu ?

Tel qui est très-éclairé dans le conseil manque quelquefois de bon sens dans la pratique : ainsi vous rencontrez dans les sciences des hommes d'une grande capacité intellectuelle, qui n'ont pas cependant le jugement très-sûr. Le bon conseil ne suffit donc pas sans ce sens droit qui fait dire de quelqu'un : C'est un homme de bon sens. L'eubulie est une vertu ; donc, à plus forte raison, le bon sens en est une.

4. — Le jugement est-il une vertu autre que le bon sens ?

Certaines actions doivent être accomplies en dehors des règles ordinaires. Quand un ennemi de la patrie, par exemple, redemande un dépôt, on est parfois dispensé de le rendre. On pourrait citer d'autres cas analogues, par lesquels on verrait que, dans des circonstances exceptionnelles, notre jugement doit se régler sur des principes supérieurs aux règles communes du bon sens. Pour de tels principes, il nous faut une vertu supérieure, que l'on nomme le jugement.



## QUESTION 52.

### DU DON DE CONSEIL.

---

**Le don de conseil, l'un des sept dons du Saint-Esprit, répond à la prudence. — Pourquoi la cinquième béatitude : « Bienheureux les miséricordieux, etc., » se rapporte à ce don.**

1. — Le conseil prend-il rang parmi les dons du Saint-Esprit ?

Le conseil doit être rangé parmi les dons du Saint-Esprit. L'Écriture le déclare en termes formels : « Sur lui (sur le Christ) se reposera l'esprit de conseil. » (Is. XI, 2.)

Dieu meut tous les êtres de la manière qui convient à leur nature. Le propre de la créature raisonnable étant d'être mue vers l'action par les recherches de la raison (ce que nous appelons conseil), on s'exprime convenablement en disant que l'Esprit-Saint nous meut par forme de conseil : c'est ainsi que le conseil est compté au nombre de ses dons.

Par ce don l'homme est dirigé comme si le Saint-Esprit lui-même devenait son conseil ; tel est le partage des enfants de Dieu.

2. — Le don de conseil répond-il à la vertu de prudence ?

Le don de conseil a pour objet ce que l'on doit faire

en vue d'une fin ; et tel est aussi celui de la prudence : dès-lors ce don et cette vertu se correspondent mutuellement.

La raison éternelle étant la règle suprême de tout ce qui est droit dans l'homme, la prudence, dont la nature emporte l'idée d'une raison droite, reçoit son perfectionnement de l'impulsion et de la direction que lui communique l'Esprit-Saint, ce qui a lieu par le don de conseil. Ainsi ce don correspond à la prudence, comme secours et comme perfectionnement.

Le don de conseil correspond directement à la prudence, par la raison qu'il a avec elle un même objet. — Dirigée par le Saint-Esprit, notre raison devient capable de se diriger elle-même et de diriger les autres.

### 3. — Le don de conseil subsiste-t-il dans le ciel ?

Le don de conseil demeure dans les bienheureux en tant que Dieu leur continue la connaissance des choses qu'ils savent, et que, relativement aux œuvres qu'ils doivent accomplir dans le gouvernement du monde, il leur en apprend d'autres.

4. — La cinquième béatitude : « Bienheureux les miséricordieux, etc. , » correspond-elle au don de conseil ?

« Le moyen d'échapper aux maux de cette vie, dit saint Augustin, c'est de pardonner et de donner. »

Le conseil ayant pour objet les moyens qui nous conduisent à notre fin, ce qui est le plus utile à la fin de la vie humaine lui correspond plus directement. Or rien ne nous est plus nécessaire que la miséricorde, selon cette parole : « La piété est utile à tout. » (1 Tim. iv, 8.) Pour cette raison, au don de conseil répond spécialement la

béatitude de la miséricorde; non pas qu'il la produise d'une manière immédiate, mais parce qu'il en dirige les actes.



## QUESTION 53.

DES VICES MANIFESTEMENT OPPOSÉS A LA PRUDENCE, ET  
D'ABORD DE L'IMPRUDENCE.



**L'imprudence est un péché, qui comprend : la précipitation, — l'inconsidération, — l'inconstance ; — trois vices qui naissent de la luxure.**

1. — L'imprudence est-elle un péché?

Il est écrit : « Un trésor précieux et une huile abondante se trouvent dans la maison du juste ; mais l'homme imprudent dissipe tous ces biens. » (Prov. xxi, 20.) Il n'y a que le péché qui puisse nous enlever le trésor de la grâce, dont parle l'Esprit-Saint en cet endroit. L'imprudence est donc un péché.

L'imprudence purement *négative*, qui accuse seulement un certain défaut naturel, peut exister sans aucun péché. — L'imprudence *privative*, ainsi appelée parce qu'elle prive quelqu'un de la prudence que, naturellement et par devoir, il devrait posséder, est seule coupable. Sa gravité se mesure sur notre négligence à acquérir la vertu de prudence. Considérée dans les actes contraires à la prudence, cette im-

prudence peut aller jusqu'au péché mortel, s'il y a mépris des règles de la prudence, ce qui arrive lorsque la précipitation avec laquelle on agit doit être regardée comme un mépris des enseignements divins eux-mêmes. Mais elle est seulement une faute vénielle, si, exempte d'un tel mépris, elle n'enfreint pas ce qui est de nécessité de salut.

2. — L'imprudence est-elle un péché spécial ?

L'imprudence est évidemment un péché spécial, puisqu'elle est le contraire de la prudence, vertu spéciale. Ce n'est pas qu'elle ne soit aussi un péché général, à d'autres points de vue ; car elle est renfermée dans tout péché, et elle comprend en elle plusieurs espèces, comme on va le voir par les articles suivants.

3. — La précipitation est-elle un péché compris dans l'imprudence ?

Quand un homme, emporté par l'impétuosité de sa volonté ou de ses passions, se jette immédiatement à l'action sans tenir compte du passé, du présent ou de l'avenir, sans raisonner, sans songer aux principes posés par les sages, il y a précipitation par défaut de conseil. Un tel défaut appartenant à l'imprudence, il est évident que la précipitation est comprise dans le vice de l'imprudence.

4. — L'inconsidération est-elle un péché spécial d'imprudence ?

Il est écrit : « Que vos yeux regardent droit devant vous, et que leur lumière précède vos pas. » (Prov. iv, 25.) Cela concerne la prudence. L'inconsidération, qui fait tout le contraire, est manifestement un péché spécial, compris dans l'imprudence.

5. — L'inconstance rentre-t-elle dans l'imprudence ?

L'inconstance consiste à se désister des bonnes résolutions que l'on a prises, lorsque la raison, cédant à l'attrait d'un plaisir déréglé, renonce à commander ce qu'elle avait trouvé bon. Le commandement et toute rectitude de la raison appartenant à la prudence, l'inconstance, qui accuse un défaut dans la raison elle-même, et tout spécialement dans le commandement, est visiblement comprise dans l'imprudence.

6. — Les vices précédents naissent-ils de la luxure ?

Au sentiment du Philosophe lui-même, rien n'obscurcit autant le jugement de la prudence ou la raison pratique que les plaisirs des sens, et surtout la luxure, qui absorbe l'âme entière dans les jouissances charnelles. Puisque les vices précédents tiennent tous à un défaut de prudence et de raison pratique, il est indubitable qu'ils ont leur source principale dans la luxure.



## QUESTION 54.

## DE LA NÉGLIGENCE.

**La négligence est un péché opposé à la prudence. — Dans quel cas est-elle un péché mortel ?**

1. — La négligence est-elle un péché spécial ?

Être négligent, c'est manquer de la vigilance que l'on doit avoir ; conséquemment la négligence est réellement un péché. Et comme la sollicitude ou la vigilance est un acte spécial de vertu, la négligence, par une raison contraire, est aussi un péché spécial.

La négligence a proprement pour matière le bien qu'on est tenu d'accomplir, soit que l'on omette entièrement par défaut de soin un acte d'obligation, soit que l'on omette quelque circonstance nécessaire à cet acte.

2. — La négligence est-elle opposée à la prudence ?

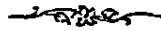
La négligence est opposée, d'une manière directe, à la sollicitude ou à la vigilance, qui fait partie de la prudence : elle est donc opposée à la prudence elle-même.

3. — La négligence peut-elle être un péché mortel ?

On lit dans l'Écriture : « Celui qui néglige sa voie tombera dans la mort. » (Prov. xix, 16.)

La négligence peut être un péché mortel : d'abord, du côté de ce que l'on omet, quand cette chose est de néces-

sité de salut; puis, du côté de la cause, dès que la volonté est si faible et si languissante qu'elle manque totalement de charité. — Toutefois, lorsque la négligence consiste dans l'omission d'un acte non nécessaire au salut et qu'elle constitue seulement un défaut de zèle qui n'éteint pas la charité divine, elle ne dépasse pas le péché véniel.



## QUESTION 55.

**DES VICÉS OPPOSÉS A LA PRUDENCE, AVEC RESSEMBLANCE.**



**La prudence de la chair. — L'astuce. — Le dol ou la tromperie. — La fraude. — La sollicitude pour les biens temporels. — Les inquiétudes sur l'avenir. — Source de ces péchés.**

1. — La prudence de la chair est-elle un péché ?

Saint Paul a dit : « La prudence de la chair est ennemie de Dieu. » (Rom. VIII, 7.) Une telle prudence est donc un péché. Rien n'est plus évident, puisque l'on appelle ainsi la fausse prudence qui conduit les hommes à mettre leur fin dernière dans les biens matériels.

La chair existe pour l'âme, comme la matière pour la forme et l'instrument pour l'agent; elle n'est licitement aimée qu'autant qu'on la rapporte à l'âme, qui est sa fin.



2. — La prudence de la chair est-elle toujours un péché mortel ?

La prudence de la chair, qui a pour résultat de nous faire mettre notre fin dans les choses sensibles, est notoirement un péché mortel. — Mais il arrive parfois qu'un homme, sans se détourner de Dieu par le péché mortel, s'attache cependant d'une manière déréglée à quelques biens sensibles ; dans ce cas, la prudence de la chair est seulement un péché véniel. — Observons que si on rapporte à une fin honnête le soin de son corps ; quand on prend, par exemple, de la nourriture pour soutenir ses forces, ce n'est pas là ce qu'on nomme prudence de la chair. Le soin donné au corps dans ces conditions est un moyen d'arriver à une fin supérieure.

3. — L'astuce est-elle un péché spécial ?

On pèche contre la prudence, soit que l'on veuille atteindre une fin qui a l'apparence de la bonté sans en avoir la réalité, ce qui est la prudence de la chair ; soit que l'on poursuive une fin bonne ou mauvaise, par des chemins détournés et trompeurs, au lieu de marcher par la voie droite ; et c'est en quoi consiste le péché de l'astuce. L'homme astucieux se voile le cœur par la fourberie, dissimule sa pensée par le mensonge, montre comme vrai ce qui est faux et comme faux ce qui est vrai. L'astuce, qui laisse ainsi le droit chemin pour s'engager dans des sentiers faux, est un péché opposé à la prudence et distinct de la prudence de la chair.

4. — Le dol revient-il au péché de l'astuce ?

Le dol ou la tromperie revient à l'astuce ; mais il en diffère comme l'acte diffère de la pensée : il en est la réalisation extérieure.

### 5. — La fraude appartient-elle à l'astuce ?

La fraude revient pareillement à l'astuce. Elle consiste, comme la tromperie, dans la réalisation extérieure des pensées astucieuses ; mais elle regarde plus spécialement leur réalisation par les actes, tandis que le dol ou la tromperie s'exerce, soit par les actes, soit par les paroles.

### 6. — La sollicitude à l'égard des biens temporels est-elle permise ?

« Ne dites pas avec sollicitude : Que mangerons-nous, que boirons-nous, ou de quoi nous vêtirons-nous ? » (Matth. vi, 31.) Ces paroles montrent que la sollicitude pour les choses temporelles est mauvaise. — Elle l'est, en effet, de trois manières : premièrement, lorsqu'on fait sa fin dernière des biens terrestres, qui ne doivent pas être le but suprême des efforts de l'homme ; secondement, lorsque, par l'effet du soin excessif que l'on met à les acquérir, on oublie les biens spirituels, écueil contre lequel l'Evangile nous prémunit en nous avertissant que « la sollicitude du siècle étouffe la parole de Dieu » (Matth. xiii, 22) ; troisièmement, enfin, lorsque l'on a une crainte exagérée de manquer du nécessaire. — Le Seigneur nous a donné trois motifs capables de bannir une semblable crainte. D'abord, Dieu n'a-t-il pas accordé à l'homme l'âme et le corps, bienfait qui dépasse et prévient toute notre sollicitude. Ensuite, ne prend-il pas soin des animaux et des plantes, indépendamment du travail humain ? Enfin, nous devons avoir confiance en la divine Providence et ne point imiter les païens ignorants, dont les pensées et les soins se portaient principalement vers les choses de ce monde. Cherchons avant tout les biens spirituels, et soyons assurés

qu'en accomplissant nos devoirs, nous ne manquerons pas des biens absolument nécessaires.

Nous pouvons user des biens temporels pour les nécessités de nos corps; mais nous ne devons pas y mettre notre fin, ni nous en préoccuper à l'excès. La sollicitude de celui qui gagne son pain par un travail corporel sans livrer son esprit à des inquiétudes vaines, n'a rien d'excessif. « Il faut « travailler, dit saint Jérôme, mais bannir les inquiétudes. »

### 7. — Doit-on se préoccuper de l'avenir ?

« Ne vous livrez point à des inquiétudes pour le lendemain. » (Matth. vi, 34.) Le lendemain, c'est l'avenir.

Nos actions ne sont vertueuses qu'autant qu'elles réunissent les conditions voulues. L'une de ces conditions, c'est la convenance du temps, selon ce mot : « Toute affaire « a son temps et son opportunité » (Eccl. viii, 6), mot qui s'applique non-seulement aux actions extérieures, mais à la sollicitude de l'esprit. Chaque temps, en effet, a sa sollicitude propre. Durant l'été, nous nous occupons de la moisson; pendant l'automne, nous faisons les vendanges. Se préoccuper des vendanges durant l'été, ce serait anticiper sur la sollicitude d'un autre temps, ce que condamne cette parole : « Ne vous livrez point à des in- « quiétudes pour le lendemain; » car le Sauveur ajoute : « Le lendemain se mettra en peine pour lui-même, » c'est-à-dire aura sa sollicitude propre, qui suffit pour affliger l'esprit.

L'exemple de la fourmi est proposé à notre imitation, parce qu'elle nous montre une sollicitude conforme au temps où elle travaille. — Une prévoyance convenable à l'égard des choses futures rentre dans la prudence; mais ce serait une prévoyance désordonnée que de ne s'occuper que des biens matériels, en recherchant des choses superflues et inutiles à la vie présente ou en anticipant sur la sollicitude d'un autre temps.

« Quoi qu'il en soit, dit saint Augustin, lorsque nous voyons quelque  
 « serviteur de Dieu prendre des mesures pour ne point manquer du né-  
 « cessaire, ne jugons point qu'il soit coupable de la sollicitude du len-  
 « demain. Le Seigneur lui-même a voulu, pour nous donner l'exemple,  
 « avoir quelques réserves ; et nous lisons dans les Actes des Apôtres que  
 « les fidèles se procuraient d'avance les choses nécessaires à la vie. Le  
 « Seigneur ne désapprouve donc pas la prévoyance naturelle ; ce qu'il  
 « condamne, c'est l'abandon du service de Dieu pour les biens matériels. »

8. — Tous les vices dont nous parlons naissent-ils de l'avarice ?

« La fraude, dit saint Grégoire, est fille de l'avarice. »

Si la prudence de la chair, l'astuce, la fraude, ont quelque similitude avec la prudence, elles la doivent à l'intervention de la raison, dont elles abusent. Or, parmi les autres vertus morales, la justice manifeste surtout la droite raison ; et, par contre, l'abus de la raison apparaît principalement dans les injustices que fait commettre l'avarice. De là vient que tous les vices qui précèdent ont leur source principale dans l'avarice elle-même.

On nous dira peut-être que ces vices proviennent plus spécialement de la luxure, et l'on citera ce mot du Philosophe : « Vénus est trompeuse. » Mais l'avarice admettant un certain exercice de la raison, tandis que la luxure, personnifiée par Vénus, « ravit, selon l'expression du Philosophe « lui-même, l'intelligence à l'homme le plus sage, » nous maintenons que les vices dont nous parlons naissent plus directement de l'avarice.



## QUESTION 56.

## DES PRÉCEPTES DE LA PRUDENCE.

**Il n'était pas nécessaire que le Décalogue contint des préceptes sur la prudence. — Cependant, la loi ancienne en dut renfermer contre les vices opposés à cette vertu.**

1. — Le Décalogue devait-il prescrire la prudence ?

On ne voit dans le Décalogue aucun commandement à l'égard de la prudence ; cela suffit pour conclure qu'il ne devait pas la prescrire.

Les préceptes qui composent le Décalogue devaient tous appartenir à la raison naturelle et être reconnus immédiatement comme tels. Or ce qui est surtout enseigné par la raison naturelle, ce sont les fins de la vie humaine, qui sont pour les choses pratiques ce que les axiômes sont dans les sciences spéculatives. Dès-lors la prudence, qui a seulement pour objet les moyens d'arriver à nos fins, ne devait pas figurer dans le Décalogue, bien que tous les préceptes qui y sont contenus aient des rapports avec elle, en tant qu'elle dirige tous les actes vertueux.

La prudence, dira quelqu'un, est la première de toutes les vertus morales ; le Décalogue devait la prescrire. — La prudence, il est vrai, est, absolument parlant, la première des vertus morales ; mais la justice renferme néanmoins d'une manière plus essentielle l'idée de dette, nécessaire à tout précepte. Par cela même, les principaux préceptes de la loi, ceux du Dé-

calogue, devaient ordonner la justice plutôt que la prudence. — La doctrine évangélique, enseignement parfait qui instruit l'homme sur tout ce qui tient à la droiture de la vie, sur les fins et sur les moyens, a dû commander la prudence ; aussi Notre-Scigneur disait-il : « Soyez prudents « comme des serpents. » (Matth. x, 16.) — Il convenait aussi que, dans les autres instructions de l'Ancien Testament, qui se rapportent au Décalogue comme à leur fin, les hommes fussent instruits de ce qui regarde la vertu de la prudence, puisque cette vertu s'applique aux moyens d'arriver à une fin. De là ces paroles : « Ne vous appuyez pas sur votre prudence. » (Prov. III, 5.) « Ayez soin que vos yeux précèdent vos pas. » (Prov. IV, 25.)

2. — Devait-il y avoir dans la loi ancienne des préceptes prohibitifs touchant les vices opposés à la prudence ?

Par cela seul que, dans la loi ancienne, il existait des préceptes prohibitifs concernant les vices opposés à la prudence, par exemple ceux-ci : « Vous ne ferez pas de « calomnie contre votre prochain » (Lév. XIX, 13) ; « Vous « ne garderez pas secrètement divers poids, l'un plus « petit, l'autre plus grand » (Deut. XXV, 13), ces vices devaient y être défendus. — L'astuce est un vice qui, quant à l'exécution matérielle, s'exerce surtout contre la justice. Il convenait évidemment que la loi contînt à son sujet des préceptes prohibitifs, et c'est ce qu'elle fit en proscrivant les ruses et les fraudes dont on use pour calomnier le prochain ou pour lui dérober ses biens.

On demandera peut-être pourquoi l'astuce est défendue dans la loi ancienne, plutôt que les autres vices opposés directement à la prudence. — La raison en est que les vices opposés directement à la prudence ne touchent pas d'aussi près à l'injustice que la fraude, le vol et la calomnie, dont l'astuce est le principe.



**DE LA JUSTICE.**

DE LA JUSTICE.

		Quest.				
DE LA JUSTICE. (V. tab. 18.)	Parties de la justice	De la justice en elle-même.	Droit..... 57			
			Justice..... 58			
			Injustice..... 59			
			Jugements. .... 60			
		Parties subjectives.	Parties subjectives elles-mêmes.	Justice distributive et commutative... 61		
				Restitution..... 62		
			A la justice distributive, acception de personnes. 63			
			Vices opposés aux parties subjectives.	Dans les commutations involontaires.	Par action. } Dans sa personne. { Homicide.... 64	
					Mutilation... 65	
					} Dans ses biens. { Vol et rapine. 66	
				A la justice commutative.	Par paroles	} Dans les jugements. { Juge..... 67
						Accusateur.. 68
						Accusé..... 69
						Témoin..... 70
		Avocat..... 71				
Contumélie.. 72						
Parties intégrantes.....	Dans les commutations volontaires.	} Hors des jugements. { Détraction .. 73				
		Rapports... 74				
Parties potentielles ou vertus unies.	Chacune de ces vertus en particulier.	} Dérision..... 75				
		Malédiction.. 76				
		} Fraude..... 77				
		} Usure..... 78				
		79				
		Vertus unies, en général, à la justice... 80				
		} Religion. (Tab. 26)				
		} Piété filiale. (Tab. 27.)				
Dons se rapportant à la justice. <i>Id.</i>						
Préceptes qui la concernent. <i>Id.</i>						

EXPLICATION.

Nous considérons la justice en elle-même, dans ses parties, dans le don qui lui correspond et dans les préceptes qui la concernent. Ce tableau, après nous avoir indiqué les questions qui regardent la justice en elle-même, met sous nos yeux tout ce qui se rapporte aux parties subjectives et intégrantes de cette vertu.

Notions sur le droit<sup>57</sup>, sur la justice<sup>58</sup>, sur l'injustice<sup>59</sup>, sur les jugements<sup>60</sup>; voilà pour la justice considérée en elle-même. — Les parties subjectives sont : la justice distributive et la justice commutative, qui obligent à restituer, si l'on a fait tort<sup>61</sup>, <sup>62</sup>. — Le vice opposé à la justice distributive est l'acception de personnes<sup>63</sup>. — Les vices opposés à la justice commutative sont : contre la personne du prochain, l'homicide<sup>64</sup>, et la mutilation<sup>65</sup>; contre ses biens, le vol<sup>66</sup>. — On blesse ensuite la justice commutative dans les jugements<sup>67</sup>.....<sup>71</sup>; — et hors des jugements<sup>72</sup>.....<sup>76</sup>. — Enfin, la justice réprovoque la fraude<sup>77</sup>, et l'usure<sup>78</sup>. — De là, nous passons aux parties intégrantes<sup>79</sup>, — et aux vertus unies à la justice<sup>80</sup>.

Voir, pour le reste, les tableaux suivants.



## QUESTION 57.

DE LA JUSTICE EN ELLE-MÊME, ET D'ABORD DU DROIT.

---

**Que le droit, — objet de la justice, — se divise en droit naturel et en droit positif. — En quoi le droit des gens se distingue du droit naturel. — Le droit paternel et le droit du maître.**

1. — Le droit est-il l'objet de la justice ?

Le mot latin *jus*, que nous traduisons par le mot *droit*, est dérivé de *justum*, qui signifie le *juste*. Or le juste est l'objet de la vertu de la justice. Le Philosophe dit très-bien : « Tous les hommes appellent *justice* l'habitude qui nous porte à opérer des choses justes. »

Tandis que les autres vertus nous perfectionnent en ce qui nous est propre, la vertu de la justice a pour fonction de nous mettre dans un bon rapport avec les autres hommes. Comme son nom même le donne à entendre, elle consiste dans cette sorte d'égalité qui nous fait dire communément que deux choses sont justes quand elles sont bien égalisées, car ce qui est appelé juste dans nos actions répond par une sorte d'égalité au droit d'un autre ; ce qui a lieu, par exemple, quand on donne la récom-

pense due pour un travail accompli. Aussi la rectitude des actes de justice se prend d'un autre être, et non des dispositions de l'agent. Tout cela prouve que la justice, de préférence aux autres vertus, a pour objet le juste, c'est-à-dire le droit.

2. — Convient-il de diviser le droit en droit naturel et en droit positif ?

Le droit ou le juste consiste dans l'égalité d'une chose avec une autre. — Parfois la nature elle-même détermine cette égalité, comme quand on donne un objet pareil à celui que l'on reçoit ; et c'est ce qu'on appelle le droit naturel. — D'autres fois cette égalité résulte, soit d'une convention particulière entre personnes privées qui se déclarent satisfaites moyennant telle condition ; soit d'une convention publique, lorsque le peuple ou le souverain qui le personnifie consent à tenir telle chose pour égale à telle autre ; voilà le droit positif ou légal. — Il convient donc de diviser le droit en droit naturel et en droit positif.

Le droit divin est celui qui est promulgué par l'autorité même de Dieu. Il se compose, en partie, des choses naturellement justes, mais dont la justice échappe aux hommes ; et, en partie, de celles qui deviennent justes par l'institution divine. On peut aussi le diviser en droit naturel et en droit positif, comme le droit humain lui-même ; car il y a, dans la loi divine, des choses commandées, parce qu'elles sont bonnes ; et des choses défendues, parce qu'elles sont mauvaises. Il y a de même des choses bonnes, parce qu'elles sont commandées ; et des choses mauvaises, parce qu'elles sont défendues.

3. — Le droit des gens est-il le même que le droit naturel ?

Il y a une différence entre le droit des gens et le droit

naturel. Le droit naturel, fondé sur le rapport absolu des êtres ; par exemple, sur le rapport du père et de l'enfant, nous est commun avec tous les êtres animés. Le droit des gens s'en distingue en ce qu'il considère les choses au point de vue des conséquences qui ressortent de leur nature. Tel champ, par exemple, considéré absolument, n'a rien en soi qui le détermine à appartenir à tel homme plutôt qu'à tel autre ; mais, si on l'envisage relativement aux soins qu'exige sa nature et à la jouissance pacifique que l'on en doit avoir pour le cultiver, il y a une raison pour qu'il soit à l'un plutôt qu'à l'autre. Or la raison, qui est propre à l'homme, est nécessaire pour juger les conséquences de la nature des choses. De là vient que le droit appelé droit des gens nous est propre, à l'exclusion des animaux. « Ce que la raison naturelle a établi entre  
« tous les hommes, disait le jurisconsulte Caius, ce qui  
« est observé par toutes les nations, constitue le droit  
« des gens. »

Les nations n'ont pas eu besoin de s'assembler pour établir ce droit d'un commun accord ; la raison naturelle a suffi pour enseigner la justice des choses qui lui appartiennent.

4. — Doit-on distinguer spécialement le droit paternel et le droit du maître ?

Le juste ou le droit se dit d'une chose qui se mesure sur une autre. Mais si le mot *autre* suppose parfois d'une manière simple et absolue l'égalité de deux personnes indépendantes l'une de l'autre, il peut aussi être entendu de deux hommes qui font en quelque sorte partie l'un de l'autre ; par exemple, d'un père et de son fils, ou d'un serviteur par rapport à son maître. Lorsque l'on parle du père et du fils, du maître et du serviteur, comme on

ne désigne plus deux individualités simplement distinctes, le droit qui existe entre eux n'est pas le droit proprement dit, mais un certain droit appelé le droit paternel et le droit du maître. Il convient de distinguer ces deux sortes de droit.

Bien que la femme soit quelque chose du mari, elle en est cependant plus distincte que le fils ne l'est du père ou le serviteur du maître ; car le mariage est une sorte de vie sociale. Il en résulte qu'entre l'homme et la femme, le juste proprement dit règne d'une manière plus stricte qu'entre le père et l'enfant, le maître et le serviteur. Immédiatement unis pour la communauté domestique, l'un et l'autre sont réglés dans leurs rapports par un droit que le Philosophe appelle le droit économique.

Quand on parle du droit militaire, du droit de la magistrature, du droit sacerdotal, etc., on veut faire entendre qu'il est dû quelque chose à la condition des personnes, suivant leurs emplois divers dans la société.



## QUESTION 58.

## DE LA JUSTICE.

**Définition de la justice. — Comment on exerce la justice envers soi-même. — La justice est une vertu. — Son siège dans les facultés de notre âme. — La justice comme vertu générale, — et comme vertu particulière. — Sa matière spéciale. — Son milieu est un milieu réel. — Rendre à chacun le sien est son acte propre. — Sa prééminence parmi toutes les vertus morales.**

1. — La justice peut-elle se définir : « La volonté perpétuelle et constante de rendre à chacun ce qui lui est dû ? »

Cette définition est bonne, si on l'entend bien. En effet, ces paroles : « Rendre à chacun ce qui lui est dû, » désignent l'acte qui se rapporte à l'objet propre de la justice. De plus, pour qu'un acte soit vertueux, il doit procéder d'une volonté habituelle et constante. C'est pour cela que, dans cette définition, figurent la volonté, la perpétuité et la constance. Nous pouvons donc nous exprimer ainsi : La justice est une volonté habituelle, constante et perpétuelle de rendre à chacun son droit.

2. — La justice a-t-elle toujours rapport à autrui ?

La justice, exigeant nécessairement diversité de sujets, ne saurait exister proprement que d'un être à l'autre. Ce-

pendant, comme, par une sorte d'analogie, on distingue dans un seul et même homme plusieurs facultés ou principes d'action, qui sont, pour ainsi parler, des agents divers; par exemple, la raison, la faculté irascible et la faculté concupiscible, on peut admettre que la justice existe dans un homme par rapport à lui-même, en tant que la raison a le droit de commander à l'irascible et au concupiscible, ces deux puissances lui devant l'obéissance; ou encore, en tant que chacune de nos facultés reçoit les attributions qui lui conviennent. C'est ainsi que, métaphoriquement, nous pouvons exercer la justice envers nous-mêmes.

La justice que produit la foi dans la justification de l'impie consiste précisément dans la coordination légitime des diverses parties de l'âme.

### 3. — La justice est-elle une vertu ?

« L'édifice entier de nos bonnes œuvres, dit saint Grégoire, s'élève sur ces quatre vertus : la tempérance, la prudence, la force et la justice. »

Une vertu est ce qui rend bons et nous-mêmes et nos actes. Or la justice nous rend évidemment bons, puisqu'elle rend nos actes droits. Selon la remarque de Cicéron, elle donne son nom à l'homme de bien, parce qu'en elle brille la plus grande splendeur de la vertu.

### 4. — La justice est-elle dans la volonté ?

« La justice, dit saint Anselme, est la droiture de la volonté. »

Toute vertu a pour sujet la puissance dont elle doit rectifier les actes. Or la justice n'a pas pour mission de diriger notre intelligence; nous ne sommes pas appelés justes à raison de l'exactitude de nos connaissances. Le principe immédiat de nos actions n'étant autre que la puis-

sance appétitive, la justice réside nécessairement dans l'appétit intellectif, qui est la volonté, ou dans l'appétit sensitif. Rendre à chacun ce qui lui est dû étant un acte qui ne saurait procéder de l'appétit sensitif, puisque la perception des sens est incapable de saisir le rapport d'un être à un autre, il faut admettre que la justice réside dans la volonté.

5. — La justice est-elle une vertu générale ?

La justice réglant nos rapports avec nos semblables, considérés non-seulement comme individus, mais comme membres de la société, nous prescrit de contribuer au bien commun, et, à ce point de vue, elle peut commander toutes les vertus; car les membres d'une société étant les parties d'un tout, le bien de chacun d'eux appartient à la société, comme le bien de la partie appartient au tout, et, dès-lors, le bien d'une vertu quelconque importe toujours au bien commun. Il en résulte que la justice est une vertu générale. Mais, comme il appartient aux lois de tout coordonner par rapport au bien commun, la justice appelée générale dans le sens que nous venons de déterminer s'appelle encore justice légale, par la raison qu'en la pratiquant on se conforme aux lois qui dirigent vers le bien public les actes de toutes les vertus.

6. — La justice, comme vertu générale, est-elle essentiellement la même chose que toute vertu ?

« La vertu de l'homme privé, a dit le Philosophe, n'est « pas celle du bon citoyen. »

De même que la charité, qui a le bien divin pour objet propre, est en elle-même une vertu spéciale, quoiqu'elle puisse être appelée une vertu générale en tant qu'elle met

les actes des autres vertus en rapport avec le bien divin ; de même la justice légale, vertu générale en tant qu'elle rapporte à sa propre fin les autres vertus, est aussi une vertu spéciale, dont l'objet est le bien public. Elle donne, il est vrai, l'impulsion à toutes les autres vertus en les commandant ; mais elle s'en distingue cependant essentiellement. Une cause générale n'est pas de la même nature que ses effets ; le soleil n'est pas la même chose que les corps qu'il éclaire ou qu'il chauffe.

7. — Y a-t-il une justice particulière outre la justice générale ?

Indépendamment de la justice générale ou légale, qui ordonne les hommes par rapport au bien commun, il faut nécessairement admettre une justice particulière dont l'objet est de régler nos rapports avec les individus ; car autre est la nature du bien commun, autre est la nature du bien particulier.

8. — La justice particulière a-t-elle sa matière spéciale ?

« La justice particulière, répond le Philosophe, porte  
« principalement sur les rapports mutuels de la vie. »

Tout ce qui peut être rectifié par la raison est la matière d'une vertu morale. Or la raison peut régler et les passions intérieures, et les actions extérieures, et les choses sensibles qui sont à l'usage de l'homme. Mais, dans les passions intérieures, elle considère seulement la bonne disposition de l'homme en lui-même ; au lieu que, dans les actes extérieurs et l'usage des choses sensibles, elle s'occupe des rapports mutuels des hommes. Comme la justice ne concerne que nos rapports avec le prochain, elle n'embrasse pas toute la matière des vertus morales.



Les actions et les choses extérieures envisagées dans les rapports qui s'établissent par elles entre les hommes, voilà sa matière propre.

9. — La justice règle-t-elle les passions ?

Non : c'est aux autres vertus que ce soin est confié ; par exemple, à la tempérance et à la force. La justice embrasse uniquement ce qui se rapporte à autrui : or nous ne sommes pas immédiatement en relation avec le prochain par nos passions intérieures.

10. — Le milieu de la justice est-il le milieu réel ?

La vertu de justice a pour objet de mettre dans la proportion voulue vis-à-vis du prochain nos opérations extérieures et les choses dont nous faisons usage. Son milieu consiste dans une sorte d'égalité proportionnelle entre un objet extérieur et le prochain, égalité qui implique un milieu réel entre l'excès et le défaut. Il en résulte que le milieu propre à la justice est celui des choses, c'est-à-dire le milieu réel, et non pas, comme dans les autres vertus morales, le milieu rationnel.

11. — L'acte propre de la justice est-il de rendre à chacun ce qui lui appartient ?

Il suit de ce qui précède que la matière de la justice est l'opération extérieure, selon que cette opération ou la chose sur laquelle elle s'exerce est proportionnée à une autre personne mise en rapport avec nous. Or ce qui est dû à une personne selon l'équité lui appartient. L'acte propre de la justice est donc de rendre à chacun son droit ou ce qui lui appartient.

12. — La justice a-t-elle la prééminence sur toutes les vertus morales ?

« La plus grande splendeur de la vertu, dit Cicéron, se trouve dans la justice, de laquelle les hommes de bien tirent leur nom. »

La justice légale est manifestement la plus noble des vertus morales, puisque le bien commun l'emporte sur le bien individuel.—La justice particulière l'emporte aussi sur les autres vertus morales. Elle a son siège dans la volonté, faculté très-noble de l'âme ; tandis que les autres vertus morales résident dans l'appétit sensitif, auquel appartiennent les passions qu'elles régissent. Les autres vertus constituent seulement le bien de l'homme vertueux ; mais la justice, nous rendant bons vis-à-vis du prochain, est un bien que nos semblables partagent avec nous. « Nos plus grandes vertus, disait très-bien le Philosophe, sont celles qui sont les plus utiles aux autres, car la vertu est la puissance du bien. Pourquoi honore-t-on surtout les hommes forts et les hommes justes ? Parce que le courage est utile dans la guerre ; et la justice, dans la paix et dans la guerre. »



## QUESTION 59.

## DE L'INJUSTICE.



**Ce qui constitue l'injustice. — Subit-on une injustice en la voulant ? — L'injustice est-elle un péché mortel ?**

1. — L'injustice est-elle un vice particulier ?

L'injustice illégale, vice spécial qui a pour objet le mépris du bien commun, est un vice général, dans le sens que le mépris du bien public peut servir d'acheminement vers toutes sortes de péchés. — L'injustice qui consiste dans une certaine disproportion entre soi et une autre personne, comme lorsque l'on veut avoir une part trop grande dans les biens et une part trop faible dans les travaux, est un vice particulier, opposé à la justice particulière.

2. — Celui qui fait une injustice mérite-t-il toujours le nom d'homme injuste ?

On ne mérite pas ce nom lorsque, sans intention, par ignorance et dans la bonne foi, on fait un acte injuste que l'on ne croit pas tel : il n'y a point, dans ce cas, d'injustice formelle. — On ne le mérite pas quand on commet une injustice par colère ou par concupiscence, l'habitude de l'injustice n'étant pas le principe de cet acte. — Mais quiconque fait une injustice avec intention, de pro-

pos délibéré, le mérite incontestablement ; car une telle manière d'agir ne peut venir que de l'habitude même de l'injustice.

### 3. — Peut-on subir une injustice en la voulant ?

On n'est formellement passif d'une injustice qu'en ne la voulant pas. L'homme qui veut ce qu'il souffre est lui-même principe de ses souffrances, et, comme tel, il est agent plutôt que patient. Cependant, d'une manière indirecte et matérielle, on peut subir volontairement une chose injuste en elle-même ; par exemple, en donnant à quelqu'un plus qu'on ne lui doit.

### 4. — L'injustice est-elle un péché mortel ?

Commettre une injustice, c'est violer un précepte de la loi de Dieu par une action qui revient au vol, à l'adultère, à l'homicide, ou à quelqu'autre crime semblable. Donc quiconque commet une injustice pèche mortellement. Et, en effet, causer du dommage au prochain est un acte contraire à la charité, qui nous porte à lui vouloir du bien. L'injustice consistant toujours à nuire au prochain, il est clair qu'elle est de sa nature un péché grave.

Est-ce à dire que tout homme qui blesse la justice commet un péché mortel ? Non : faire une injustice en matière légère, prendre un fruit, par exemple, ou quelqu'autre chose de peu de valeur, est une action qui ne réunit pas tous les caractères de l'injustice proprement dite, parce qu'il est vraisemblable que le maître n'en sera ni lésé, ni offensé.



## QUESTION 60.

## DES JUGEMENTS.

**Le jugement est un acte de la justice. — Conditions de sa licéité. — Jugements par soupçon. — Interprétation des choses douteuses. — Doit-on toujours juger d'après le texte des lois ? — Du jugement par usurpation.**

1. — Le jugement est-il un acte de la justice ?

Le jugement désigne proprement l'acte d'un juge exerçant ses fonctions ; il consiste à déterminer le *juste* ou le *droit*. Or une bonne définition à l'égard des actes vertueux est l'effet propre de l'habitude de la vertu : ainsi l'homme chaste détermine parfaitement ce qui appartient à la chasteté. En ce sens-là le jugement, qui implique la notion exacte de ce qui est juste, revient proprement à la vertu de justice ; et ce n'était pas pour une autre raison que le Philosophe disait : « Les hommes ont recours au juge comme à la justice vivante. »

Il faut, pour la rectitude du jugement, deux choses : la raison et la disposition à bien juger. Sous ce dernier rapport, le jugement procède de la justice (1).

(1) Il s'agit principalement dans cette question des jugements que rendent les tribunaux.

## 2. — Est-il permis de juger ?

Le jugement est licite moyennant trois conditions : il faut qu'il soit inspiré par l'amour de la justice ; qu'il provienne d'une autorité légitime ; qu'il soit porté avec droiture et prudence. Si l'une de ces conditions manque, il est vicieux et illicite. — Est-il prononcé contre la droiture de la justice, il est injuste et pervers. — Porte-t-il sur des matières qui ne sont pas dans la compétence d'un juge, il est usurpé. — Manque-t-il de certitude, il est téméraire.

Le Seigneur, en disant : « Ne jugez pas, pour que vous ne soyez pas jugé » (Matth. vii, 1), nous défend le jugement téméraire qui porte sur les intentions d'autrui ou sur des faits incertains ; il défend aussi les jugements qui, dépourvus de bienveillance, sont dictés par le ressentiment.

Le juge est le ministre de Dieu. Aussi l'Écriture, après ces paroles : « Jugez selon la justice, » ajoute : « Parce que c'est le jugement de Dieu que vous rendez. » (Deut. 1, 16.)

## 3. — Le jugement fondé sur un soupçon est-il illicite ?

Le soupçon implique une mauvaise opinion des autres sur de légers indices. Trois causes le font naître. — Il provient, en premier lieu, de ce que le méchant, par la conscience qu'il a de sa propre malice, croit facilement le mal chez les autres. « L'insensé, dit l'Écriture, croit que tous sont insensés, parce qu'il est lui-même insensé. » (Eccl. x, 3.) — Il provient ensuite d'une mauvaise disposition à l'égard de quelqu'un. En effet, méprisons-nous une personne, la haïssons-nous, avons-nous contre elle de l'irritation ou de l'envie, nous en concevons une opinion défavorable pour les moindres motifs. Nous croyons très-facilement ce que nous désirons. — Il provient, en troisième lieu, de l'expérience par laquelle, en avançant en âge, on connaît mieux les défauts d'autrui. Aussi les

vieillards sont-ils plus soupçonneux que les autres. — Les deux premières causes accusent toujours un vice, parce qu'elles tiennent toujours à la dépravation de la volonté. Mais l'expérience affaiblit le soupçon dans sa nature même, en tant qu'elle conduit à la certitude, qui lui est contraire. Ainsi le soupçon est toujours mauvais d'une certaine manière, et il l'est d'autant plus qu'il est plus grand. On y distingue trois degrés. — Au premier, on commence à douter de la bonté de quelqu'un sur de légères apparences. Cette faute, qui appartient aux tentations de cette vie, dont personne n'est exempt, est légère et vénielle. — Au second degré, on tient pour certaine la malice d'autrui, toujours sur de faibles apparences. S'il s'agit de choses graves, cette sentence définitive est un péché mortel, en tant qu'elle implique le mépris du prochain. — Le troisième degré est celui où un juge condamne un accusé sur un soupçon. Il y a là une injustice directe, et par conséquent un péché mortel.

4. — Doit-on interpréter favorablement les choses douteuses ?

Avoir sur quelqu'un une mauvaise opinion insuffisamment motivée, c'est lui faire injure et le mépriser. Or, sans des raisons qui nous y autorisent, nous n'avons pas le droit de mépriser notre prochain, ni de lui causer quelque dommage. Nous devons donc le considérer comme bon, et interpréter favorablement ce qui est douteux, tant que nous n'avons aucune preuve évidente de sa méchanceté.

Sans doute, il pourra arriver fréquemment que celui qui interprète ainsi les actions d'autrui soit dans l'erreur. Mais il vaut mieux se tromper souvent en supposant vertueux un homme qui ne l'est pas, que de se tromper

quelquefois en condamnant un homme de bien. Dans ce dernier cas, on ne fait injure à personne. Il n'en est pas de même dans le premier. Ne croyons pas que l'erreur où nous tombons en pensant bien d'une personne mauvaise, fasse tort à notre jugement; elle témoigne plutôt en faveur de la bonté de notre cœur.

### 5. — Doit-on juger d'après les lois écrites ?

Un jugement est la définition ou la détermination de ce qui est juste. Or une chose est juste de deux manières : par sa nature même, de droit naturel ; et par une sorte de convention, qui prend le nom de droit positif. Les lois écrites forment ces deux sortes de droit. Elles contiennent le droit naturel, sans l'établir ; car il tient sa force de la nature : mais, pour le droit positif, elles le contiennent et l'établissent tout à la fois. Il est nécessaire, en conséquence, que les jugements soient rendus d'après elles ; autrement, ils s'écarteraient de la justice naturelle ou de la justice positive.

Les lois écrites, dira-t-on, sont quelquefois injustes ; il est même des circonstances où le législateur, s'il était présent, jugerait contre le texte de sa loi. On ne doit donc pas toujours juger d'après les lois écrites. — Nous ne parlons pas des lois injustes ou défectueuses. Si la loi écrite est contraire au droit naturel, elle est une altération de la loi, et non une loi ; on ne doit pas y conformer ses jugements. Nous convenons, en outre, que les lois justes elles-mêmes peuvent être défectueuses en quelques points, et qu'en s'y conformant on irait contre le droit naturel. Dans ces circonstances, on doit s'écarter de la lettre, pour en revenir à l'équité, que le législateur a en vue (1).

(1) « Les lois écrites sont des formules où l'on cherche à exprimer le « moins imparfaitement possible ce que demande la justice naturelle dans « telles et telles circonstances déterminées..... La loi suprême de toute loi « positive est qu'elle ne soit pas contraire à la loi naturelle. »

(Victor Cousin.)



6. — Le jugement par usurpation est-il injuste ?

« Qui êtes-vous, disait l'Apôtre, pour juger un serviteur  
« qui n'est pas le vôtre ? » (Rom. XIV, 4.)

Comme il serait injuste de contraindre un homme à l'observation d'une loi que l'autorité publique n'a pas sanctionnée, il l'est également de le forcer à subir un jugement usurpé, où cette autorité fait défaut.



## QUESTION 61.

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE LA JUSTICE COMMUTATIVE ET  
LA JUSTICE DISTRIBUTIVE.



**Division de la justice en justice distributive et en justice commutative.—D'où se prend le milieu dans l'une et dans l'autre. — Leurs matières diverses. — Si le juste est la même chose que la contrepassion ou réciprocité d'action.**

1. — La division de la justice en justice commutative et en justice distributive est-elle légitime ?

« La justice, dit le Philosophe, se divise en deux parties : l'une dirige les distributions, l'autre les commutations. » — La justice commutative a pour fonction de régler les rapports réciproques d'individu à individu. —

La justice distributive dirige la répartition proportionnelle de ce qui est commun aux membres d'une même société. — Cette division, on le voit, est très-légitime.

2. — Le milieu se prend-il de la même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative ?

« Dans la justice distributive, dit encore le Philosophe, « le milieu se prend d'une proportion géométrique ; dans « la justice commutative, d'une proportion arithmétique. »

Cela signifie que la justice distributive répartit le bien commun en raison de l'importance des personnes dans la société et d'après une proportion géométrique, telle que celle-ci : six est à quatre comme trois est à deux ; de manière qu'il y ait le même rapport entre les choses accordées aux personnes qu'entre la dignité relative de ces personnes, laquelle se détermine par la vertu, dans une aristocratie ; par la fortune, dans une oligarchie ; au point de vue de la liberté, dans une démocratie. — La justice commutative, au contraire, donne un objet égal en valeur à celui que l'on reçoit. L'égalité alors s'établit par le milieu arithmétique. Supposons que deux individus aient chacun cinq unités, et que l'un en ravisse une à l'autre, la justice commutative consistera à en ôter une à celui qui en a six et à la donner à celui qui n'en a que quatre. L'un et l'autre en auront cinq, ce qui est le milieu.

Ainsi donc l'égalité est commune à la justice distributive et à la justice commutative ; mais elle est calculée dans l'une selon le rapport géométrique, et dans l'autre selon le rapport arithmétique.

3. — Ces deux sortes de justice ont-elles une matière diverse ?

A ne voir que les choses sur lesquelles opèrent la justice

distributive et la justice commutative, ces deux sortes de justice ont une même matière. Les distributions et les commutations ont toujours pour objet l'usage des choses, des personnes ou de certains travaux. Mais, au point de vue des actions principales que l'on exerce sur les choses, les personnes et les travaux, la matière n'est plus la même : la justice distributive préside aux répartitions du bien commun, et la justice commutative aux transactions de la vie civile.

4. — La réciprocité d'action rentre-t-elle dans la justice ?

La contrepassion (*contrapassum*), ou réciprocité d'action, qui consiste à endurer soi-même ce que l'on a fait souffrir à autrui, fait partie de la justice commutative. Elle était approuvée dans la loi ancienne, qui disait : « Ame « pour âme, dent pour dent, œil pour œil. » Elle l'est aussi dans la loi nouvelle, où nous lisons : « On se servira envers vous de la mesure dont vous vous serez « servi envers les autres. » (Matth. VII, 2.) Ainsi celui qui a frappé, mérite d'être frappé; celui qui a fait tort, mérite de subir un tort pareil. Il convient que l'action faite et l'action soufferte soient égales entre elles. Mais on comprend que, si un homme n'avait jamais à supporter que ce qu'il fait souffrir à un autre, il n'y aurait pas toujours égalité. Quand un inférieur injurie un supérieur, son action l'emporte sur la souffrance du même genre qui lui serait infligée. De là vient que celui qui a frappé un prince, au lieu d'être frappé de la même manière, subit une punition beaucoup plus grave. De même, qu'arriverait-il si l'on se contentait de ne reprendre à un ravisseur que ce qu'il a dérobé? Dans la réalité, il n'aurait rien perdu, et la société ne serait pas vengée. On doit donc exiger

qu'il rende d'avantage. Tout cela montre que la simple réciprocité d'action, appelée parfois contrepassion, admissible dans la justice commutative, ne l'est pas dans la justice distributive, où les choses sont appréciées d'après la dignité des personnes.



## QUESTION 62.

### DE LA RESTITUTION.



**La restitution, — acte de la justice commutative, — est nécessaire au salut. — A quoi elle s'étend. — Ce que l'on doit restituer. — A qui il faut restituer. — Dans quel ordre on est tenu. — Peut-on différer la restitution ?**

1. — La restitution est-elle un acte de la justice commutative ?

Restituer, c'est rétablir quelqu'un dans son droit. Il est clair que c'est là un acte de la justice commutative, dans laquelle l'équité se prend de l'égalité d'une chose avec une autre. La restitution est commandée par cette justice, soit que l'on possède le bien du prochain avec son consentement, comme dans le prêt et le dépôt; soit qu'on le possède contre sa volonté, comme dans le vol et la rapine.

La restitution, dans la justice distributive elle-même, a encore pour base la justice commutative ; elle résulte de la comparaison entre le mérite d'une personne et la chose qu'on lui a donnée : ce qu'on lui rend doit être d'autant plus considérable qu'elle a d'abord moins reçu.

2. — La restitution est-elle de nécessité de salut ?

« Si l'on veut réellement faire pénitence, répond saint Augustin, qu'on sache que le péché n'est pas remis à moins que l'on ne restitue ce qu'on a volé, quand on peut le restituer. » — Pour être sauvé, il est nécessaire d'observer la justice ; conséquemment, il faut rendre ce que l'on a dérobé.

Si l'on ne peut rendre l'équivalent de ce qu'on a enlevé ; par exemple, quand on a mutilé quelqu'un d'un membre, on doit réparer de son mieux le dommage causé, en offrant une réparation d'argent ou d'honneur selon la condition des personnes, et conformément au jugement d'un homme sage.

3. — Suffit-il de restituer simplement ce que l'on a pris ?

L'enlèvement du bien d'autrui implique deux idées : l'inégalité qui résulte du vol, et l'injure faite au prochain. La restitution rétablit l'égalité, mais elle ne répare pas l'injure. Quant à celle-ci, c'est au juge qu'il appartient de la punir. — Le ravisseur n'est pas tenu, avant la sentence juridique, de rendre au delà de ce qu'il a pris ; mais, la sentence prononcée, il doit s'y conformer, en payant l'amende à laquelle il est condamné.

4. — Doit-on parfois restituer ce qu'on n'a pas pris ?

Causer du dommage à quelqu'un, c'est comme si on lui enlevait la valeur de ce qu'on lui fait perdre. On est donc tenu de réparer ce dommage par la restitution.

Mais il faut observer qu'un homme peut supporter un dommage de deux manières : premièrement, quand on lui enlève ce qu'il possède en réalité, et alors on est tenu de réparer ce dommage par une compensation exactement équivalente ; secondement, lorsqu'on l'empêche d'avoir une chose qu'il est en voie d'acquérir, et, dans ce cas, la réparation peut rester en deçà de l'exacte égalité, la simple espérance n'équivalant pas à une possession actuelle. On doit, dans toute occurrence, une compensation proportionnée à la condition des personnes et à l'importance des choses.

Un homme qui détruirait la semence d'un champ ne serait pas obligé de restituer toute la moisson.—Le débiteur qui retient, au delà du terme fixé, l'argent de son créancier n'est pas obligé de restituer tout ce que celui-ci peut espérer de ses capitaux.—Les éventualités doivent être mises en ligne de compte.

5. — Faut-il toujours restituer à celui à qui on a pris quelque chose ?

« Rendez à chacun ce qui lui est dû, dit l'Apôtre, le tribut à qui le tribut est dû, les impôts à qui sont dus les impôts. » (Rom. XIII, 7.)

La justice doit rétablir l'égalité ; donc on doit restituer à celui à qui on a fait tort.

Si la chose qu'il faut restituer paraît devoir être très-nuisible à celui à qui elle sera rendue ou à une autre personne, on ne doit pas la restituer en ce moment ; car la restitution a évidemment pour but l'utilité de celui à qui elle est due.

Pour les biens donnés et reçus d'une manière illégitime, comme dans la simonie, la restitution ne doit pas s'en faire à celui qui, en les donnant, a mérité de les perdre ; on doit en employer la valeur en œuvres

pieuses. — Si un don, licite en lui-même, a été fait en vue d'une action mauvaise, telle que le libertinage, on a le droit de le garder, si on ne l'a pas extorqué par fraude ou par vol.—Lorsque la restitution doit être faite à une personne inconnue que l'on n'a pu découvrir, on la convertit en aumônes à son intention.—Mais si celui à qui elle est due vient à mourir, on doit restituer à l'héritier qui le représente.

6. — Celui qui a reçu une chose est-il toujours tenu de la restituer ?

Au sujet de celui qui accepte la chose d'autrui, il faut considérer et la chose même qu'il reçoit et la manière dont il la reçoit.

Du côté de la chose même, il y a obligation de la restituer, tant qu'on l'a en son pouvoir : la justice commutative, dans ce cas, veut que l'on retranche à celui qui a plus, pour donner à celui qui a moins.

Quant à la réception de la chose, il est nécessaire d'observer qu'elle a lieu de trois manières. — Parfois elle est injuste, c'est-à-dire contraire à la volonté du maître, comme dans le vol. On est tenu de restituer ce que l'on a reçu, à raison de la chose elle-même et à raison de l'injustice renfermée dans l'acceptation ; et cette obligation subsiste, alors même que l'on n'a plus la chose en sa possession. Car, de même que celui qui frappe quelqu'un est tenu de réparer son injustice dont il n'a cependant retiré aucun profit ; de même aussi, dans le vol, on doit non-seulement rendre l'objet dérobé et réparer le dommage dont on n'a rien retiré, mais subir, en outre, un châtement pour l'injure faite au prochain.—D'autres fois, on reçoit la chose d'autrui pour s'en servir, avec le consentement du maître, comme dans le prêt. On est tenu alors de la rendre, et à cause de la chose elle-même, et

à cause de la manière dont elle a été reçue. Si on la perd, on doit en restituer la valeur, pour reconnaître la bienveillance de celui qui l'avait prêtée. — D'autres fois, enfin, on reçoit la chose d'autrui sans injustice et sans intention de s'en servir, ce qui arrive dans les dépôts. Celui qui la reçoit ainsi ne contracte aucune obligation en raison d'une telle acceptation, qui a seulement pour but d'obliger son prochain; mais il est obligé de la rendre, à raison de la chose elle-même. Si elle lui était enlevée sans qu'il y eût de sa faute, il ne serait pas tenu à la restitution; il en serait tout autrement, s'il y avait faute grave de sa part.

7. — Ceux qui n'ont rien reçu sont-ils parfois tenus de restituer ?

L'Apôtre écrivait aux Romains : « Ceux qui font ces actions méritent la mort; non-seulement ceux qui les font, mais ceux qui y consentent. » (Rom. I, 32.) Pour une raison semblable, ceux qui consentent au vol sont parfois tenus à la restitution.

L'obligation de restituer provenant non-seulement de la détention du bien d'autrui, mais encore de l'acceptation injuste à laquelle on a consenti, quiconque est la cause d'un vol est obligé à la restitution. Cette obligation se contracte de deux manières : directement et indirectement. Directement, quand on porte une personne à dérober quelque chose, soit en lui donnant des ordres, des conseils, des approbations ou des louanges, soit en lui fournissant un refuge ou des secours, soit en partageant avec elle le butin, comme complice du vol. Indirectement, lorsqu'on ne s'oppose pas à une injustice que l'on peut et que l'on doit empêcher; par exemple, en omettant de donner un ordre qui préviendrait le vol, en re-



fusant un conseil efficace, en ne révélant pas l'injustice commise.

Ces coopérations diverses sont renfermées dans ces deux vers :

*Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,*  
*Participans, mutus, non obstans, non manifestans.*

Cinq de ces cas obligent absolument à la restitution; à savoir : l'ordre (*jussio*), car celui qui ordonne est le moteur principal; le consentement (*consensus*), lorsque l'injustice n'aurait pas eu lieu sans lui; la protection (*recursus*), pour le cas où l'on a recélé les voleurs, en les patronnant; la participation (*participans*), dès qu'on participe au crime du voleur et au fruit de son vol; le défaut d'opposition (*non obstans*), quand on est tenu par devoir d'empêcher le dommage. — Dans les autres coopérations, on n'est pas toujours tenu à la restitution. Le conseil, la flatterie et les autres choses pareilles ne sont pas, en toutes circonstances, une cause efficace du vol. Toutefois, celui qui a conseillé ou flatté y est obligé, lorsqu'il doit juger que l'injustice a été la conséquence de ses paroles.

La principale obligation de restituer incombe au coupable qui a commandé l'injustice; celui qui l'a exécutée vient en second lieu; puis les autres, à proportion de leur participation à cette injustice.

### 8. — Peut-on différer la restitution?

En retenant la chose d'autrui, on prive le maître de l'usage qu'il en pourrait faire : or c'est là un péché d'injustice. Il est manifeste qu'on ne doit pas, même pour un peu de temps, demeurer dans l'état du péché, et que l'on doit en sortir immédiatement, ainsi que le marque cette parole : « Fuyez le péché comme l'aspect du serpent. »

(Eccl. XXI, 2.) La conséquence à tirer de là, c'est qu'on est tenu de restituer immédiatement, si on le peut; ou de demander un délai à celui qui peut l'accorder.

L'impuissance de restituer immédiatement dispense de la restitution immédiate. On est dispensé de toute restitution, si cette impuissance est absolue. Mais on doit néanmoins demander, par soi ou par un intermédiaire, la remise de la dette, ou le délai de la restitution. Sauf le cas d'impuissance, on est obligé de restituer sans retard, ou bien on retient injustement le bien du prochain.



## QUESTION 63.

### DE L'ACCEPTION DE PERSONNES.



**L'acception de personnes est un péché, — qui peut avoir lieu : dans la dispensation des choses spirituelles, — dans les simples témoignages d'honneur et de respect, — dans les jugements.**

1. — L'acception de personnes est-elle un péché ?

Moïse, parlant au nom de Dieu, disait aux Juifs : « Vous ne ferez point acception de personnes. » (Deut. I, 17.)

L'acception de personnes est contraire à la justice distributive, qui proportionne la part des biens communs au

mérite et à la dignité de chacun. Conférer un grade à un homme, non parce qu'il en est digne, mais parce qu'il s'appelle Pierre ou Martin; l'élever aux dignités civiles ou ecclésiastiques sans une raison fondée sur son mérite ou sur le bien public, mais uniquement parce qu'il est riche ou votre parent : voilà en quoi elle consiste; elle est évidemment un péché.

L'acceptation de personnes n'a pas d'application dans les dons de pure libéralité; chacun est libre de faire des largesses à qui il veut et dans la mesure qu'il veut, sans qu'on puisse l'accuser d'injustice, selon cette parole: « Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux? Prends ce qui t'est dû et retire-toi. » (Matth. xx, 14.) Dieu ne fait jamais acceptation de personnes; il est maître de ses grâces.

2. — L'acceptation de personnes peut-elle avoir lieu dans la dispensation des choses spirituelles?

Saint Augustin, sur ce texte de saint Jacques : « Vous « qui croyez en la gloire de Jésus-Christ, ne faites point « acceptation de personnes » (Jac. II, 1), disait: « Qui n'est « indigné de voir un riche occuper un siège d'honneur « dans l'Église au mépris d'un pauvre plus instruit et plus « saint ? » — Les biens spirituels étant supérieurs aux biens matériels, on pèche plus grièvement dans l'acceptation de personnes, lorsqu'on distribue les choses spirituelles, que quand il s'agit des biens temporels. Mais il faut remarquer que, pour le mérite et la dignité, les personnes s'apprécient, non-seulement en elles-mêmes par les dons spirituels de la grâce, mais encore relativement au bien public. Il peut arriver qu'un homme, avec moins de science et de sainteté, soit plus utile qu'un autre au bien général, par sa puissance, par son habileté ou pour toute autre cause. La dispensation des choses spirituelles ayant

surtout pour objet l'utilité commune, suivant cette parole : « Les dons visibles de l'Esprit-Saint sont accordés pour « l'utilité de tous » (1 Cor. xii, 7), certains sujets peuvent, dans la dispensation des biens spirituels, être préférés, sans acception de personnes, à ceux qui, absolument parlant, leur sont supérieurs. Dieu lui-même n'accorde-t-il pas parfois à des hommes de beaucoup inférieurs à d'autres les grâces que nous avons appelées *gratuitement données* ?

Dans une élection, il est nécessaire d'arrêter son choix sur les sujets les plus dignes, soit absolument, soit par rapport au bien général. A égalité de mérite, un prélat peut donner la préférence à ses parents, par la raison qu'il pourra compter davantage sur eux pour l'accord et l'uniformité des affaires de l'Eglise. Mais s'ils étaient tout à la fois en eux-mêmes et relativement au bien commun moins dignes que d'autres, il ne pourrait pas les préférer, sans faire acception de personnes.

3. — Le péché de l'acception de personnes peut-il avoir lieu dans les témoignages d'honneur et de respect ?

La vertu seule mérite le respect et l'honneur. Mais on peut honorer les hommes pour leur vertu propre, ou à cause de la vertu d'un autre. Nous devons des hommages aux princes séculiers et aux supérieurs ecclésiastiques lors même qu'ils ne sont pas vertueux, parce qu'ils sont, par leur dignité, les représentants de Dieu ou de la société. Nous en devons à nos parents et à nos maîtres, qui participent à la majesté de Dieu, le père et le maître de toutes les créatures. On honore les vieillards, en tant que la vieillesse est le signe de la vertu ; et les riches, à cause de leur rang et de leur influence dans la société. Mais honorer quelqu'un uniquement à cause de ses richesses, ou pour quelques autres causes qui ne rendent

pas digne d'honneur, c'est tomber dans le péché de l'acceptation de personnes.

4. — L'acceptation de personnes peut-elle avoir lieu dans les jugements ?

« Il n'est pas bon, nous dit l'Esprit-Saint, de faire acceptation de personnes dans les jugements. » (Prov. xviii, 5.) Le jugement est un acte de la justice par lequel on ramène à l'égalité voulue ce qui s'en était écarté. L'acceptation de personnes implique, au contraire, une certaine inégalité, puisqu'elle consiste à donner à un homme un bien qui excède son mérite. Les jugements, on le voit, sont faussés par l'acceptation de personnes.

Tout jugement peut donner lieu à ce péché ; car le juge détermine également et la manière dont le bien commun doit être réparti et celle dont un individu doit restituer le bien d'un autre.



## QUESTION 64.

## DE L'HOMICIDE.

**Des êtres qu'il est permis de mettre à mort. — A qui il appartient de tuer les malfaiteurs. — Du suicide. — Il n'est permis, dans aucun cas, de tuer un innocent. — De la légitime défense. — Est-on homicide quand on tue un homme par accident ?**

1. — Est-il défendu de tuer tout être vivant ?

« Ces paroles : « Vous ne tuerez point, dit saint Augustin, ne doivent être étendus ni aux végétaux ni aux animaux qui ne nous sont pas associés par la raison ; elles s'appliquent uniquement à l'homme. »

Nul ne pèche en faisant servir les créatures à la fin pour laquelle Dieu les a créées. En portant nos regards sur la nature, nous voyons que les êtres moins parfaits existent pour les êtres plus parfaits : les plantes pour les animaux, les animaux pour l'homme. On en infère à bon droit qu'il est licite de détruire les plantes pour l'usage des animaux, et les animaux pour l'usage de l'homme. La permission de Dieu est d'ailleurs formelle à cet égard. Il est écrit dans la Genèse : « Voilà que je vous ai donné toutes les plantes et tous les arbres fruitiers pour servir à votre nourriture ainsi qu'à celle de tous les animaux de la

« terre. » (Gen. I, 29.) « Tout ce qui se meut et tout ce qui vit pourra vous servir de nourriture. » (Gen. ix, 3.)

2. — Est-il permis de mettre à mort les malfaiteurs ?

Il est écrit : « Vous ne laisserez pas vivre les malfaiteurs. » (Exod. xxii, 18.)

Quand l'amputation d'un membre gangrené devient nécessaire pour le salut du corps, le médecin n'hésite pas à la pratiquer. Pareillement, lorsque les hommes, qui sont dans la société les parties d'un tout et les membres d'un corps entier, deviennent dangereux pour la société elle-même, c'est une mesure louable et salutaire que de les frapper de mort : on pourvoit par là à la conservation du bien commun. Car, ainsi que s'exprime l'Apôtre : « Il suffit d'un léger ferment pour corrompre toute la masse. » (1 Cor. v, 6.)

Le Seigneur défendit, il est vrai, d'arracher l'ivraie ; mais dans quel but ? Pour ménager le froment. Or nous supposons que la mort des malfaiteurs s'opérera sans que les gens de bien en reçoivent aucune atteinte, et que, loin d'être un danger pour eux, elle sera leur sauvegarde. — Dieu, qui a dit par son Prophète : « Est-ce que je veux la mort du pécheur ? Je veux qu'il se convertisse et qu'il vive » (Ezéch. xviii, 23), frappe cependant certains coupables, afin de délivrer les bons ; tandis qu'il laisse à d'autres le temps de faire pénitence. La justice humaine imite en ce point la sagesse divine ; elle condamne à mort les méchants dont les crimes sont funestes à la société, et elle donne aux autres le temps de revenir à la vertu. — Tuer un homme, dira quelqu'un, est une chose mauvaise de soi. — Nous convenons que tuer un homme qui se maintient dans sa dignité d'homme, est une chose mauvaise de soi ; mais tuer celui qui s'est mis, par ses crimes, au rang des animaux privés de raison et qui est devenu pire qu'une bête féroce, c'est un bien. On en dispose alors pour l'utilité des autres, selon cette parole : « L'insensé servira au sage. » (Prov. xi, 29.)

3. — Est-il permis à une personne privée de tuer un malfaiteur ?

Tuer un malfaiteur n'étant une mesure licite qu'autant qu'elle se rapporte au salut de la société, ce droit n'appartient qu'au chef chargé du soin général de la communauté, comme il n'appartient qu'au médecin à qui est confié le salut du corps entier de retrancher un membre gangrené. En conséquence, les princes investis de l'autorité publique peuvent seuls frapper de mort les malfaiteurs. Les particuliers n'ont pas ce pouvoir.

Moïse, direz-vous, prescrivit aux Israélites, à l'occasion de l'adoration du Veau d'or, de tuer leurs amis et leurs proches. (Deut. xxxii, 27.) — Saint Augustin répond : « Celui qui exécute l'ordre d'un chef auquel il » doit l'obéissance n'est pas moralement homicide ; il est comme le glaive « entre les mains de celui qui s'en sert. » Les Israélites agissaient d'après l'autorité de Dieu : ainsi le soldat frappe l'ennemi par l'autorité du prince ; ainsi le bourreau exécute un criminel par l'autorité du juge.

Il est permis aux simples particuliers de faire, pour le bien commun, une action qui ne nuit à personne. Mais, lorsqu'il s'agit de causer un dommage, il est nécessaire que l'autorité compétente décide ce qu'il convient d'enlever à la partie pour le salut du tout, ou prononce par un jugement public que le bien de la communauté exige la mort même du malfaiteur.

4. — Est-il permis aux clercs de tuer les malfaiteurs ?

Les clercs, choisis pour le ministère des autels où ils représentent la passion et la mort du Christ, « qui était « frappé, mais qui ne frappait pas, » comme s'exprime le prince des Apôtres (1 Pier. ii, 23), sont obligés de marcher sur les traces de leur Maître. « Tel est le juge du peuple, « tels doivent être ses ministres. » (Eccl. x, 2.) De plus, ils sont investis du ministère de la loi nouvelle, qui ne



prescrit pour châtement ni la mort ni la mutilation. Pour ces deux motifs, ils doivent s'abstenir de donner la mort.

5. — Est-il permis de se tuer soi-même ?

Il est écrit : « Tu ne tueras point. » — « Ni un autre, ni « toi-même, reprend saint Augustin ; car celui qui se tue « est le meurtrier d'un homme. »

Trois raisons principales démontrent que le suicide est une action absolument illicite. — Premièrement, tout être s'aime naturellement lui-même et repousse celui qui veut lui ravir l'existence. Se suicider, c'est agir contre cette loi de la nature, c'est-à-dire contre l'amour naturel que chaque être se porte. — En second lieu, l'homme, appartenant à la société comme la partie appartient au tout, se rend coupable d'injustice envers ses semblables en se donnant la mort. — Troisièmement, la vie est un prêt qui reste soumis au pouvoir du souverain Arbitre de l'existence des créatures. Celui qui se la ravit pêche contre Dieu, tout comme le meurtrier d'un serviteur pêche contre le maître même de ce serviteur. Dieu seul a le droit de prononcer sur la vie et sur la mort des hommes, selon cette parole : « Je ferai mourir et je vivifierai. » (Deut. xxxii, 39.)

On a dit que l'homme, en se suicidant, se soustrait quelquefois à un mal plus grand que la mort. — C'est une erreur : la dernière et la plus terrible misère de cette vie, c'est la mort elle-même. Se suicider pour échapper aux maux de la vie, c'est évidemment tomber dans un mal plus grand, pour échapper à un mal moindre. La honte du péché commis et la crainte du déshonneur sont loin d'autoriser un pareil acte. En se tuant soi-même pour un péché qu'on a commis, on se prive du temps nécessaire à la pénitence. En se tuant pour éviter le déshonneur, on commet sur soi un crime plus grand que ne serait la fornication ou l'adultère, qui ne sont

pas même des crimes pour une femme à laquelle on fait violence, pourvu qu'elle refuse son consentement : « Le corps n'est souillé que du consentement de l'âme, » comme s'exprimait la courageuse Lucie. Se suicider dans la crainte de consentir au péché, c'est faire un mal pour en éviter un autre qui est moins certain, puisque, dans une tentation quelconque, la grâce divine peut nous préserver du péché. — Samson, s'ensevelissant avec les Philistins sous les ruines d'un temple, ne saurait être regardé comme exempt de faute, à moins que l'on ne suppose qu'il fut poussé à cette action par une inspiration secrète de l'Esprit-Saint, qui lui faisait opérer tant de merveilles. Saint Augustin excuse ainsi plusieurs saintes qui, dans les temps de persécution, se sont donné la mort. — Ajoutons qu'il ne faut pas croire, comme Rasia, dont il est parlé dans le second Livre des Machabées, que le suicide soit une action noble et courageuse. Il est plutôt une véritable faiblesse de l'âme, qui se laisse abattre par la vue des maux à souffrir.

6. — Est-il quelquefois permis de tuer un innocent ?

Il n'est licite, dans aucun cas, de tuer un innocent. La défense en est consignée dans l'Écriture : « Vous ne tuerez pas l'homme innocent et juste. » (Exod. xxiii, 7.)

À considérer l'homme en lui-même, il n'est jamais permis de le tuer ; car, dans tout homme, sans excepter le pécheur, nous devons aimer la nature humaine, qui vient de Dieu, et que le meurtre atteint. Si l'on peut mettre à mort un malfaiteur, ce n'est, comme nous l'avons dit, qu'eu égard au bien commun, auquel il nuit par ses crimes. Or la vie des justes conserve, au contraire, et accroît le bien général ; ils sont la partie la plus importante de la société. Aucune raison ne peut donc autoriser à tuer un innocent.

Abraham, dit-on, est loué d'avoir voulu tuer son fils innocent. — Abraham agissait par l'ordre de Dieu, maître souverain de la vie et de la mort.

7. — Est-il permis de tuer quelqu'un en se défendant ?

Rien n'étant plus naturel que de défendre sa propre vie, on peut, d'après toutes les lois divines et humaines, repousser la force par la force, en mesurant la défense à l'attaque. Il n'est pas de nécessité de salut que, de peur de tuer un agresseur, nous négligions de défendre notre vie : nous sommes tenus de la conserver plutôt que celle du prochain. User d'une violence sans proportion avec la fin qu'on se propose, ce serait sans doute un acte illite ; mais repousser l'attaque avec une juste modération, c'est une défense très-légitime. Toutefois, comme il n'est permis de tuer un homme que par autorité publique et pour le bien général, on doit se proposer la conservation de sa propre vie et non le meurtre de l'agresseur, à moins que l'on ne soit investi soi-même d'une autorité qui émane de la société et qu'en tuant un homme pour sa propre défense on ne contribue au bien général, comme le soldat qui combat contre les ennemis de la patrie ou l'agent judiciaire qui lutte contre des voleurs.

8. — Celui qui tue un homme par accident est-il coupable d'homicide ?

L'accident, qui arrive en dehors de notre intention, n'est ni voulu, ni consenti. Tout péché étant volontaire, les accidents, comme tels, ne sont point imputables. Cependant, un accident peut être volontaire indirectement. Ne pas prévenir les causes d'un meurtre quand on y est tenu par devoir, c'est rendre, à certains égards, ce meurtre volontaire. En droit, un homme n'échappe pas au reproche d'homicide lorsque, se livrant à des actes illicites ou même à des occupations permises, sans prendre les précautions convenables, il donne la mort à quelqu'un. Il en

est autrement de celui qui fait une action licite avec les mesures nécessaires pour prévenir tout danger.

Frapper, par exemple, une femme enceinte, est une action illicite qui fait accuser un homme d'homicide, lorsque la mort de la femme ou de l'enfant en résulte. — S'il est dit, dans la Genèse, que Lamech fut coupable d'homicide pour avoir donné la mort à un homme en voulant tuer un animal, c'est qu'il n'avait pas pris les précautions propres à éviter ce malheur.



## QUESTION 65.

### DE LA MUTILATION DES MEMBRES.



**De la mutilation. — Des coups. — De l'incarcération. — Circonstance aggravante.**

1. — Est-il quelquefois permis de mutiler un homme ?

L'ancienne loi disait : « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied. » (Exod. xxi, 24.) Donc il est permis de mutiler quelqu'un d'un membre.

L'autorité judiciaire, ayant le droit d'ôter la vie à un homme pour des crimes majeurs, peut aussi le mutiler d'un membre pour des fautes moins graves. — Aucune personne, dans la vie privée, ne peut licitement mutiler un homme sain. Celui-ci y donnât-il son consentement, la mu-

tilation serait une injustice envers la société, à laquelle appartient chaque individu avec toutes les facultés qui constituent son être. Mais, si un membre gâté menace le corps, on est en droit de l'amputer avec le consentement du malade, afin de pourvoir au salut du corps entier; car chacun est chargé de sa propre conservation. Pareillement, celui qui doit veiller à la vie d'un autre peut autoriser l'amputation d'un membre gâté. Mutiler un homme dans d'autres cas, c'est une action absolument illicite.

Il n'est pas permis de se mutiler pour se soustraire au danger de pécher. Le salut spirituel peut toujours être obtenu par d'autres moyens; tout péché dépend de notre volonté. La mutilation, d'ailleurs, ne détruit pas la concupiscence; elle la rend au contraire plus gênante. Le remède le plus efficace contre les tentations, c'est de mettre un frein aux pensées de l'esprit.

2. — Est-il permis aux parents de frapper leurs enfants et aux maîtres de frapper leurs serviteurs ?

Nous lisons dans l'Écriture : « Celui qui épargne la « verge hait son fils. » (Prov. XIII, 24.) — « Ne refusez « pas la discipline à votre enfant : si vous le frappez avec « la verge, il ne mourra point, et vous délivrerez son « âme de l'enfer. » (Prov. XXIII, 13.) — « Des tortures et « des fers à l'esclave malintentionné. » (Eccl. XXXIII, 28.)

Moins nuisible au corps que la mutilation, la correction manuelle ne saurait appartenir, cependant, qu'à celui qui a autorité sur un autre. Les pères et les maîtres, qui ont autorité, les uns sur leurs enfants, les autres sur leurs serviteurs, peuvent l'infliger dans un but de correction et d'instruction.

Lorsque saint Paul recommande aux parents de ne point pousser leurs enfants à la colère, et aux maîtres de ne point user de menaces envers

leurs serviteurs, il ne leur défend pas de les frapper ou de les menacer dans la vue de les corriger; il défend seulement de les frapper ou de les menacer sans discernement ni réserve, la modération devant présider à toute discipline. (Eph. vi, 4.) — Remarquons ici que le pouvoir du père et du maître ne s'étend pas au delà de la correction manuelle; une correction plus forte implique une puissance plus grande que celle dont ils sont investis.

### 3. — Est-il permis d'incarcérer un homme ?

Incarcérer un homme ou le retenir captif d'une manière quelconque est une action illicite, à moins que cela n'ait lieu d'après un ordre de la justice, comme châtiement ou comme mise en prévention.

Abuser par le péché de la liberté de nos membres, c'est mériter d'en être privé par l'incarcération. — Il est nécessaire, toutefois, que la puissance publique intervienne; car par là on met un homme dans l'impossibilité, non pas seulement de faire le mal, mais de faire le bien.

### 4. — Les péchés précédents sont-ils plus graves quand ils sont commis contre une personne liée à d'autres ?

Plus sont nombreuses les personnes sur qui rejallit une injure, plus, toutes choses égales d'ailleurs, le péché est grave. Pourquoi commet-on un péché plus grief en frappant un prince qu'en frappant une autre personne ? Parce que l'injure retombe sur la société entière. L'injure faite à une personne qu'un lien quelconque unit à une autre en frappe deux à la fois, et le péché est par cela même plus grand; bien que, à d'autres égards, le péché commis envers une personne qui n'est liée à aucune autre puisse l'emporter parfois, soit à raison de la dignité dont cette personne est revêtue, soit à cause du mal qui lui est fait.

## QUESTION 66.

DES INJUSTICES DANS LES BIENS EXTÉRIEURS; ET, EN  
PREMIER LIEU, DU VOL.

**En quel sens la possession des choses extérieures est naturelle. — Du droit de propriété. — Le vol et la rapine. — Est-il permis de voler pour cause de nécessité ? — Gravité relative de la rapine et du vol.**

1. — La possession des biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme ?

Il est écrit au sujet de l'homme : « Vous avez tout mis « à ses pieds. » (Ps. VIII, 8.)

Les choses créées ne sont pas soumises à l'homme dans leur nature même; sous ce rapport, elles ne relèvent que de Dieu, à qui en appartient le principal domaine, selon cette parole : « La terre est au Seigneur. » (Ps. xxxiii, 1.) Mais, quant à l'usage que l'on peut en faire, nous avons un domaine naturel sur elles ; car, par notre raison et notre volonté, nous pouvons en user pour notre bien propre, comme de choses faites pour nous, d'après le principe que les êtres imparfaits existent pour les parfaits. Ce domaine naturel, qui nous appartient parce que nous sommes des êtres raisonnables créés à l'image de Dieu, nous fut donné dès la création du premier homme, lorsque Dieu prononça ces paroles : « Faisons l'homme à notre image et à notre

« ressemblance, afin qu'il règne sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, etc. » (Gen. I, 26.)

2. — Est-il permis de posséder une chose en propre ?

Deux sortes de droits conviennent à l'homme : la propriété et l'usage. — Le droit de propriété, ou le pouvoir d'acquérir et de disposer, est nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons. D'abord, on cultive ses propres biens avec plus de soin que le bien commun ; chacun, évitant le travail, renvoie aux autres le soin de ce dernier, comme on le voit là où il se rencontre un grand nombre de serviteurs. Ensuite, il règne un ordre plus parfait dans les choses humaines, lorsque l'administration de chacune d'elles en particulier est confiée aux individus. Si tous s'occupaient de tout, il en résulterait une immense confusion. Enfin, la paix est mieux assurée quand chacun doit être content de ce qui lui revient. Il est d'expérience que les querelles sont très-ordinaires chez les hommes qui possèdent des biens indivis. — Quant à l'usage des choses de ce monde, les hommes doivent faire régner entre eux une sorte de communauté, de telle façon que chacun soit disposé à faire part de ses biens à ceux qui sont dans le besoin. L'Apôtre écrivait à son disciple : « Commandez aux riches de donner avec facilité ; prescrivez-leur de faire part de leurs biens aux pauvres. » (1 Tim., VI, 17.)

Les riches ne doivent pas prendre pour eux ce qui est destiné à l'usage de tous. Celui qui arrive le premier à un théâtre n'a pas le droit d'en refuser l'entrée aux autres : son devoir, au contraire, est de leur en préparer la voie.

3. — Le vol consiste-t-il essentiellement à prendre en secret le bien d'autrui ?

Prendre injustement le bien d'autrui et le prendre se-



crètement, voilà ce qui caractérise l'essence du vol. On peut le définir : « l'enlèvement furtif du bien d'autrui. »

4. — Le vol et la rapine sont-ils des péchés de différente espèce ?

Le vol et la rapine sont des péchés qui diffèrent d'espèce. Ils ont cela de commun que, prenant une chose contre la volonté du maître, ils blessent l'un et l'autre la justice ; mais le vol procède par la ruse, et la rapine par la violence : ils diffèrent ainsi d'espèce par leur cause.

Le vol est une manœuvre artificieuse ; la rapine, un acte de confiance en sa propre puissance.

5. — Le vol est-il toujours un péché ?

Le Décalogue est formel à ce sujet : « Vous ne commettrez pas de vol. » (Exod. xx, 15.)

On trouve dans le vol un double caractère de péché : son opposition avec la justice qui rend à chacun son droit, et la fraude qu'il emploie pour s'emparer insidieusement de ce qui est à autrui.

Que l'on ne nous objecte pas l'action des Hébreux emportant les vases égyptiens. Il est permis de prendre ouvertement ou en secret les biens qui sont adjugés par l'autorité compétente. Les Hébreux n'emportèrent les dépouilles des Égyptiens que sur l'ordre de Dieu, et comme une compensation des travaux injustes dont ils avaient été accablés : cet enlèvement n'était pas un vol.

Les objets trouvés qui n'ont jamais appartenu à personne, comme les diamants et les perles que l'on rencontre sur les bords de la mer, appartiennent au premier occupant. Les trésors depuis longtemps enfouis dans la terre sont accordés par la loi civile, moitié à celui qui les trouve, moitié au maître du champ. Les choses trouvées qui ont eu récemment un possesseur, mais qui sont abandonnées en réalité, peuvent être gardées

sans injustice par celui qui les rencontre. On ne doit prendre les autres que dans l'intention de les remettre au maître qui n'en a pas fait l'abandon.

6. — Le vol est-il toujours un péché mortel ?

« Voici la malédiction qui sera répandue sur la terre :  
« Tout voleur sera jugé d'après ce qui est écrit. »  
(Zach. v, 3.)

Le péché mortel est celui qui est contraire à la vie spirituelle de notre âme, c'est-à-dire à la charité. Or, si la charité consiste principalement dans l'amour de Dieu, elle implique aussi l'amour du prochain, dont le devoir est de vouloir du bien à nos semblables et de leur en faire. Par le vol, on porte préjudice au prochain dans ses biens extérieurs. Si les hommes se volaient réciproquement, la société humaine ne serait pas possible. Le vol, à cause de son opposition avec la charité, est donc un péché mortel.

L'Écriture dit quelque part que le vol n'est pas une grande faute (Prov. vi, 30) ; mais elle parle du vol par comparaison avec l'adultère.

Les lois, dira quelqu'un, ne prononcent pas la peine de mort contre tous les voleurs. — C'est que la justice de la vie présente n'inflige pas une telle peine pour tout péché mortel. La loi humaine, réservant au jugement de Dieu le châtement proportionné à la faute, ne frappe que les péchés qui causent au prochain un préjudice irréparable, ou qui présentent une affreuse difformité.

Mais, dit-on, ne répugne-t-il pas qu'un homme soit puni de la mort éternelle pour le vol d'une chose minime ; par exemple, d'une aiguille ou d'une seule plume ? — La raison humaine comptant pour rien ce qui est minime, les hommes, dans les choses de ce genre, n'estiment pas qu'on leur fait tort. Celui qui les prend furtivement peut donc croire que son action n'est pas contraire à la volonté du maître, et être, pour ce motif, excusé de péché mortel. Ce n'est pas à dire, toutefois, qu'avec l'intention

de voler et de porter préjudice au prochain, on ne puisse pas, même en dérochant des objets minimes, se rendre mortellement coupable : il suffit, pour un péché mortel, d'une mauvaise pensée à laquelle on consent.

### 7. — Peut-on voler pour cause de nécessité ?

Suivant l'ordre établi par la divine Providence, les biens de ce monde sont destinés à subvenir aux nécessités des hommes. Le droit humain ne pouvant déroger ni au droit naturel ni au droit divin, la division des biens et leur appropriation n'enlèvent pas le droit de les employer à secourir un homme qui est dans le besoin. Aussi le superflu que possèdent certaines personnes, est-il destiné de droit naturel à la nourriture des pauvres. C'était sur un tel fondement que saint Ambroise disait ces paroles reproduites par le droit canon : « Le pain que tu détiens, c'est celui  
« des affamés ; le vêtement que tu renfermes, c'est celui  
« des nus ; tu enfouis dans la terre le rachat des captifs  
« et le soulagement du malheureux. » Seulement, comme le nombre des nécessiteux est très-grand, et que chaque riche ne peut les secourir tous, chacun est libre de distribuer, comme il lui plaît, les biens dont il doit disposer en leur faveur. Mais s'il se présente une nécessité évidente et d'une urgence telle que l'on doive secourir quelqu'un à l'aide de ce qui tombe sous la main ; par exemple, une personne qui va périr, à laquelle on ne peut sauver la vie qu'avec le bien d'autrui, il est permis alors de prendre ce bien ouvertement ou en secret. Il n'y a en cela ni vol, ni rapine.

Une telle urgence donne droit à ce qui est nécessaire pour sustenter notre vie ou celle d'un autre. — Dans l'extrême nécessité, les biens sont communs.

8. — La rapine peut-elle avoir lieu sans péché ?

On ne peut, dans la société, employer la contrainte qu'au nom de l'autorité publique. Toute personne privée qui enlève quelque chose à autrui par violence, sans agir au nom de l'autorité, fait un acte illicite et commet une rapine, comme les voleurs de grand chemin. Les princes eux-mêmes, à qui le glaive est confié pour qu'ils soient les gardiens de la justice, ne doivent user de violence et de contrainte que conformément aux lois de l'équité, soit qu'ils combattent contre les ennemis de l'État, soit qu'ils sévissent au dedans contre les malfaiteurs. Si quelques-uns, par un abus de pouvoir, extorquent violemment et contre la justice le bien d'autrui, ils agissent illicitement et sont tenus à la restitution.

9. — Le vol est-il un péché plus grave que la rapine ?

Non. D'abord, le maître est plus directement blessé dans la rapine où on lui fait violence, que dans le vol où il y a ignorance de sa part. Ensuite, la rapine ne lui nuit pas seulement dans ses biens, elle l'insulte encore lui-même par une sorte d'affront, ce qui est plus grave que la fraude dont le vol se couvre.



## QUESTION 67.

### DE L'INJUSTICE DANS LES JUGES.

—————

**Que le juge ne peut condamner avec justice l'accusé qui ne lui est pas soumis. — Peut-il juger contrairement à la vérité qu'il connaît, en se fondant sur les preuves juridiques ? — Nécessité d'un accusateur. — Le juge ne peut pas remettre la peine.**

1. — Un juge peut-il légitimement juger quelqu'un qui ne lui est pas soumis ?

La sentence d'un juge est en quelque sorte une loi appliquée à un fait particulier ; elle doit avoir, comme les lois générales elles-mêmes, la force coactive, afin de se faire respecter de l'une et l'autre partie : autrement le jugement qu'elle prononce serait sans efficacité. Or, dans les choses humaines, celui-là seul possède légitimement la force coactive qui est investi de l'autorité publique ; et, dans ce cas, il est regardé comme supérieur à l'égard de tous les hommes soumis à sa juridiction, soit qu'il tienne son pouvoir à titre ordinaire, soit qu'il l'ait par délégation. Il suit de ces principes que personne ne peut légitimement juger quelqu'un qui ne lui est pas soumis.

2. — Est-il permis à un juge de porter une sentence contraire à la vérité qu'il connaît, en se fondant sur les preuves juridiques ?

« Un bon juge, a dit saint Ambroise, décide d'après

« la loi et les principes du droit ; il ne fait rien par son  
« opinion propre. »

N'ayant le droit de juger que comme exerçant un pouvoir public, le juge doit établir les informations d'un jugement sur ce qu'il apprend dans l'exercice de sa charge, et non sur ce qu'il sait en tant que personne privée. Deux sources sont à sa disposition, l'une commune et l'autre particulière. La source commune, ce sont les lois publiques, divines ou humaines, contre lesquelles aucune preuve n'est admissible. La source particulière se compose des pièces du procès, des dépositions des témoins et des autres moyens capables de conduire à la connaissance de la vérité. Voilà ce qui doit le guider dans son jugement, beaucoup plus que ce qu'il connaît comme individu. Il peut sans doute s'aider de ce qu'il sait pour discuter avec plus de soin les preuves alléguées et en faire ressortir le défaut ; mais il est obligé, s'il ne peut pas les repousser en droit, d'y conformer son jugement.

Que dans les affaires qui le concernent lui seul, il forme sa conscience d'après ce qu'il sait, cela doit être ; mais quand il exerce un pouvoir public, il est obligé de la former juridiquement (1).

### 3. — Un juge peut-il condamner sans accusateur ?

Un juge ne peut condamner personne pour crime, s'il n'y a un accusateur. Les Romains eux-mêmes reconnaissent ce principe, comme on peut s'en convaincre par ce passage des Actes des Apôtres : « Ce n'est point la coutume des Romains de condamner un homme avant que  
« l'accusé ait devant lui ses accusateurs, et qu'on lui ait

(1) On suppose ici que les lois sont justes. Saint Thomas a dit ailleurs qu'une loi injuste est une dérogation à la loi, et non une loi.

« donné la liberté de se défendre pour se justifier des  
« crimes qu'on lui impute. » (Act. xxv, 16.)

Le bruit public et l'évidence du crime peuvent quelquefois tenir lieu d'accusateur. Mais le juge, eût-il été témoin du fait, serait encore obligé, avant de condamner le coupable, de procéder à un jugement public qui tienne lieu d'accusation.

4. — Le juge peut-il licitement remettre la peine ?

Placé entre un accusateur et un accusé, le juge doit prononcer au nom de l'autorité publique dont il est investi, double raison qui lui défend d'absoudre à son gré un accusé de sa peine. L'accusateur est parfois fondé à exiger que l'accusé soit puni pour l'injure qu'il en a reçue ; et, dans ce cas, le juge, qui doit rendre à chacun son droit, n'a pas la liberté de pardonner. D'un autre côté, le bien de la société, au nom de laquelle tout juge exerce ses fonctions, exige que les malfaiteurs soient punis.

Aucun juge ne peut donc licitement remettre la peine à un coupable. De là cette parole au sujet de l'homicide : « Il mourra, et vous n'aurez point compassion de son sort. » (Deut. xix, 12 et 13.) Mais le souverain, qui réunit la plénitude du pouvoir social, a sans aucun doute le droit de faire grâce à un condamné, lorsque la partie offensée y consent et que le bien public n'en souffre pas.



## QUESTION 68.

### DE L'INJUSTICE DANS LES ACCUSATEURS.

---

**Si on est obligé d'accuser. — Si l'on doit consigner l'accusation par écrit. — Ce qui rend l'accusation injuste. — De la peine du talion.**

1. — Est-on tenu de se porter accusateur ?

Ici-bas, où chaque chose ne rentre pas nécessairement à sa place, les punitions ne doivent point être recherchées pour elles-mêmes ; on ne doit se les proposer que comme des mesures utiles au coupable ou à la société. Si on a connaissance d'un crime nuisible au bien public, on est obligé de se porter accusateur, pourvu que l'on soit en mesure de prouver ce crime juridiquement. Mais, quand une faute ne rejaillit pas sur la société ou qu'on ne peut pas en donner une preuve suffisante, on n'est pas tenu d'intenter l'accusation ; car nul n'est obligé de commencer ce qu'il ne pourra pas, d'une manière légitime et convenable, mener à bonne fin.

2. — Faut-il que l'accusation soit écrite ?

Le droit canon porte : « L'accusateur ne doit pas être reçu sans un écrit. »

Dans une cause criminelle, l'accusateur est constitué partie, de telle sorte que le juge est placé entre lui et



l'accusé pour procéder à une information judiciaire, où l'on ne doit, autant que possible, admettre que ce qui est certain. Les faits qui ne sont attestés qu'en parole sortant facilement de la mémoire, le juge n'aurait pas la certitude de ce qui a été dit et de la manière dont on l'a dit, si l'accusation n'était que verbale. Pour ce motif, on a eu raison d'établir que l'accusation, comme tous les autres actes qui interviennent dans un jugement, doit être consignée par écrit.

3. — L'accusation devient-elle injuste par calomnie, prévarication ou tergiversation ?

On lit dans le droit : « La témérité des accusateurs se « révèle de trois manières : par des calomnies, par des « prévarications ou par des tergiversations. »

Calomnier, c'est accuser faussement quelqu'un d'un crime : ici, l'injustice envers l'accusé est manifeste. — Prévariquer, c'est voiler frauduleusement une partie des pièces de l'accusation par connivence avec l'accusé, pour mettre sciemment obstacle à sa punition : on cause un préjudice à la société. — Tergiverser, c'est se désister entièrement de l'accusation, à dessein et par calcul, en quittant le rôle d'accusateur sans motif légitime.

Dans ces trois cas, l'accusateur est évidemment coupable, et le juge peut tenir son accusation pour injuste.

4. — L'accusateur qui n'a pas prouvé ce qu'il avançait est-il passible de la peine du talion ?

Le pape Adrien I<sup>er</sup> porta ce décret : « Celui qui n'aura « pas prouvé l'accusation qu'il intente, subira la peine « qui aurait frappé l'accusé. »

Nous l'avons dit, se porter accusateur dans une cause

criminelle, c'est poursuivre le châtement de l'accusé, et il appartient au juge d'établir entre l'accusateur et l'accusé une juste égalité. Or l'égalité veut que celui qui cause un préjudice à quelqu'un subisse un dommage semblable, comme le marque cette parole déjà citée : « Œil pour œil, dent pour dent. » Il suit de ces principes que si on expose injustement un homme à subir un châtement, on est soi-même passible de la même peine.

Lorsque l'accusateur n'est pas coupable dans son erreur, le droit veut que le juge le renvoie sans le punir. Mais celui qui agit méchamment, mérite d'être châtié pour avoir péché à la fois et contre l'accusé et contre la société. « Dès que, après un sérieux examen, porte le Deutéronome (xix, « 18), on aura reconnu qu'un faux témoin s'est rendu coupable d'une calomnie contre son frère, on le traitera comme il avait dessein de traiter « son frère. »



## QUESTION 69.

## DE L'INJUSTICE DANS LES ACCUSÉS.

**Est-il permis à un accusé de nier la vérité, — de se défendre par une calomnie, — d'appeler du jugement, — de résister par la force ?**

1. — Un accusé peut-il, sans péché mortel, nier la vérité qui le condamne ?

Il y a obligation de justice pour nous d'obéir à nos supérieurs en tout ce qui ressort de leur juridiction. C'est pourquoi l'accusé est rigoureusement tenu de déclarer à son juge la vérité qui lui est demandée suivant les formes juridiques. Refuse-t-il de déclarer ce qu'il est tenu d'avouer, ou le nie-t-il par une fausseté, il pèche mortellement. Mais si le juge lui adresse des questions qu'il n'a pas le droit de lui faire, il peut garder le silence et se soustraire à son jugement par tout moyen licite.

Mentir en justice, c'est pécher contre Dieu, à qui le jugement appartient ; et contre le prochain, soit par rapport au juge, à qui l'on doit la vérité, soit par rapport à l'accusateur, qui sera puni s'il ne prouve pas les faits qu'il avance.

2. — Un accusé peut-il se défendre d'une manière calomnieuse ?

Autre chose est de taire la vérité, autre chose est de

mentir. L'accusé, qui n'est pas tenu de tout dire, peut se contenter de déclarer ce que le juge est en droit d'exiger juridiquement; mais, en aucun cas, il ne lui est permis de se défendre d'une façon calomnieuse, en recourant à des moyens iniques et frauduleux.

3. — Un accusé peut-il décliner le jugement par la voie de l'appel?

A l'exemple de saint Paul, qui en appela à César, tout accusé peut, pour se soustraire à une injustice, interjeter appel. (Act. xxv, 60.) Mais il n'est pas permis de recourir à cette voie uniquement pour obtenir des délais et empêcher une juste sentence; ce serait là une sorte de défense calomnieuse.

4. — Un condamné à mort peut-il résister par la force, quand il en a la possibilité?

« Celui qui résiste au pouvoir, dit saint Paul, résiste à « l'ordre de Dieu et attire sur lui la malédiction. » (Rom. xiii.) Donc un condamné pèche en se défendant par la force, lorsqu'il a été frappé par un jugement équitable. Mais si sa condamnation est injuste, elle peut être assimilée à une attaque de malfaiteurs. Il lui est permis, dans ce cas, de résister aux mauvais princes, à moins peut-être qu'il ne doive résulter de ses efforts quelque désordre scandaleux.

Personne n'est obligé de faire une chose dont la mort doit être la conséquence; par exemple, de rester dans un lieu, pour être de là conduit au supplice. Mais il n'est pas permis de résister à l'exécuteur, quand il s'agit de souffrir une peine justement méritée.



## QUESTION 70.

## DE L'INJUSTICE DANS LES TÉMOINS.

**Y a-t-il nécessité de témoigner? — Du nombre des témoins.  
— De la récusation des témoins. — Du faux témoignage.**

## 1. — Est-on tenu de rendre témoignage?

Votre témoignage est-il exigé selon les formes du droit par l'autorité compétente, vous êtes obligé de le rendre sur les faits connus publiquement ou dont le bruit public commence à s'emparer, mais non sur les autres.—Si vous n'êtes pas appelé dans les formes du droit, bien que votre témoignage soit réclamé et qu'il s'agisse de délivrer un homme accusé injustement, vous devez manifester la vérité, selon cette parole: « Délivrez le pauvre et l'indigent « des mains du pécheur. » (Ps. LXXXI, 4.)—Mais, dans le cas où votre témoignage ne peut aboutir qu'à une condamnation, vous n'êtes pas obligé de parler, tant que l'autorité ne vous y force point; car votre silence ne nuit à personne en particulier. Le péril où se trouve l'accusateur ne vous fait pas une loi de prendre sa défense; il s'y est exposé de son propre mouvement.

Quant aux secrets, s'il s'agit de celui de la confession, le prêtre ne doit d'aucune façon en rendre témoignage; car il ne sait la vérité que comme ministre de Dieu, et le sceau du sacrement l'emporte sur tout précepte humain.— Pour les autres choses secrètes, il en est que l'on doit révéler

aussitôt que l'on en a connaissance : celles, par exemple, qui compromettent le salut spirituel et corporel de la multitude, ou qui doivent causer une perte considérable à quelqu'un ; garder le silence à leur égard, ce serait alors violer la fidélité que l'on doit à ses semblables. — Il en est d'autres aussi que l'on n'est point tenu de divulguer, pas même sur l'ordre des supérieurs, parce que le droit naturel nous oblige à garder la foi promise : on ne peut rien prescrire à l'homme contre un tel droit.

2. — Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant ?

Nous lisons dans l'Écriture : « Un homme sera condamné à mort sur la déposition de deux ou trois témoins. » (Deut. xvii, 16 ; et xix, 15.) Donc ce témoignage est suffisant.

Le Philosophe le remarque avec raison, toutes les matières ne comportent pas le même genre de certitude. Dans les jugements et les témoignages qui ont pour objet les actes contingents et variables, on chercherait en vain la certitude démonstrative. Il y suffit donc de la certitude probable ou morale, qui, conforme à la vérité dans la plupart des cas, peut néanmoins s'en écarter parfois. Or, comme il est vraisemblable que la vérité se trouvera dans le témoignage de plusieurs individus plutôt que dans la parole d'un seul, il a été établi avec raison par le droit divin et humain que, quand l'accusé est seul à nier devant plusieurs témoins unis à l'accusateur pour l'affirmative, on s'en rapportera à la déposition des témoins. On en requiert deux au moins, et trois pour une plus grande certitude.

Il est nécessaire, pour obtenir la certitude morale, que les témoins ne soient pas en désaccord sur certaines circonstances principales qui changent

la substance du fait ; par exemple, sur le temps, le lieu, les personnes ; car, s'ils diffèrent sur de tels points, ils semblent parler de faits divers, et leur déposition n'est plus qu'un témoignage individuel. Dans le cas où ce désaccord existe parmi les témoins à charge et parmi les témoins à décharge, égaux en nombre et également dignes de confiance, le juge, qui doit être toujours plus porté à absoudre qu'à condamner, prononcera en faveur de l'accusé.

Certains canons, qui exigent, à l'égard des évêques, des prêtres, des diacres et des clercs de l'Église romaine, un plus grand nombre de témoignages, sont motivés par les dignités mêmes de l'Église, auxquelles on n'élève que des personnes dont la sainteté offre des garanties plus grandes que la déposition de deux ou trois témoins. Les hommes établis pour juger les autres ayant d'ailleurs, la plupart du temps, beaucoup d'ennemis, on ne doit pas croire aisément aux témoins qui déposent contre eux. L'Église a considéré, en outre, que la condamnation de ses ministres déprécie, dans l'opinion des fidèles, son propre honneur et son autorité, ce qui est un mal plus grand que de tolérer quelques individus dont les fautes ne causent pas de scandale par leur énormité ou par leur publicité.

### 3. — Un témoin non coupable peut-il être récusé ?

La probabilité qu'un témoin n'aura pas la fermeté nécessaire pour rendre témoignage à la vérité résulte parfois d'une faute antérieure ; ainsi les infidèles, les infâmes et ceux qui sont eux-mêmes coupables d'un crime public, perdent le droit d'accuser. Cette probabilité naît aussi de causes qui n'impliquent aucune faute : d'un défaut de raison, par exemple, comme chez les enfants, les aliénés et les femmes ; ou de certaines circonstances particulières, comme la parenté, la domesticité, l'esclavage, et autres. Par conséquent, un témoin peut être rejeté, ou pour une faute commise par lui, ou sans qu'il y ait aucune faute de sa part.

Le principe, que tout homme doit être présumé bon, tant qu'on n'a pas la preuve de sa malice, n'est applicable qu'aux cas où l'on ne s'expose point à compromettre les intérêts de quelqu'un.

4. — Le faux témoignage est-il toujours un péché mortel ?

Le faux témoignage contient une triple difformité : celle du parjure, car les témoins prêtent serment ; sous ce rapport, il est toujours un péché mortel : — celle de l'injustice ; à ce point de vue, il est mortel dans son genre, comme toutes les injustices : — celle du mensonge même, et, de ce côté, il n'est pas nécessairement un péché mortel.

Le témoin doit donner comme douteux ce qui est douteux, et comme certain ce qui est certain.



## QUESTION 71.

### DE L'INJUSTICE DANS LES AVOCATS.

**Cas où un avocat est obligé de défendre la cause d'un indigent. — Interdiction de l'office d'avocat. — De la défense d'une cause injuste. — Un avocat peut-il recevoir de l'argent pour son plaidoyer ?**

1. — L'avocat est-il obligé de se charger de la défense des pauvres ?

La défense d'un pauvre étant une œuvre de miséricorde,



on doit en raisonner comme de toutes les autres œuvres de ce genre. L'avocat qui voit un pauvre dans une nécessité pressante dont il ne peut sortir sans son appui, doit prendre sa défense. Mais si le pauvre peut être secouru par quelqu'un qui tient à lui de plus près ou qui a pour cela de plus grandes ressources, on n'est pas strictement obligé à cette bonne œuvre, bien qu'on fasse un acte louable en l'accomplissant.

2. — Est-il convenable que certains individus soient exclus de l'office d'avocat ?

L'office d'avocat doit être interdit : d'abord, pour cause d'impuissance, aux aliénés, aux enfants, aux sourds et aux muets ; ensuite, pour cause d'inconvenance, aux personnes consacrées au culte divin, à raison de la supériorité de leurs fonctions ; enfin, pour cause d'indignité, aux infidèles, aux infâmes et à tous ceux qui ont subi quelque condamnation flétrissante.

3. — Un avocat peut-il défendre une cause injuste ?

« Parce que vous prêtez secours à l'impie, dit un jour le prophète Jéhu au roi Josaphat, vous vous attirez la colère du Seigneur. » (2 Paral. xix, 2.)

L'avocat qui défend une cause injuste prête évidemment secours à l'impie.—S'il le fait sciemment, il commet un péché grave et encourt l'obligation de réparer le tort qu'il occasionne à la partie adverse. L'Apôtre n'a-t-il pas dit : « Sont dignes de mort, non-seulement ceux qui commettent le péché, mais encore ceux qui y donnent leur consentement ? » (Rom. i, 32.) — Quant à celui qui croit juste la mauvaise cause qu'il défend, il est excusable suivant les conditions et la mesure de son ignorance.

Un avocat qui, dans le cours du procès, découvre que la cause qu'il croyait juste ne l'est pas, ne doit pas aider la partie adverse; mais il peut et il doit abandonner la défense, ou engager son client, soit à se désister, soit à transiger. — Pour la manière de soutenir le procès, il est permis à un avocat, dans une cause juste, de cacher avec habileté ce qui pourrait nuire à son plaidoyer; comme, dans une guerre juste, le soldat ou le chef d'armée peut dissimuler ses démarches avec adresse et préparer des embûches: mais il ne lui est jamais permis de mentir, en présentant des pièces fausses. La foi doit être gardée même envers nos ennemis.

4. — Un avocat peut-il recevoir de l'argent pour son plaidoyer ?

Un avocat, qui n'est pas toujours tenu de prêter son ministère et ses avis à la cause d'autrui, n'agit pas contre la justice en faisant payer son plaidoyer ou sa consultation; il est dans le cas du médecin qui donne ses soins à un malade et de toute autre personne qui remplit des fonctions analogues. Il ne doit toutefois recevoir qu'un prix modéré, suivant la condition des personnes, la nature des affaires, la grandeur du travail et la coutume des lieux.

La science du droit est sans doute un bien de l'ordre spirituel; mais on n'en fait néanmoins usage qu'au moyen d'un travail corporel, qui permet d'exiger une récompense pécuniaire : autrement aucun artisan ne pourrait tirer profit de son art. — Il convient que les honoraires des juges soient payés par le Trésor public, et que les témoins reçoivent une indemnité comme prix, non de leur témoignage, mais de leur temps.



## QUESTION 72.

## DE LA CONTUMÉLIE OU INVECTIVE.

---

**En quoi consiste la contumélie ou invective. — Est-elle un péché? — Devons-nous la supporter. — Sa cause.**

1. — La contumélie consiste-t-elle dans des paroles?

L'invective ou contumélie consiste dans des paroles injurieuses par lesquelles on relève une chose contraire à l'honneur de quelqu'un, pour la porter à sa connaissance et à celle des autres. Elle se produit aussi par certains signes ou actes qui ont parfois une signification non moins expressive que les paroles. Sur ce passage de l'Apôtre : « Hommes de contumélie, etc. , » la glose reprend très-bien : « Les hommes de contumélie sont ceux « qui outragent et déshonorent leurs semblables par des « paroles ou par des actes. »

2. — La contumélie est-elle un péché mortel?

Nous lisons dans l'Évangile : « Celui qui aura dit à son « frère : Vous êtes un fou, sera digne du feu de l'enfer. » (Matth. v, 22.) L'invective ou contumélie est donc un péché mortel.

Toutefois, comme la signification des mots provient de l'intention de celui qui parle, on doit examiner par

quel esprit les paroles injurieuses sont dictées. Il est indubitable que celui qui les profère pour porter atteinte à l'honneur de quelqu'un commet un péché mortel, comme le voleur; les hommes ne tiennent pas moins à leur honneur qu'à leurs biens matériels. Mais si ces paroles sont dites dans un but de correction ou pour tout autre motif semblable, sans intention d'attaquer l'honneur, il n'y a plus ni outrage réel, ni contumélie formelle, et, dans ce cas, elles n'excèdent pas le péché véniel; parfois même elles ne renferment aucun péché.

De même qu'il est permis de frapper une personne pour la corriger, il l'est également de lui adresser, pour la même fin, des paroles qui, dans une autre circonstance, seraient un coupable outrage. Ainsi le Seigneur appela ses apôtres « hommes sans intelligence, » et saint Paul applique aux Galates l'épithète « d'insensés. » Mais ces sortes de paroles ne doivent être employées que rarement, pour la gloire de Dieu, et jamais pour une satisfaction personnelle. Le péché de contumélie dépend avant tout des dispositions intérieures de celui qui le commet.

### 3. — Devons-nous supporter les contumélies ?

Le roi David disait : « Ceux qui cherchaient à me nuire « tenaient de vains discours. Pour moi, j'étais comme un « sourd qui n'entend pas, et comme un muet qui n'ouvre « point la bouche. » (Ps. xxxvii, 13 et 14.)

On doit souffrir les invectives dans le cas où cela est nécessaire ou utile; c'est le devoir de la patience. De là cette parole du Sauveur : « Si quelqu'un vous frappe sur « une joue, présentez-lui encore l'autre. » Mais il est nécessaire, parfois, de les repousser : d'abord, pour le bien même de celui qui se les permet, afin que, son audace étant réprimée, il ne recommence pas dans la suite. « Ré-  
« pondez au fou, dit le Sage, de manière à lui montrer

« sa folie, de peur qu'il ne se croie sage. » (Prov. xxvi, 5.) Notre-Seigneur ne dit-il pas à celui qui lui avait donné un soufflet : « Pourquoi me frappez-vous ? » (Jean, xviii, 23.) Ensuite, l'intérêt spirituel des personnes qui seraient retardées dans leur avancement par les injures qui nous sont adressées, nous impose aussi le devoir de répondre à nos détracteurs ; mais nous devons le faire avec charité et avec modération, conformément à cette autre parole : « Ne répondez pas au fou selon sa folie, de peur que vous ne lui deveniez semblable. » (Prov. xxvi, 4.)

Il est un silence qui rentre dans la vengeance, c'est celui que l'on garde pour irriter davantage un adversaire ; mais se taire dans le but de laisser passer la colère de celui qui nous injurie, est une action digne d'éloges. « Ne disputez pas avec un homme acerbe, nous dit l'Esprit-Saint ; ne jetez pas du bois sur son feu. » (Eccl. viii, 4.)

#### 4. — La contumélie vient-elle de la colère ?

Un péché peut provenir de plusieurs causes ; mais il est naturel de l'attribuer à celle qui le produit d'ordinaire. Les invectives ont une grande affinité avec la vengeance que poursuit la colère ; car, pour l'homme colère, le moyen le plus immédiat de se venger est d'injurier son adversaire. Nous devons dire, en conséquence, que la contumélie vient de la colère.

## QUESTION 73.

### DE LA DÉTRACTION.

---

**Définition de la détraction. — Est-elle un péché mortel? — Sa gravité. — De celui qui écoute le détracteur.**

1. — La détraction consiste-t-elle à déchirer par des paroles secrètes la réputation du prochain?

« Le détracteur, a dit l'Esprit-Saint, est semblable au serpent; il mord sans bruit. » (Eccl. x, 11.)

Tandis que la contumélie prononce ouvertement et en face des paroles qui outragent une personne en son honneur, la détraction, décelant encore plus de crainte que de mépris, profère secrètement les mêmes paroles pour donner une mauvaise opinion des gens. On l'a très-bien définie : « Le dénigrement de la réputation du prochain « par des paroles secrètes. »

Si les paroles du détracteur sont appelées secrètes, ce n'est pas qu'elles soient secrètes, absolument parlant : elles le sont seulement pour la personne absente, qui en ignore l'auteur; car, dans la détraction, on parle mal de quelqu'un, en son absence, devant plusieurs personnes, ou devant une seule, ce qui est encore porter une certaine atteinte à sa réputation.

On mérite le nom de détracteur, non pour manquer de véracité, mais pour amoindrir, directement ou indirectement, la réputation du prochain : directement, en lui attribuant faussement de mauvaises actions, en exagé-

rant ses fautes, en révélant celles qui sont secrètes, ou en travestissant ses intentions; indirectement, en niant le bien qui est en lui, en taisant ce bien avec malice, ou en le diminuant.

## 2. — La détraction est-elle un péché mortel ?

« Dieu, dit l'Apôtre, hait les détracteurs. » (Rom. 1, 30.)

Celui-là est, à proprement parler, coupable du péché de détraction qui parle d'un absent, dans le but de déchirer sa réputation. Or, enlever à quelqu'un la réputation dont il jouit est une chose extrêmement grave. De tous les biens temporels, la réputation est le plus précieux; en la perdant, on se trouve dans l'impuissance d'accomplir une multitude de bonnes actions. Aussi l'Esprit-Saint nous dit : « Efforcez-vous d'avoir une bonne réputation; c'est un bien qui vous sera plus utile que mille trésors, si grands et si précieux qu'ils soient. » (Ecc. xli, 15.) Il n'en faut pas davantage pour montrer que la détraction proprement dite est, par elle-même, un péché mortel. — Mais il arrive souvent que, sans avoir l'intention de nuire à une personne, on prononce, dans un autre but, des paroles qui blessent sa réputation. La détraction, dans ce cas, n'est ni directe, ni formelle; elle est seulement matérielle et accidentelle. Si ces paroles sont dites pour le bien ou par nécessité avec les conditions voulues, elles ne constituent ni péché, ni détraction. Procèdent-elles de la légèreté de l'esprit ou d'une cause que la nécessité ne justifie pas? Tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'elles ne sont pas des péchés mortels, à moins qu'elles ne blessent d'une manière si grave la réputation du prochain, surtout en ce qui concerne l'honnêteté, que l'on ne doive les considérer, d'après leur nature même, comme des fautes graves. — Le détracteur

est tenu à rétablir la réputation, tout ainsi que le voleur est tenu de restituer le bien qu'il a dérobé.

La détraction est un vice très-répendu dans la société, où, selon l'expression de l'Écriture, « le nombre des insensés est infini. » Il y a bien peu d'hommes qui, par légèreté d'esprit ou par précipitation de la langue, ne laissent échapper des paroles capables de diminuer, du moins en matière légère, la réputation du prochain. C'est ce qui a fait dire à saint Jacques : « Celui qui ne pèche point en paroles est un homme parfait. » (Jac. III, 2.)

3. — La détraction est-elle le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain ?

La grandeur de nos péchés contre le prochain s'apprécie par le préjudice qu'ils lui causent, et ce préjudice, à son tour, se juge par l'importance du bien qu'il fait perdre. — Il y a pour l'homme trois sortes de biens : le bien de l'âme, le bien du corps et les biens extérieurs.

Le bien de l'âme, le plus grand de tous, ne peut nous être ravi que d'une manière occasionnelle ; par exemple, au moyen d'un mauvais conseil, ce qui ne détruit pas notre liberté. — Les deux autres, celui du corps et les biens extérieurs, peuvent nous être enlevés par la violence. Mais, comme le corps l'emporte sur les biens extérieurs, les péchés qui y portent atteinte sont plus graves que ceux qui nous nuisent seulement dans les biens extérieurs. De là résulte que, de tous les péchés qui se commettent contre le prochain, le plus grave est l'homicide, qui détruit une existence actuelle. L'adultère vient ensuite, comme troublant l'ordre légitime par lequel un homme entre dans la vie. — Pour ce qui est des biens extérieurs, la bonne réputation, qui se rapproche davantage des biens spirituels, l'emporte sur les richesses, et, par conséquent, la détraction est, dans son genre, un péché plus grand que le



vol, bien qu'elle n'égalé pas l'homicide et l'adultère.—Cet ordre de gravité, on le conçoit, se modifie par certaines circonstances aggravantes ou atténuantes qui se prennent des dispositions intérieures de chacun des hommes. Pécher avec délibération étant une faute plus grande que celle qui a lieu par faiblesse ou par mégarde, les péchés de parole, que la langue, prompte à parler, commet souvent sans préméditation, ont par cela même une certaine légèreté.

4. — Celui qui tolère le détracteur en l'écoutant pèche-t-il grièvement ?

Saint Paul a dit : « Non-seulement ceux qui commettent le péché sont dignes de mort, mais encore ceux qui l'approuvent par leur consentement. » (Rom. I, 32.)

Il est clair que celui qui écoute volontiers la détraction y consent et participe au péché. — S'il la provoque ou y prend plaisir en haine de la personne qui en est l'objet, il pèche autant que le détracteur, et quelquefois plus. « De savoir, dit saint Bernard, lequel des deux est le plus coupable, du détracteur ou de celui qui l'écoute, il ne me paraît pas facile de décider cette question. » — Lorsque, sans y prendre plaisir, il omet de la repousser par crainte, par négligence, ou même par une certaine honte, il pèche encore, mais beaucoup moins que le détracteur. Sa faute est ordinairement vénielle, quoiqu'elle puisse aller au péché mortel, soit à raison d'une obligation spéciale de corriger le détracteur, soit à cause de quelques dangers futurs, soit parce que le respect humain lui-même est parfois un péché mortel.

Faut-il toujours arrêter le détracteur, en l'accusant d'erreur ou de mensonge ? Non, surtout si l'on sait que ce qu'il dit est vrai ; mais nous de-

vons lui faire observer qu'il a tort de déchirer la réputation de son frère, ou du moins lui laisser apercevoir par un certain air de tristesse que sa détraction nous déplaît. « Le visage triste, dit la sainte Écriture, met un « frein à la langue du détracteur. » (Prov. xxv, 23.)



## QUESTION 74.

### DES RAPPORTS.



**En quoi les rapports se distinguent de la détraction. — Parallèle du détracteur et du rapporteur.**

1. — Les rapports sont-ils un péché distinct de la détraction ?

On confond quelquefois le rapporteur avec le détracteur, par la raison que l'un et l'autre disent en secret du mal de leur prochain. Sur cette parole de l'Écriture : « Ne « méritez pas qu'on vous appelle un semeur de rapports » (Eccl. v, 16), la glose ajoute : « c'est-à-dire un détracteur. » Ils diffèrent cependant par le but qu'ils se proposent. Le détracteur a pour fin de détruire la réputation du prochain, et, pour cela, il révèle ce qui lui paraît capable de la flétrir ou de l'affaiblir. Le rapporteur veut diviser les amis, comme on le voit par ce mot des Proverbes (xxvi, 20) : « Otez le semeur de rapports, et les disputes « cessent. » Il révèle ce qu'il croit propre à irriter son

auditeur contre quelqu'un. L'Écriture le caractérise ainsi : « L'homme de péché jette le trouble entre les amis ; il « sème l'inimitié au milieu de ceux qui vivaient en paix. » (Eccl. xxviii, 11.)

Le rapporteur est, sans contredit, un détracteur ; mais il a principalement pour but d'irriter les esprits les uns contre les autres. Faut-il pour cela dire le bien ? Il le dit du moment que ce bien est un mal aux yeux de celui à qui il parle et un moyen de semer l'irritation. Il est appelé par l'Écriture « un homme à double langue, » parce qu'il s'efforce de rompre l'amitié qui existe entre deux personnes, disant à chacune d'elles du mal de l'autre.

2. — Le détracteur est-il plus coupable que le rapporteur ?

« Une tache honteuse, nous dit l'Esprit-Saint, est imprimée sur l'homme à double langue ; il s'attire la haine, « l'inimitié et l'ignominie. » (Eccl. v, 17.)

Plus un péché porte préjudice au prochain, plus il est grave, et le préjudice se mesure sur la grandeur du bien qui a été enlevé. Or, parmi les biens extérieurs, le plus éminent est un ami. « Sans ami, nul ne peut vivre, » disait le Philosophe, et l'Écriture nous enseigne pareillement « que rien ne saurait être comparé à un fidèle ami. » (Eccl. vi, 15.) La réputation nous étant surtout nécessaire pour avoir des amis, le péché du rapporteur est plus grand que la détraction, et même que la contumélie, par la raison que l'amitié est préférable à l'honneur : il vaut mieux être aimé que d'être honoré.

La délation porte une atteinte spéciale à l'amour du prochain et à l'amour de Dieu. De là ces paroles des Proverbes : « Il y a six choses que « le Seigneur hait, et son cœur abhorre la septième, à savoir : l'homme « qui sème la discorde entre les frères. » (Prov. vi, 16.)

## QUESTION 75.

### DE LA DÉRISION.

---

**Que la dérision, péché distinct de ceux qui précèdent, est parfois un péché mortel.**

1. — La dérision est-elle distincte des autres péchés de parole ?

Les péchés de parole se distinguent par le but que l'on se propose. On veut, dans les invectives, déprimer l'honneur ; dans la détraction, ternir la réputation ; dans la délation, désunir les amis ; dans la dérision, faire rougir quelqu'un. Il suit de là que la dérision ou moquerie est un péché spécial et distinct de ceux qui précèdent, puisque le but qu'on s'y propose est différent.

Le moqueur veut nous faire perdre, à nos propres yeux, la gloire d'une bonne conscience. Il essaie, dans ce dessein, de nous couvrir de confusion, en nous mettant devant les yeux quelque action vicieuse ou honteuse capable de nous faire rougir.

2. — La dérision peut-elle être un péché mortel ?

Il est écrit que « Dieu se rira des moqueurs. » (Prov. III.) Cela ne suppose-t-il pas que les dérisions ou les moqueries peuvent constituer un péché mortel ?

Que l'on plaisante ou que l'on se moque des péchés ou des défauts d'une personne, parce qu'on les regarde

comme peu considérables en eux-mêmes, ce n'est là qu'une faute vénielle dans son genre ; mais si vous ne jugez ces péchés ou ces défauts peu importants que par suite du mépris que vous avez pour cette personne, comme vous feriez au sujet d'un enfant ou d'un insensé, la moquerie ou dérision peut, dans ce cas, être une faute mortelle. Elle augmente de gravité en proportion du respect auquel a droit la personne dont on se fait un jouet. Le péché le plus grave en cette matière est la dérision des choses divines. Voilà pourquoi le prophète Isaïe s'écrie : « Sais-tu bien qui tu as insulté, qui tu as blasphémé, contre qui tu as élevé la voix ? » (Is. xxxvii, 23.) Puis il ajoute : « N'est-ce pas contre le Saint d'Israël ? » La moquerie des parents, au sujet de laquelle il est écrit : « Que l'œil qui se moque d'un père et qui insulte aux droits sacrés d'une mère soit arraché par les corbeaux des torrents ; qu'il soit dévoré par les petits de l'aigle » (Prov. xxx, 17), prend rang immédiatement après celle de Dieu. Vient ensuite la moquerie des justes, qui ravit à la vertu l'honneur qu'on lui doit, et dont Job se plaint en disant : « La simplicité du juste est devenue un sujet de dérision. » (Job, xii, 4.) Elle est très-funeste, par son efficacité à détourner les hommes de la vertu. « Les railleries, selon la pensée de saint Grégoire, détruisent, comme avec une main pestiférée, le bien qui commence à paraître dans une âme. »



## QUESTION 76.

### DE LA MALÉDICTION.

**Est-il permis de maudire ? — Quel péché est-ce ? — Comparaison de la malédiction avec la détraction.**

1. — Peut-on maudire un homme ?

Moïse a dit : « Maudit soit celui qui n'observera pas la « loi. » (Deut. xxvii, 26.) Le prophète Elisée a maudit les enfants qui se moquaient de lui. (4 Reg. ii, 24.)

La malédiction proprement dite, par laquelle on souhaite d'une manière absolue le mal d'autrui, est mauvaise à cause de cette intention formelle du mal. Mais la malédiction indirecte, par laquelle on souhaite un mal en vue d'un bien, peut être licite. Le juge maudit le coupable qu'il frappe d'une peine méritée ; l'Église maudit certains pécheurs dans ses anathèmes ; les Prophètes maudissaient tous les méchants au nom de la justice de Dieu. Nous pouvons nous-mêmes souhaiter à un homme une maladie, un obstacle quelconque, qui le rende meilleur ou l'empêche de nuire aux autres.

Souhaiter du mal à quelqu'un en vue d'un bien, ce n'est manquer ni d'affection, ni de bienveillance à son égard ; c'est, au contraire, accomplir un devoir envers lui. — On conçoit bien qu'il n'est jamais permis de maudire la nature des êtres, pas même celle des démons, qui vient de Dieu.

2. — Peut-on maudire les créatures irraisonnables ?

Le Sauveur a maudit un figuier (Matth. xxi, 19); Job a maudit le jour de sa naissance. (Job, iii, 1.)

La malédiction, comme la bénédiction, ne concerne proprement que la créature raisonnable, la seule qui soit susceptible de bien et de mal.—Il peut cependant arriver que les créatures irraisonnables, appelées bonnes ou mauvaises par rapport à l'homme, pour lequel elles existent en réalité, soient, à un triple point de vue, l'objet d'une malédiction. Premièrement, elles subviennent à nos nécessités, et, dans ce sens, Dieu dit au premier homme : « Que la terre soit maudite dans ton travail » (Gen. iii, 17); afin que tu sois puni par sa stérilité. Telle est aussi la signification de ces paroles de Moïse : « Maudits seront vos greniers. » (Deut. xxviii, 5.) En second lieu, elles servent à l'homme de signe ou de symbole : c'est ainsi que le Seigneur maudit le figuier qui représentait la Judée. Enfin, elles ont avec nous un certain rapport de convenance, par le temps et le lieu : voilà comment Job maudissait le jour où il avait contracté le péché originel et les maux qui en sont la suite; et David, les montagnes de Gelboé, où le peuple venait d'éprouver un grand désastre. Mais maudire les créatures irraisonnables en tant qu'elles sont l'œuvre de Dieu, ce serait un blasphème. Les maudire en elles-mêmes est une malédiction oiseuse, vaine et illicite.

3. — Est-ce un péché mortel de maudire un homme ?

« Les hommes de malédiction (*maledici*), a dit saint Paul, ne posséderont pas le royaume des cieux. » (1 Cor. vi, 10.)

Souhaiter ou provoquer le mal de quelqu'un étant un

acte contraire en soi à la charité par laquelle nous voulons le bien de ceux que nous aimons, la malédiction est dans son genre un péché mortel, qui augmente de gravité suivant que l'on doit plus d'amour et de respect à la personne maudite. De là cette sentence : « Celui qui aura maudit son père et sa mère sera puni de mort. » (Lév. xx, 9.) Quelquefois, cependant, une parole de malédiction n'est qu'un péché véniel, soit parce que le mal qu'on souhaite à autrui n'est pas grave, soit parce que le sentiment qui la fait prononcer est une étourderie, une plaisanterie ou une surprise. Les paroles doivent surtout être jugées par l'esprit dans lequel elles sont dites.

4. — La malédiction est-elle plus grave que la détraction ?

Toutes choses égales d'ailleurs, c'est un plus grand péché de porter un préjudice réel au prochain que de lui en souhaiter un. — La détraction, qui cause au prochain un préjudice réel, est un péché plus grave que la malédiction produite sous forme de souhait. — La malédiction faite par manière de commandement, et qui devient par là même une sorte de cause, est plus ou moins grave que la détraction, suivant qu'elle entraîne un préjudice supérieur ou inférieur à la diffamation. — Ces appréciations, on le conçoit, peuvent être modifiées par des circonstances aggravantes ou atténuantes ; nous ne considérons ici que la nature propre de ces péchés.





## QUESTION 77.

## DE LA FRAUDE DANS LES ACHATS ET LES VENTES.



**Des prix trop élevés.—Des défauts qui rendent la vente illicite.—De la déclaration des vices.—La licéité du négoce.**

1. — Peut-on vendre une chose plus qu'elle ne vaut ?

« Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils vous fassent. » (Matth. vii, 12.) Vous ne voulez pas qu'ils vous vendent une chose au-dessus de sa valeur.

Les institutions qui ont pour but un intérêt commun ne devant pas nuire aux uns pour favoriser les autres, les contrats ont nécessairement pour base l'égalité entre le prix et la valeur des choses ; car la quantité même des choses se mesure sur le prix qu'on en donne : c'est ce qui a fait inventer les signes monétaires. Il résulte de là que si le prix excède la valeur des choses, ou la valeur des choses le prix, l'égalité requise par la justice étant détruite, la transaction est injuste. Donc, à considérer les ventes et les achats dans leur nature même, il est illicite de vendre une chose au dessus de sa valeur ou de l'acheter au dessous.

Quand on envisage le côté accidentel des contrats, en tant que la cession d'une chose tourne au profit de l'un et au désavantage de l'autre, la question prend une nou-

velle face. Supposons qu'un acheteur ait grand besoin d'une chose; tandis que le vendeur éprouvera un grave dommage en s'en dépouillant, celui-ci peut, dans ce cas, en déterminer le juste prix, non-seulement par sa valeur réelle, mais par la perte qu'il subira, et la vendre plus qu'elle ne vaut en elle-même, quoiqu'il ne la vende pas plus qu'elle ne vaut pour lui; au lieu que, s'il n'éprouve aucun dommage en la cédant, il ne lui est pas permis, bien que l'acheteur en tire un grand profit, de la vendre au delà de sa valeur, car cet avantage accidentel provient de la position de l'acheteur dans laquelle il n'est pour rien: nul ne doit vendre ce qui ne lui appartient pas.

Ne dites pas que la loi humaine ne punit point ceux qui vendent un objet au delà de sa valeur, et que par là même elle les approuve. — La loi humaine ne punit pas tout ce qui est contraire à la vertu, et elle n'autorise point tout ce qu'elle ne punit pas. D'ailleurs, elle oblige elle-même à la restitution, lorsque l'un des contractants a été trompé pour plus de la moitié du prix (1). — Mais la loi divine nous ordonne d'observer dans les ventes et les achats l'égalité prescrite par la justice, et, quand le dommage est notable, elle veut qu'il soit réparé. Je dis quand le dommage est notable; car le prix des choses n'est pas déterminé d'une manière absolue. Il repose sur une sorte d'estimation qui autorise certaines additions ou diminutions légères sans que l'égalité de la justice soit compromise (2).

(1) L'article 1674 du Code civil porte que la vente sera rescindible, si le vendeur a été lésé de plus des sept douzièmes dans le prix d'un immeuble.

(2) Tout ce qu'enseigne ici saint Thomas est d'une rigoureuse exactitude; mais il est un point qu'il ne semble pas avoir traité, c'est celui de la convenance naturelle qui résulte de la situation locale. « Il est généralement reçu, du moins parmi nous, dit M<sup>gr</sup> Gousset, que la convenance particulière d'une chose, d'un domaine, pour tel acheteur, en fait hausser le prix; ce qui fait dire: Cette chose, cette propriété vaut tant pour un tel; mais elle vaut moins pour un autre. Ainsi nous pensons que l'on

2. — Une vente est-elle illicite à cause des défauts de la chose vendue ?

Les choses que l'on vend sont susceptibles de trois défauts. Le premier affecte l'espèce elle-même. Le vendeur qui le connaît commet une fraude, et la vente est illicite. « Votre argent, disait avec reproche Isaïe, s'est changé en scorie, et votre vin a été mêlé d'eau. » (Isaïe, 1, 22.) Le second est dans la quantité ou la mesure. Si, en vendant, je me sers sciemment d'une mesure défectueuse, je commets une fraude ; ma vente est illicite. Il est écrit : « Vous n'aurez pas en secret deux poids, l'un plus fort, l'autre plus faible ; une mesure plus grande et une plus petite. Le Seigneur abhorre toute injustice. » (Deut. xxv, 13.) Le troisième est dans la qualité. Si vous donnez sciemment pour sain un animal malade, il y a fraude, et encore ici la vente est illicite. Dans ces divers cas, non-seulement on pèche par injustice, mais on est tenu à la restitution.

Si le vendeur ignore ces défauts, il est exempt de péché, sans être dispensé de réparer son injustice matérielle. L'acheteur, pareillement, qui recevrait avec connaissance un objet à la place d'un autre moins précieux ; par exemple, de l'or vrai pour de l'or faux, commettrait une injustice et serait tenu à la restitution.

On conçoit que les mesures doivent varier selon les lieux, à raison de l'abondance plus ou moins grande des choses appropriées à nos usages :

« ne doit nullement inquiéter celui qui vend une chose au dessus du prix commun, à raison de la convenance. L'acheteur lui-même s'attend à payer cette convenance, et il ne s'en plaint pas. Le prix des choses dépend principalement de la commune estimation des hommes. Mais il ne faut pas confondre la convenance d'une chose avec la nécessité de l'acheteur, dont le vendeur ne peut se prévaloir pour vendre une chose plus qu'elle ne vaut sans commettre une injustice. »

elles sont déterminées, dans chaque pays, par l'autorité publique ou par la coutume; il n'est pas permis de s'en écarter. Remarquons que le prix des objets ne se fonde pas précisément sur l'excellence de leur nature ni sur leurs qualités intrinsèques et occultes, mais sur les qualités relatives à l'usage qu'on en veut faire. S'agit-il d'un cheval, par exemple; il suffit de savoir s'il est fort et s'il marche bien: il est facile de s'en assurer.

3. — Le vendeur est-il tenu de déclarer le vice de la chose qu'il vend ?

Vendez-vous un objet dont le vice causera à l'acheteur un dommage ou un danger: un dommage, parce que ce vice en diminue naturellement la valeur; un danger, lorsqu'il en rend l'usage difficile ou périlleux, vous lui occasionnez une perte. C'est pourquoi, si ce vice est caché et que vous ne le déclariez pas, votre vente est frauduleuse, et vous êtes tenu de réparer le dommage. Mais, du moment que le vice est apparent, comme dans le cas d'un cheval borgne; ou que la chose vendue, quoique non convenable pour l'acheteur, peut servir à d'autres, vous n'êtes pas tenu à le déclarer, pourvu que vous abaissiez suffisamment le prix.

4. — Est-il permis de faire le négoce ?

« Avide de gain, répond saint Augustin, le marchand  
« blasphème quand il perd, ment sur les prix et se par-  
« jure; mais ce sont là les vices de l'homme, sans être  
« ceux du commerce lui-même. »

Le négociant proprement dit, faisant des échanges de marchandises pour d'autres marchandises ou pour de l'argent, achète les choses pour les vendre avec profit, non dans le but de subvenir aux besoins nécessaires d'une maison ou d'une communauté, mais avec l'intention de

gagner. Si l'on considère que le négoce, ainsi compris, n'est qu'un aliment pour la cupidité, laquelle est infinie dans ses convoitises, on conviendra qu'il a en soi quelque chose de vil. Il plonge l'esprit humain dans les soins et les inquiétudes du siècle, et fait souvent perdre de vue les biens spirituels. Convenons cependant que, si le gain poursuivi par le négociant n'a pas de lui-même une fin honnête ou nécessaire, il n'a rien non plus d'essentiellement vicieux. Le négoce, par conséquent, peut être rapporté à un but légitime, tel que le bien public, le soutien d'une famille, le soulagement des pauvres, et, dans ces conditions, il n'a rien de blâmable.

Quoique le commerce puisse être rapporté à une fin légitime et honnête, le clergé doit s'en abstenir, soit parce qu'il a pour objet un gain temporel, soit à cause des péchés qu'il occasionne et des sollicitudes où il plonge l'esprit. « Celui qui s'engage au service de Dieu, dit l'Apôtre, ne doit « pas s'embarrasser dans les affaires du siècle. » (1<sup>re</sup> Tim. II, 4.)



## QUESTION 78.

## DU PÉCHÉ DE L'USURE DANS LES PRÊTS.

**Est-ce un péché de prêter à usure ? — Restitution. — Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure ?**

1. — Est-ce un péché de prêter à usure ?

Il est écrit : « Si vous prêtez de l'argent aux pauvres  
« de mon peuple, qui habitent la même terre que vous,  
« vous ne les opprimeriez pas comme un exacteur, et vous  
« ne les accablerez pas par des usures. » (Exod. xxii, 25.)

Il y a des choses dont l'usage emporte la consommation; ainsi le vin, le pain et autres semblables. En accorder l'usage à quelqu'un, c'est lui en concéder la propriété; on ne doit pas traiter séparément de l'usage et de ces choses elles-mêmes. Si l'on voulait, par exemple, vendre du vin, d'une part, et, de l'autre, l'usage de ce vin, on vendrait la même chose deux fois, ou plutôt on vendrait ce qui n'est pas, et de là une injustice. Parcillement, celui-là fait une injustice qui exige une double compensation pour du vin prêté : d'abord une mesure égale à celle qu'il a prêtée, et ensuite un prix pour l'usage; d'où est venu le nom d'usure. — Il y a des choses, au contraire, dont l'usage n'emporte pas la destruction; l'usage d'une maison consiste à l'habiter et non à la détruire. Pour celles-

là, on peut traiter séparément de l'usage et des choses elles-mêmes; je puis vendre une maison et m'en réserver l'usage, ou, réciproquement, en céder l'usage et m'en réserver la propriété, comme cela se pratique dans les baux et les locations.—L'argent, qui est spécialement destiné à faciliter les échanges, rentre dans la classe des choses dont l'usage emporte la consommation; car, en le faisant servir aux ventes et aux achats, on le dépense. De là vient qu'il est généralement illicite de recevoir quelque chose pour l'usage de l'argent prêté; c'est l'usure proprement dite (1).

2. — Peut-on exiger quelque autre chose pour de l'argent prêté ?

Le prophète Ezéchiel, énumérant les conditions exigées pour qu'un homme soit juste, demande qu'il n'ait point prêté à usure et qu'il n'ait rien reçu au delà de ce qu'il a prêté. (Ezéch. xviii, 17.)

Si c'est blesser la justice que de recevoir, par une convention tacite ou formelle, un intérêt pour de l'argent prêté ou pour tout autre objet qui se consomme par l'usage, c'est parcellément pécher contre cette vertu que de

(1) « Si on n'a pas d'autre titre que le simple prêt, si on exige l'intérêt  
« précisément en vertu du prêt, c'est-à-dire sans un titre qui soit distinct  
« et séparable du prêt, cet intérêt devient illicite, injuste, usuraire. Aussi  
« on définit l'usure proprement dite : tout intérêt, tout profit en sus du  
« capital ou sort principal, exigé de l'emprunteur, précisément en vertu ou  
« à raison du simple prêt, du *mutuum*. Les Pères, les Conciles, les Sou-  
« verains-Pontifes et les Théologiens, s'appuyant sur les livres saints, s'ac-  
« cordent à nous donner la même notion de l'usure, en la condamnant ex-  
« pressément comme contraire au droit naturel et divin. »

recevoir, d'après un pacte tacite ou formel, une chose estimable à prix d'argent. L'accepter à titre de don gratuit, ce n'est point une faute : on pouvait recevoir un présent avant le prêt; on n'est pas d'une condition pire après avoir prêté. Il est permis, dans tous les cas, de réclamer ce qui ne s'achète pas à prix d'argent : la bienveillance, l'amitié, et les autres avantages du même genre.

Mais, dira quelqu'un, j'éprouve une perte à l'occasion de l'argent que je prête; ne m'est-il pas permis, pour m'indemniser, de réclamer quelque chose au delà de mon prêt? — Sans aucun doute; celui qui prête peut stipuler avec l'emprunteur une indemnité pour le dommage qui lui est causé par la privation d'une chose qu'il a le droit de posséder; ce n'est pas vendre l'usage de l'argent, c'est simplement éviter une perte.

Lorsque je confie mon argent à un commerçant ou à un artisan avec lequel je m'associe, je puis encore en retirer un gain; car prêter de l'argent, c'est en transférer à l'emprunteur la propriété, si bien que ce dernier contracte l'obligation de rendre intégralement la somme qu'il a reçue, au lieu que, lorsque je confie des capitaux à un marchand ou à un artisan avec lequel je m'associe, je ne lui en transfère pas la propriété; c'est toujours à mes risques et périls que je participe au commerce du marchand ou au travail de l'artisan, et, pour ce motif, je puis licitement réclamer, comme provenant de mon propre bien, une part dans les bénéfices (1).

(1) Tous les Théologiens conviennent qu'il est des titres en vertu desquels on peut tirer quelque intérêt du prêt. Ce sont : le *lucrum cessans* et le *dommage naissant*, dans lesquels on peut comprendre la *destination lucrative*, et, d'après une décision de la *Propagande*, approuvée par Innocent X, le *danger extraordinaire de perdre le capital*.

De graves Docteurs pensent que la loi civile, qui permet l'intérêt du prêt, est aussi un titre légitime, à raison du haut domaine que les souverains ont sur les biens des particuliers, et dont ils paraissent user, en approuvant un certain taux. Depuis que l'industrie et le commerce ont pris



3. — Est-on tenu de restituer tout ce qu'on a gagné par l'usure ?

Nous l'avons dit, les choses dont l'usage n'est autre que leur consommation ne donnent pas d'usufruit. Si on les a extorquées par l'usure; par exemple, si on s'est approprié ainsi de l'argent, du froment, du vin et autres choses du même genre, le profit que l'on en a retiré doit être regardé comme le fruit, non de ces objets, mais de l'industrie humaine. Dès-lors on n'est pas tenu de restituer au delà de ce que l'on a reçu; à moins toutefois que la détention qu'on en a faite n'ait porté quelque préjudice au prochain, car l'on serait obligé de réparer le dommage causé. Il est ensuite des choses qui, ne se consommant pas par l'usage, donnent lieu à l'usufruit; ainsi une maison, un champ, et les autres semblables: celles-là, lorsqu'on les a extorquées par usure, doivent être restituées avec tous les fruits qu'on en a recueillis.

4. — Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure ?

Lorsque Publicola demandait si l'on pouvait avoir recours au serment d'un homme qui jure par les faux dieux,

de l'accroissement, ce sentiment s'est propagé. Plusieurs réponses, émanées du Saint-Siège, paraissent le favoriser. Il a été décidé: 1<sup>o</sup> que l'on ne doit point *inquiéter* au tribunal de la pénitence le prêtre qui enseigne que la loi civile, sans être accompagnée d'aucun autre titre intrinsèque au prêt, suffit pour légitimer le prêt à intérêt; 2<sup>o</sup> qu'un confesseur agirait trop *durement* et trop *sévèrement* en refusant l'absolution aux fidèles qui croient pouvoir tirer l'intérêt du prêt, sans avoir d'autre titre que la loi civile; 3<sup>o</sup> qu'on peut absoudre sacramentellement, sans imposer aucune restitution, les pénitents qui, étant de mauvaise foi, ont perçu des intérêts du prêt, aux termes de la loi, s'ils sont repentants d'avoir agi contre leur conscience, et se montrent d'ailleurs disposés à s'en rapporter à ce qui pourra être décidé par le Saint-Siège. (Voy. Mg<sup>r</sup> Gousset, tom. 1, p. 397.)

saint Augustin répondit : « Se servir, non pour le mal, « mais pour le bien, de la foi d'un homme qui jure par « les faux dieux, ce n'est pas participer au péché par lequel il honore les démons, c'est seulement profiter du « pacte fidèle par lequel il garde sa foi ; mais l'engager « à jurer par les faux dieux serait un péché. » Ceci est applicable à notre sujet. Il n'est permis en aucune façon d'induire quelqu'un à faire des prêts usuraires ; mais si l'on trouve un homme qui y soit tout disposé ; par exemple, un usurier de profession, on peut lui emprunter de l'argent à usure, pour subvenir à ses propres besoins ou à ceux d'autrui. Ce n'est pas consentir à son péché, c'est seulement lui fournir l'occasion d'un prêt, qui de soi est un bien ; la vraie cause du péché de l'usure, il la trouve dans la perversité de son cœur.



## QUESTION 79.

**DES PARTIES INTÉGRANTES DE LA JUSTICE, QUI CONSISTENT  
A FAIRE LE BIEN ET A ÉVITER LE MAL.**

**De la transgression.—De l'omission.—Parallèle.**

1. — Eviter le mal et faire le bien, sont-ce des parties de la justice ?

Toute vertu, sans aucun doute, fait le bien et évite le mal. Mais c'est le propre de la justice, en tant que vertu spéciale, de faire le bien qui est une dette envers le prochain, et d'éviter le mal opposé. Il lui appartient aussi, comme vertu générale, de faire le bien qui est une dette envers la société ou envers Dieu, et d'éviter le mal contraire. Or ce sont là deux parties quasi-intégrantes de la justice, dont l'emploi est d'établir l'égalité dans les choses qui regardent le prochain. Cette vertu, en effet, doit d'abord constituer l'égalité, en rendant aux autres ce qui leur est dû, c'est-à-dire faire le bien, et maintenir cette égalité une fois établie, en ne leur causant aucun tort, ce qui consiste à éviter le mal.

Le bien et le mal sont envisagés ici sous un rapport spécial, par le côté qui regarde la justice. Constituer l'égalité, et ne pas la détruire une fois constituée, sont deux choses distinctes en matière de justice.

## 2. — La transgression est-elle un péché spécial ?

Quoique par un péché mortel quelconque on transgresse un précepte divin, la transgression, qui, entendue dans le sens formel, consiste proprement à violer un précepte négatif, peut devenir un péché spécial sous un double rapport : comme constituant un mépris du précepte lui-même, ce qui est une infraction de la justice légale ; et comme se distinguant de l'omission, laquelle est opposée à un précepte affirmatif.

## 3. — L'omission est-elle un péché spécial ?

Tout bien qui se présente comme une dette est proprement du domaine de la justice. Or, puisque, comme nous l'avons vu, la justice est une vertu spéciale, l'omission d'un tel bien est aussi un péché spécial, qu'il ne faut pas confondre avec les péchés contraires aux autres vertus. En outre, de même que faire le bien, œuvre à laquelle est opposée l'omission, constitue, dans la justice, une partie distincte de la fuite du mal, à laquelle la transgression est opposée, l'omission doit encore pour cette raison être distinguée de la transgression.

Le péché de transgression est la violation des préceptes négatifs, dont le but est de nous faire éviter le mal ; et le péché d'omission est opposé aux préceptes affirmatifs, qui ont pour objet de nous faire pratiquer le bien, mais qui n'obligent pas à tous les instants, comme les préceptes négatifs. L'omission commence quand le temps d'agir est arrivé.

## 4. — L'omission est-elle un péché plus grave que la transgression ?

Il est plus facile de s'abstenir du mal que d'accomplir le bien : conséquemment, la transgression est plus coupable que l'omission.

La transgression est le contraire d'un acte de vertu, au lieu que l'omission en est seulement la négation. Exemple : ne pas donner à ses parents un témoignage de respect qui leur est dû, est un péché d'omission; leur adresser une invective, voilà un péché de transgression. Il est visible par là que la transgression est en elle-même un péché plus grave que l'omission, bien que, par l'effet des circonstances, telle omission puisse l'emporter sur telle transgression.

Les mots *omission* et *transgression* désignent, à proprement parler, le péché mortel. Mais, dans un sens vague, on peut les appliquer à certaines fautes qui, en dehors des préceptes négatifs et affirmatifs, sont un acheminement, par manière de disposition, à la violation complète des préceptes.



## QUESTION 80.

DES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE, OU DES  
VERTUS QUI LUI SONT UNIES.



**La religion, — la piété filiale, — le respect, — la vérité, — la reconnaissance, — la vengeance, — la libéralité — et l'affabilité.**

Assigne-t-on convenablement les vertus unies à la justice ?

Les vertus qui s'adjoignent à une vertu principale tou-

chent à cette vertu par certains caractères et s'en éloignent par d'autres.—Comme la justice se rapporte à autrui, toutes les vertus qui présentent cette relation s'unissent à elle, bien qu'elles s'en éloignent de deux manières : car les unes ne rendent pas, dans la mesure de l'égalité, ce qui est dû au prochain ; et les autres n'impliquent pas l'idée d'une dette rigoureuse.

Les devoirs que nous rendons à Dieu sont des dettes de justice, et, cependant, ils ne remplissent pas, de notre part, les conditions de l'égalité, ainsi que le marque cette parole : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a donné ! » (Ps. cxv, 3.) Il en faut dire autant des devoirs envers nos parents et envers notre patrie, ainsi que des hommages rendus à la vertu. C'est dans ces principes que l'on adjoint à la justice la religion, la piété filiale et le respect.

Les vertus relatives à autrui, mais qui s'éloignent de l'idée d'une dette rigoureuse pour s'arrêter à celle d'une dette morale, se partagent en deux classes. Les unes, la vérité, la reconnaissance et la vengeance, sont d'une telle nécessité que sans elles, on ne conserve pas l'honnêteté des mœurs. Les autres, la libéralité, l'affabilité, etc., contribuent à une plus grande honnêteté (1).

(1) Ces diverses vertus vont être reprises successivement et expliquées en détail. Ce qui n'est indiqué ici que sommairement s'éclaircira à mesure que nous avancerons.

## **DE LA JUSTICE (Suite).**

---

**PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE OU VERTUS QUI LUI SONT UNIES;  
ET, D'ABORD, LA RELIGION.**

**PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE OU VERTUS  
QUI LUI SONT UNIES.**

**LA RELIGION.**

		Quest.				
LA RELIGION. (V. tab. 23.)	} Religion en elle-même.....	81				
		Actes de religion.	} Actes intérieurs.	Dévotion.....	82	
				Prière.....	83	
				} Actes extérieurs.	Adoration.....	84
		} Offrande des biens extérieurs.	Biens donnés à Dieu.		} Sacrifices..... 85 Oblations..... 86 Dîmes..... 87	
			Promesses faites à Dieu.—Vœux			88
			} Usage des choses divines.			} Sacraments. (3 <sup>e</sup> partie.)
		} Le nom de Dieu.			Serment.....	89
			Adjuration.....	90		
			Louange.....	91		
		Vices opposés à la religion.	} Superstition.	Nature.....	92	
				} Espèces.	Culte illégitime.....	93
			Idolâtrie.....		94	
			Divination.....		95	
			} Irréligion.	Observances.....	96	
} Irrévérence envers Dieu.	Tentation de Dieu			97		
	Parjure.....			98		
} Irrévérence envers les choses saintes.	Sacrilège.....	99				
	Simonie.....	100				

EXPLICATION.

On a vu, par la question précédente, que la religion prend rang parmi les parties potentielles de la justice. (V. tab. 23.) — Ici, nous en considérons d'abord la nature<sup>81</sup> ; puis, nous en venons à l'examen des actes qu'elle produit : actes intérieurs, qui sont la dévotion<sup>82</sup> et la prière<sup>83</sup> ; actes extérieurs, qui comprennent l'adoration proprement dite<sup>84</sup>, l'offrande des biens extérieurs par les sacrifices<sup>85</sup>, les oblations<sup>86</sup>, les dîmes<sup>87</sup>, les vœux<sup>88</sup> ; enfin l'usage des choses divines par les sacrements, et l'invocation du nom de Dieu par le serment<sup>89</sup>, l'adjuration<sup>90</sup> et la louange<sup>91</sup>.

Passant aux vices opposés à la religion, nous traitons de la superstition et de ses différentes espèces<sup>92...96</sup> ; puis de l'irréligion ou irrévérence envers Dieu, par la tentation de Dieu<sup>97</sup> et par le parjure<sup>98</sup> ; enfin de l'irréligion ou irrévérence envers les choses saintes, par le sacrilège<sup>99</sup> et par la simonie<sup>100</sup>.



## QUESTION 81.

### DE LA RELIGION.

---

**La religion, — qui met l'homme en rapport avec Dieu, — est une vertu une, — distincte des autres. — non théologique, mais morale. — qui produit des actes extérieurs. — Comparaison de la religion et de la sainteté.**

1. — La religion se rapporte-t-elle à Dieu seul?

Cicéron définit très-bien la religion : « une vertu qui « qui rend à la Nature suprême le culte qui lui est dû. »

Quelle que soit l'origine du mot religion, que les uns font dériver de relire (*relegere*), d'autres de relier (*religare*), d'autres de réclire (*recligere*), il est certain que la religion implique rapport à Dieu seul. dont nous devons sans cesse *relire* les divins enseignements, auquel nous devons principalement nous *lier* comme à notre principe indéfectible, et que, après le péché, nous devons *réclire* comme notre fin dernière, par le moyen de la foi.

La religion a deux sortes d'actes : les offrandes, les sacrifices, l'adoration et les autres pareils qui lui sont propres; puis ceux des autres vertus

qu'elle commande pour la gloire de Dieu, selon cette parole de saint Jacques (1, 27) : « La religion pure et sans tache devant Dieu, notre Père, c'est d'assister les orphelins, etc. » Quoi qu'il en soit, « la religion, comme le dit saint Augustin, désigne, dans le sens rigoureux, non un culte quelconque, mais le culte de Dieu. » Celui que les Grecs appellent la *Latrie* lui appartient en propre.

## 2. — La religion est-elle une vertu ?

Tout acte bon revient à une vertu. Or, si c'est un acte bon de rendre à quelqu'un ce qu'on lui doit, la religion, dont le propre est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, est nécessairement une vertu.

## 3. — La religion est-elle une seule vertu ?

L'Apôtre a dit : « Un seul Dieu, une seule foi. » (Eph. iv, 5.)

Les vertus ne se diversifiant que par l'idée diverse de leur objet, la religion, qui révere Dieu conçu sous une seule idée comme premier principe de la création et du gouvernement des êtres, ne forme évidemment qu'une seule vertu. N'est-ce pas pour nous faire entendre cette vérité que Dieu lui-même a dit : « Si je suis votre Père, où est l'honneur que vous me devez ? » (Mal. i, 6.) C'est à un père, en effet, qu'il appartient de produire et de gouverner.

Les trois Personnes divines, qui sont un seul principe de la création et du gouvernement de l'univers, sont adorées par la seule et même vertu de religion ; car les attributs divins, que nous connaissons sous des idées différentes, concourent dans leur ensemble à former la notion du premier principe : Dieu produit et gouverne tout par sa sagesse, par sa volonté, par sa puissance et par sa bonté. — Bien que la religion ait plusieurs sortes d'actes, elle n'en est pas moins une seule vertu par laquelle nous profes-

sons l'excellence suprême de la divinité et notre propre dépendance. — L'honneur rendu aux images ne diversifie ni l'idée du culte, ni la vertu de religion; on les vénère comme des représentations qui conduisent l'esprit au Dieu incarné.

4. — La religion est-elle une vertu spécialement distincte des autres vertus ?

L'honneur est dû à quelqu'un en raison de son excellence. — Dieu, qui a une excellence toute spéciale puisqu'il est infiniment élevé au-dessus de tous les êtres, a droit à un honneur particulier; car, même parmi les hommes, on rend des honneurs différents aux parents, aux magistrats et aux rois. La religion est donc une vertu particulière, spécialement distincte des autres vertus.

Cela ne veut pas dire qu'elle n'embrasse point les œuvres des autres vertus; elle commande, au contraire, à toutes celles qui ont pour but la gloire de Dieu, soit qu'elle les prescrive, soit qu'elle les produise.

5. — La religion est-elle une vertu théologale ?

Puisque la religion consiste à rendre à Dieu le culte qui lui est dû, il y a deux choses à considérer en elle : d'abord le culte, qui est son objet matériel; ensuite Dieu même, à qui le culte est offert. Elle n'atteint pas Dieu immédiatement comme la foi; elle produit seulement, pour l'honorer, des oblations, des sacrifices et d'autres actes semblables. Dieu est sa fin, mais non sa matière ou son objet. Comme elle concerne seulement les moyens de nous élever à Dieu, elle est une vertu morale, et non une vertu théologale.

La religion est une vertu morale commandée par les vertus théologales; elle fait partie de la justice, vertu morale.

6. — La religion l'emporte-t-elle sur les autres vertus morales ?

Le Décalogue place au premier degré les préceptes relatifs aux devoirs de la religion.

Les moyens tirent leur bonté de leurs rapports avec la fin qu'on se propose; plus ils l'atteignent de près, meilleurs ils sont. Or, parmi les vertus morales, qui toutes se rapportent à Dieu comme des moyens à une fin, la religion, dont le propre est de produire directement et immédiatement des œuvres en l'honneur de la divinité, approche de Dieu plus que les autres. Elle est conséquemment la plus excellente de toutes les vertus morales.

7. — La religion a-t-elle des actes extérieurs ?

David disait : « Mon cœur et ma chair ont tressailli « dans le Dieu vivant ? » (Ps. LXXXIII, 3.)

Si nous rendons à Dieu des honneurs et des hommages, ce n'est pas pour être utiles à sa gloire; elle est telle, qu'aucune créature n'y saurait rien ajouter. Mais c'est que la perfection de notre âme consiste dans la soumission qui rend hommage à la majesté suprême; car tout être est perfectionné par son union avec son supérieur, comme le corps l'est par l'âme, et l'air par la lumière. — Or, pour s'élever à Dieu, l'esprit humain a besoin du secours des choses sensibles, puisque, selon l'expression de l'Apôtre, « les perfections invisibles de Dieu sont manifestées par « ce qui a été fait. » (Rom. I, 20.) Il faut, en conséquence, que l'homme se serve, dans le culte divin, de certaines choses corporelles qui l'aident à produire les actes spirituels par lesquels il doit s'unir à Dieu. Si donc la religion a pour opérations principales des actes intérieurs qui lui appartiennent essentiellement, elle a aussi pour

opérations secondaires des actes extérieurs en rapport avec les actes intérieurs.

Le Sauveur a voulu nous indiquer les actes principaux du culte en disant : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit » et en vérité. » (Jean, iv, 24.) — On offre les choses extérieures en signe des actes intérieurs et spirituels. « Le sacrifice visible, dit saint Augustin, est « le sacrement, c'est-à-dire, le signe sacré du sacrifice invisible. »

8. — La religion est-elle la même chose que la sainteté?

La pureté et la fermeté, voilà ce qui caractérise la sainteté : la pureté unit l'âme humaine à Dieu, après l'avoir dégagée de la souillure des choses inférieures ; la fermeté l'attache d'une manière inébranlable à son premier principe et à sa fin dernière, conformément à cette parole : « Je suis certain que ni la vie ni la mort, « rien ne me séparera de la charité de Dieu. » (Rom. viii, 38 et 39.) Dès-lors la sainteté peut se définir : l'état habituel d'une âme qui a voué à Dieu son existence et ses actes. Elle comprend, sans aucun doute, la religion ; mais elle en diffère rationnellement. La religion s'occupe spécialement des sacrifices et des oblations dont se compose le culte divin. La sainteté, allant plus loin, rapporte à Dieu les actes des autres vertus et nous dispose au culte divin par la pratique des bonnes œuvres.



## QUESTION 82.

## DE LA DÉVOTION.

**Que la dévotion est un acte spécial, — un acte de la religion, — qui trouve son aliment dans la méditation, — et dont l'effet est la joie.**

1. — La dévotion est-elle un acte spécial ?

Dévotion vient de *dévouer* ; voilà pourquoi on appelle dévots les hommes qui se dévouent à Dieu pour lui être entièrement soumis. Les païens eux-mêmes donnaient ce qualificatif à ceux qui s'offraient aux idoles pour le salut d'une armée, comme Tite-Live le rapporte des deux Décius. Dans cette acception, la dévotion n'est autre que la volonté de se livrer promptement au culte de Dieu ; et de là ces paroles de l'Écriture : « Les enfants d'Israël offrirent au Seigneur avec un esprit rempli de dévotion les prémices de leurs biens. » (Exod. xxxv, 20 et 21.) La volonté de faire immédiatement et avec dévoûment ce qui se rapporte au service de Dieu est un acte spécial ; la dévotion elle-même forme donc un acte spécial de la volonté.

La dévotion, acte spécial de la volonté se consacrant au service de Dieu, se retrouve dans les autres actes spirituels et corporels, comme la vertu du moteur dans le mouvement.

## 2. — La dévotion est-elle un acte de la religion ?

Vouloir une chose et la vouloir promptement appartenant à la même vertu, la religion, qui nous porte à tous les actes du culte divin, doit les vouloir avec dévotion, c'est-à-dire avec dévotion ; donc la dévotion est un acte de la religion.

Quelques-uns prétendent que la dévotion est plutôt un acte de la charité que de la religion. — Elle procède, il est vrai, d'une manière médiate, de la charité, qui est le principe de la religion elle-même ; mais elle appartient immédiatement à la religion, par laquelle l'homme s'offre à Dieu pour accomplir les œuvres du culte. — Du reste, la charité et la dévotion se prêtent un mutuel appui : la charité fait naître le zèle ou la dévotion pour l'objet aimé ; et la dévotion, à son tour, alimente la charité, comme les rapports intimes et les soins touchants nourrissent l'amitié. — Que l'on ne nous objecte pas la dévotion envers les saints, pour prouver que la dévotion n'est pas un acte de la religion, qui ne se rapporte qu'à Dieu seul. La dévotion envers les saints ne s'arrête pas aux saints eux-mêmes ; nous honorons Dieu, l'auteur de toute sainteté, dans ses fidèles serviteurs.

## 3. — La méditation est-elle la cause de la dévotion ?

La cause extrinsèque et principale de la dévotion n'est autre que Dieu même, dont saint Ambroise dit : « Il appelle qui il veut, remplit de religion qui il veut, et, s'il l'avait voulu, il aurait changé l'impiété des Samaritains en dévotion. » Mais, en ce qui est de nous, la cause intrinsèque de la dévotion n'est pas ailleurs que dans la méditation ou la contemplation. En effet, tout acte de la volonté venant à la suite d'une considération quelconque, la dévotion est principalement produite par la méditation. « La volonté, dit saint Augustin, procède de l'intelligence. » — Réfléchissons-nous, d'un côté, sur la bonté de Dieu et sur ses bienfaits, nous pre-

nous la résolution de nous unir à notre souverain Maître, selon ces paroles de David : « Il m'est bon de m'attacher à Dieu et de mettre mon espérance dans le Seigneur. » (Ps. LXXII, 28.)—Considérons-nous, d'un autre côté, notre impuissance et le besoin que nous avons de l'assistance divine, nous nous écrions avec le même prophète : « J'ai élevé les yeux vers les montagnes d'où me viendra le secours ; il me viendra du Seigneur qui a fait le ciel et la terre. » (Ps. cxx, 1.)

Pour arriver à la dévotion, la méditation des vérités qui vont au cœur est préférable à toute autre. Les choses sensibles étant nécessaires pour l'amour et la connaissance des choses divines, rien n'introduit mieux la dévotion dans les âmes que l'humanité de Jésus-Christ, dont il est dit dans la préface de Noël : « Connue visiblement, il nous élève à l'amour des choses invisibles. »

4. — La joie est-elle un effet de la dévotion ?

La dévotion découle primordialement de la considération de la bonté divine.—Sous ce rapport, elle fait naître directement la joie, suivant cette parole de David : « Je me suis souvenu de Dieu, et j'ai trouvé la joie » (Ps. LXXVI, 4); puis elle produit indirectement une certaine tristesse dans l'âme qui ne jouit pas encore pleinement de Dieu. Aussi le même prophète s'écrie ailleurs : « Mon âme est altérée du Dieu vivant... Mes larmes m'ont servi de pain le jour et la nuit. » (Ps. xli, 3 et 4.)

La dévotion provient secondairement de la considération de nos propres défauts ; or ici elle suit une marche opposée à la première. Elle engendre directement la tristesse, en nous montrant nos propres misères ; et indirectement la joie, par l'espoir qu'elle nous donne de recevoir les secours divins.



Nous sommes ainsi fondés à dire que la dévotion produit primordialement et par elle-même la joie ; secondairement et par accident, la tristesse selon Dieu.

Dans la méditation sur la Passion du Sauveur, nous trouvons des choses qui affligent l'âme et d'autres qui la réjouissent. Les misères de la nature humaine et les péchés qui ont causé de telles souffrances, voilà ce qui porte la tristesse en nous ; la bonté divine qui nous a délivrés de si grands maux, voilà ce qui produit la joie. — Remarquons-le toutefois, les larmes naissent non-seulement de la tristesse, mais encore d'une affection tendre, surtout quand la joie est mêlée à la douleur. Celles que la dévotion fait couler sont souvent des larmes de joie, assez semblables à celles qui s'échappent des yeux d'une mère retrouvant un fils qu'elle croyait perdu.



## QUESTION 83.

### DE LA PRIÈRE.

---

**La prière, — acte de la raison et de la religion, — est nécessaire. — Qui faut-il prier? — Que faut-il demander dans la prière? — Pour qui faut-il prier? — Examen des sept demandes de l'Oraison dominicale. — Les saints prient-ils pour nous? — De la prière vocale; — de l'attention; — du temps que doit durer la prière. — Mérite de la prière. — La prière des pécheurs. — Les quatre parties de l'oraison.**

1. — La prière est-elle un acte de la puissance appétitive?

Non; la prière est un acte de la raison, et c'est même de là que l'oraison tire son nom (*oris ratio*), qui marque que la raison s'exprime par la bouche.

En effet, demander implique, aussi bien que commander, un acte de l'esprit qui rapproche, combine et coordonne les moyens d'obtenir une fin. Par conséquent, à prendre l'oraison ou la prière dans le sens de supplication et de demande, elle est évidemment un acte de la raison.

La prière a le désir de la volonté pour cause; mais elle en est l'interprète. Saint Jean Damascène la définit: l'élévation de notre esprit vers Dieu.

2. — Est-il convenable de prier?

Le Seigneur a dit: « Il faut prier et ne se lasser jamais. » (Luc, xviii, 1.) Donc il est convenable de prier.

Les philosophes de l'antiquité ont émis trois erreurs sur ce sujet. Les uns, supposant que les choses humaines ne sont point gouvernées par la Providence, ont considéré la prière et le culte divin comme inutiles. Le prophète Malachie leur adresse cette parole : « C'est vous qui avez dit : En vain l'on sert Dieu. » (Mal. III, 14.) D'autres, s'imaginant que, soit par l'immutabilité de la Providence divine, soit par l'influence irrésistible des astres, soit par l'enchaînement nécessaire des causes secondes, tout arrive fatalement, ont nié encore l'utilité de la prière. D'autres enfin, professant la foi à la Providence et repoussant le système de la fatalité, ont soutenu que, les desseins de Dieu étant variables, la prière et le culte peuvent les changer. Nous avons réfuté les uns et les autres dans la première partie de cet ouvrage. Il nous reste à établir l'utilité de la prière, sans soumettre à la nécessité les choses humaines régies par la Providence, et sans admettre aucun changement dans les desseins de Dieu.—Les lois de la divine Providence embrassent non-seulement les effets, mais encore leurs causes et l'ordre dans lequel ils doivent paraître. Or dans les causes de plusieurs effets se trouvent les actes humains. Il faut, en conséquence, que l'homme fasse certaines actions, non pour changer les desseins de Dieu, mais pour amener les effets qui, d'après l'ordre divinement établi, s'y rattachent. Les causes physiques elles-mêmes ne remplissent pas un autre rôle. Cela étant, nous prions Dieu, non pour changer ses desseins, mais pour obtenir ce qui doit être l'effet de nos demandes. « Nous prions, dit saint Grégoire, afin que, par nos supplications, nous méritions de recevoir ce que le Tout-Puissant a résolu, dans l'éternité, d'accorder à nos prières. »

Dieu connaît nos nécessités ; mais il veut que nous sentions le besoin

que nous avons de son secours. Tout en nous accordant, par sa libéralité, beaucoup de choses que nous n'avons pas demandées, il se réserve de n'accorder les autres qu'à nos prières. Il veut par là nous porter à recourir à lui, exciter notre confiance en sa providence, et nous apprendre qu'il est l'auteur de tous nos biens.

### 3. — La prière est-elle un acte de la religion ?

La religion, rendant à Dieu le respect et l'honneur que nous lui devons, embrasse tout ce qui est propre à l'honorer : or il est évident que l'homme honore Dieu par la prière ; car il se soumet à lui et professe qu'il a besoin d'être secouru par l'Auteur de tous les biens. La prière est donc un acte de la religion.

Par la prière, l'homme livre son esprit à Dieu, et, le lui soumettant avec respect pour l'honorer, il le lui présente en quelque sorte comme une offrande. Autant l'esprit humain l'emporte sur les membres du corps et sur les choses extérieures qu'il emploie au culte de Dieu, autant la prière l'emporte sur tous les autres actes de la religion.

### 4. — Ne devons-nous prier que Dieu seul ?

On peut adresser des prières à quelqu'un pour qu'il les exauce lui-même, ou pour qu'il les fasse exaucer par un autre. Nous n'adressons les nôtres qu'à Dieu de la première manière ; car elles doivent toutes avoir pour fin la grâce ou la gloire, que lui seul donne, ainsi que le marque cette parole : « Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. » (Ps. LXXXIII, 12.) Mais nous pouvons prier les anges et les saints pour que, par leurs mérites et par leur intercession, ils fassent exaucer nos prières. Il est écrit : « La fumée des parfums composés des prières des saints s'élève des mains de l'ange devant Dieu. » (Apoc. VIII, 4.) On voit par cette distinction pourquoi l'É-

glise nous fait dire à Dieu : « Seigneur, ayez pitié de nous ; » et aux saints : « Priez pour nous. »

5. — Devons-nous demander à Dieu des choses déterminées ?

« Socrate, dit Valère-Maxime, pensait que l'on doit se borner à demander aux dieux immortels ce qui est bon, parce qu'ils savent ce qui est utile à chacun de nous, tandis que nous désirons souvent des biens qui nous seraient funestes. » Socrate était dans le vrai pour les choses qu'il désignait lui-même : les richesses, les honneurs, le pouvoir, un brillant mariage, dont l'issue peut être bonne ou mauvaise, à raison de l'usage que l'on en fait. Mais les autres biens qui ne sauraient avoir aucune suite fâcheuse, vu qu'il nous est impossible d'en abuser, à savoir, le bonheur du ciel et les grâces qui le font mériter, nous pouvons les demander d'une manière absolue dans nos prières. « Montrez votre face, et nous serons sauvés, » disait à Dieu le Roi-Prophète. (Ps. LXXIX, 4.) « Conduisez tous mes pas dans le sentier de vos commandements. » (Ps. cxviii, 35.)

6. — Peut-on demander à Dieu les biens temporels ?

Le Sage a fait cette prière : « Donnez-moi, Seigneur, ce qui est nécessaire à ma nourriture. » (Prov. xxx, 8.)

On peut demander à Dieu ce qu'il est permis de désirer : or il est permis de souhaiter les biens de la terre comme des moyens qui, en soutenant notre corps et en contribuant à nos actes de vertu, nous aideront à parvenir au bonheur du ciel ; nous pouvons donc les demander dans nos prières. Saint Augustin, écrivant à Proba, disait : « Celui-là n'est pas à blâmer qui veut les biens temporels,

« non pour les biens eux-mêmes, mais pour les forces  
 « de son corps et pour les convenances de sa position  
 « sociale; il faut en demander la conservation quand on  
 « les a, et l'acquisition quand on ne les a pas. »

En recherchant les biens temporels pour s'y complaire, l'esprit s'abaisse vers la terre; en les recherchant pour le ciel, il s'élève. Le Sauveur n'a défendu que la sollicitude excessive et désordonnée.

### 7. — Devons-nous prier pour les autres ?

« Priez les uns pour les autres, dit saint Jacques, afin  
 « que vous soyez sauvés. » (v, 16.)

Il faut demander à Dieu ce que l'on doit désirer. — La charité, qui nous oblige à souhaiter le bien des autres, nous oblige aussi à prier pour eux. « La nécessité, selon  
 « la pensée de saint Chrysostôme, nous force de prier  
 « pour nous-mêmes, et la charité fraternelle nous in-  
 « vite à prier pour le prochain : la prière la plus agréable  
 « à Dieu n'est pas celle que la nécessité lui adresse; c'est  
 « celle que lui présente la charité. »

Voilà pourquoi, dans la prière que le Seigneur nous a enseignée, nous disons : « Notre Père, » et non pas : Mon Père; « Donnez-nous, » et non pas : Donnez-moi. Le souverain Maître de l'univers n'a pas voulu que nous priions séparément dans nos oraisons particulières; il veut qu'une seule âme prie pour toutes les autres, qu'il a portées dans la sienne. — Quoique nos prières ne soient pas toujours exaucées, elles sont toujours méritoires pour nous, selon cette parole : « Ma prière reviendra dans mon sein » (Ps. xxxiv, 13); ce qui signifie : Si ma prière ne leur est pas utile, j'en recevrai au moins la récompense. — Nous devons prier pour les pécheurs, afin qu'ils se convertissent, et pour les justes, afin qu'ils persévèrent et fassent des progrès dans le bien. — Il est indubitable que plusieurs prières réunies touchent le cœur de Dieu plus efficacement qu'une seule.

8. — Devons-nous prier pour nos ennemis?

Le Seigneur a dit : « Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. » (Matth. v, 44.)

Nous devons prier pour nos ennemis de la même manière que nous devons les aimer. Nous avons prouvé ailleurs (Q. 55, a. 8) que c'est un précepte de les aimer en général, mais que, à part la disposition où nous devons être de les aider dans la nécessité ou de recevoir leurs excuses, c'est une œuvre uniquement de perfection de les aimer en particulier et de leur rendre des services. Il est donc nécessaire de ne point les excepter dans les prières générales que nous faisons pour notre prochain ; mais prier spécialement pour eux est un acte de perfection, et non un précepte, si ce n'est dans des cas particuliers.

Contre la nécessité de prier pour nos ennemis, on aurait tort d'alléguer l'autorité des saints qui ont demandé à Dieu de les venger de leurs persécuteurs.—La vengeance des saints n'est autre que la destruction du règne du péché et l'accomplissement de la justice divine. Après tout, de même qu'il est permis de combattre ses ennemis dans le but d'arrêter leurs violences, il l'est pareillement d'appeler sur eux des maux temporels qui les fassent rentrer en eux-mêmes.

9. — Les sept demandes de l'Oraison dominicale sont-elles convenablement énoncées ?

L'Oraison dominicale est une prière très-parfaite ; l'autorité du Christ, qui l'a composée, en est une preuve assurée. Quiconque prie comme il faut exprime de toute nécessité les demandes qu'elle contient ; car on y trouve tout ce que nous pouvons désirer et l'ordre dans lequel nous devons le désirer.

En effet, nous souhaitons d'abord notre fin, et ensuite

les moyens d'y arriver. Notre fin, c'est Dieu, vers lequel notre cœur s'élève de deux manières : en voulant sa gloire, ce qui revient à l'aimer pour lui-même ; et en désirant la posséder, ce qui rentre dans la charité par laquelle nous nous aimons en Dieu. Au désir de voir éclater la gloire de Dieu correspond cette première demande : « Que votre nom soit sanctifié. » A celui de la posséder répond la deuxième : « Que votre règne arrive. »

Les demandes qui suivent ont rapport aux moyens propres à nous conduire directement et indirectement à notre fin. Les moyens principaux et directs sont : l'obéissance à la volonté de Dieu ; de là cette demande : « Que votre volonté soit faite en la terre comme au ciel ; » puis le secours nécessaire pour mériter le ciel, et auquel revient la quatrième demande : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Les moyens indirects et secondaires se résument dans l'éloignement des obstacles qui pourraient nous écarter du ciel. Or ces obstacles sont au nombre de trois. Le premier est le péché, conformément à cette parole : « Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les sacrilèges ne posséderont le royaume des cieux. » (1 Cor. vi, 9.) Ici se présente la cinquième demande : « Pardonnez-nous nos offenses. » Le deuxième, c'est la tentation, qui empêche d'accomplir la volonté divine, et c'est à elle que se rattache la sixième demande : « Ne nous induisez pas en tentation. » Enfin, le troisième obstacle, ce sont les peines que l'on rencontre dans les sentiers de la vie ; d'où la septième et dernière demande : « Délivrez-nous du mal. »

## 1°

Que votre nom soit sanctifié ;

Connu, aimé et reconnu comme saint par tout le genre humain.



2<sup>o</sup>

Que votre règne arrive ;

Régnez en nous , et faites-nous régner avec vous.

3<sup>o</sup>

Que votre volonté soit faite en la terre comme au ciel ;

Que vos préceptes soient observés par les hommes sur la terre, comme ils le sont dans le ciel par les anges et par les saints.

4<sup>o</sup>

Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ;

Soit le pain sacramentel , soit le pain corporel. « Notre pain *super-* « *stantiel*, » selon l'expression de saint Matthieu.5<sup>o</sup>

Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ;

Nos péchés, et faites-nous la grâce de pardonner nous-mêmes au prochain.

6<sup>o</sup>

Ne nous induisez point en tentation ;

Ne permettez point que nous succombions aux épreuves que vous nous enverrez.

7<sup>o</sup>

Délivrez-nous du mal.

Des peines et des misères de cette vie.

Le préambule : « Notre Père qui êtes dans les cieus, » a pour but d'exciter notre confiance par la considération de l'amour que Dieu a pour nous et par la vue de la supériorité de sa puissance.

10. — La prière est-elle exclusivement propre à la créature raisonnable ?

La prière, acte de la raison par lequel on supplie un supérieur, ne convient qu'à l'être raisonnable soumis à un supérieur. Les Personnes divines n'ont pas de supé-

rieur ; les animaux n'ont pas la raison : donc la prière ne convient ni aux Personnes divines, ni aux êtres privés de raison. Donc encore elle est exclusivement propre à la créature raisonnable.

Pourquoi donc le Fils de Dieu disait-il : « Je prierai mon Père ? » (Jean, xiv, 16.) — Le Fils de Dieu prie comme homme et non comme Dieu.

Cette parole de l'Apôtre : « Le Saint-Esprit prie pour nous, » signifie que le Saint-Esprit nous porte à prier. — Si l'Écriture nous dit encore que les petits des corbeaux invoquent Dieu, c'est pour marquer le désir naturel qui porte tous les êtres à vouloir, chacun selon leur nature, participer à la bonté divine.

11. — Les saints du ciel prient-ils pour nous ?

On lit dans le deuxième livre des Machabées : « Celui-là est le prophète Jérémie qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la ville sainte. » (2 Mach. xv, 14.)

Les saints du ciel prient d'autant plus pour nous, voyageurs ici-bas, que leur charité est plus parfaite ; et leurs prières sont d'autant plus efficaces qu'ils sont unis à Dieu par des liens plus intimes. Tel est l'ordre établi par la divine Providence que l'excellence des êtres supérieurs rejaillit sur les inférieurs, comme la clarté du soleil dans les airs. Aussi est-il dit de Jésus-Christ : « Il peut perpétuellement sauver ceux qui s'approchent de Dieu par son entremise, étant toujours vivant pour nous servir d'intercesseur. » (Héb. vii, 25.) Et saint Jérôme écrit à Vigilantius : « Si les apôtres et les martyrs, encore enveloppés de leur corps et obligés de songer à leur propre salut, priaient pour les autres, à combien plus forte raison ne doivent-ils pas prier, maintenant qu'ils sont couronnés, victorieux et triomphants ? »

L'efficacité de la prière des saints vient de deux sources : des mérites qu'ils ont acquis sur la terre, et de la bonté divine qui reçoit leurs supplications. Ils obtiennent ce que Dieu veut accomplir par le moyen de leurs prières, et ils demandent ce qu'ils savent que Dieu veut accorder à leur intercession. Dieu veut que les êtres inférieurs soient aidés et secourus par tous les êtres supérieurs. Nous devons donc invoquer non-seulement les plus grands saints, mais ceux qui occupent un rang moins sublime ; autrement, il ne faudrait prier que Dieu seul. Il est remarquable que l'invocation d'un saint inférieur est quelquefois plus efficace que celle d'un autre plus élevé, soit parce qu'on l'invoque avec plus de ferveur, soit parce que Dieu veut manifester sa sainteté.

## 12. — La prière doit-elle être vocale ?

Il y a deux sortes de prières : la prière publique et la prière particulière. — La prière publique doit être connue de tout le peuple pour lequel elle est faite, ce qui n'est possible qu'autant qu'elle est vocale. C'est avec sagesse que l'Église a enjoint à ses ministres de prononcer les prières publiques à haute voix, pour qu'elles arrivent à la connaissance de tous les fidèles. — Les prières d'une personne privée ne sont pas essentiellement vocales ; mais on y joint la parole, pour trois raisons : d'abord, pour s'exciter soi-même à la dévotion intérieure. « Efforçons-nous, » dit saint Augustin, d'éveiller en nous les pieux désirs par « des paroles et par des signes ; » ensuite, pour consacrer à Dieu tout ce qu'on a reçu de lui, le corps aussi bien que l'âme ; enfin, parce qu'il est naturel que l'âme, vivement affectée, exerce une action sur les organes du corps, comme le marque cette parole : « Mon cœur s'est réjoui, » et ma langue a chanté des cantiques. » (Ps. xv, 9.)

Dans la prière particulière, quand les mots et les signes distraient l'esprit ou l'arrêtent dans son essor, on doit y renoncer. — Il est hors de doute

que les paroles qui expriment des choses conformes à la dévotion excitent à la piété, surtout les âmes peu dévotes.

### 13. — L'attention est-elle nécessaire à la prière ?

Le mot *nécessaire* a deux significations : il désigne d'abord le moyen qui aide à parvenir plus sûrement à une fin ; sous ce rapport, l'attention est nécessaire à la prière. On l'emploie ensuite pour caractériser ce sans quoi on ne peut produire aucun effet. Or les effets de la prière sont au nombre de trois. Le premier, c'est le mérite, commun à tous les actes inspirés par la charité. A cet égard, l'attention continuelle n'est pas d'absolue nécessité : la vertu de la première intention par laquelle on veut prier rend toute la prière méritoire ; ainsi en est-il de toutes les autres bonnes œuvres. Le second effet de la prière lui est propre ; c'est l'impétration. Pour être exaucé, il suffit encore de la première intention, que Dieu considère spécialement ; mais, si elle fait défaut, la prière n'est ni méritoire, ni écoutée. Le troisième effet de la prière est la nourriture spirituelle de l'âme, pour laquelle l'attention est nécessaire. Saint Paul disait : « Si ma langue seule prie, « mon âme est sans fruit. » (1 Cor. xiv, 14.) Observons maintenant que, dans la prière vocale dont nous parlons principalement, on peut être attentif de trois manières. Il est une attention qui s'attache à bien prononcer les paroles ; l'autre qui cherche à en pénétrer le sens ; la troisième se porte vers Dieu et vers les choses qu'on lui demande. Cette dernière, dont tous les fidèles, même les plus simples, sont capables, est la plus nécessaire ; elle est parfois si puissante qu'elle fait oublier tout le reste.

Celui qui s'est mis en prière par le mouvement du Saint-Esprit, prie en *esprit* et en *vérité*, bien que son âme, se retournant vers les choses

terrestres par l'effet de sa propre misère, se laisse aller à des pensées étrangères, selon cette parole de David : « Mon cœur m'a délaissé. » Telle est la faiblesse de la nature humaine que les saints eux-mêmes ne sont pas exempts de ces sortes de distractions. Les distractions volontaires sont un péché qui détruit l'effet de nos prières ; mais celles qui sont indélébiles ne les rendent pas infructueuses. « Affaibli par le péché, vous ne pouvez, dit saint Basile, fixer votre esprit ; mais, pourvu que vous fassiez votre possible pour le retenir, Dieu vous pardonne de n'être pas en sa présence comme il convient ; c'est l'effet de votre faiblesse et non de votre négligence. »

14. — La prière doit-elle être de longue durée ?

« Il faut, nous dit le Seigneur, toujours prier et ne point se lasser. » (Luc, XVIII, 1.) — « Priez sans cesse, écrivait saint Paul aux Thessaloniens. » (1 Thess. v, 17.)

La prière, considérée dans sa cause qui n'est autre que le désir de la charité par laquelle nous devons rapporter toutes nos actions à la gloire de Dieu, doit être continuelle : aussi saint Augustin observe que la foi, l'espérance et la charité sont en nous une prière perpétuelle par les bons désirs que ces vertus ne cessent d'y produire. — Il n'en est plus ainsi, quand on considère la prière en elle-même. Nous sommes astreints à d'autres devoirs. Mais il faut qu'à certaines heures et après un certain intervalle de temps, nous ayons recours à la prière, même vocale, afin de nous avertir nous-mêmes des progrès que nous avons à faire dans les bons désirs, de constater ceux que nous avons déjà faits, et de nous exciter plus vivement à la piété. Chaque chose devant être proportionnée à sa fin, comme une médecine à l'état d'un malade, il convient que la prière dure autant qu'elle entretient la ferveur du désir intérieur. Lorsque, dépassant cette mesure, elle

cause le dégoût et l'ennui, il faut la cesser. Les Pères du désert faisaient des prières fréquentes, mais courtes. Dans la prière publique, il faut tenir compte aussi de la dévotion du peuple.

Dire que la prière ne doit pas se répandre en paroles, ce n'est pas dire qu'il ne faut pas prier longtemps. Notre-Seigneur, pour nous donner l'exemple, a passé des nuits en prière. — Prier longtemps, c'est frapper longtemps, par des affections pieuses et persévérantes, à la porte de celui que l'on invoque. — Prier continuellement, c'est prier à des heures réglées et n'y jamais manquer, être toujours animé de bons désirs, et conserver une pieuse affection après l'oraison ; c'est aussi faire en sorte, par nos bienfaits, que les autres prient pour nous pendant que nous ne sommes point nous-mêmes en prière.

### 15. — La prière est-elle méritoire ?

La prière, indépendamment de la réfection spirituelle de l'âme, a la vertu de mériter et d'obtenir. — La vertu de mériter lui vient de la charité, par l'intermédiaire de la religion, de la foi et de l'humilité. — La vertu d'obtenir, elle la doit à la grâce de Dieu, qui nous excite lui-même à prier. « Dieu, dit saint Augustin, ne nous exhorterait pas à demander, s'il ne voulait pas nous exaucer. »

La prière n'est rigoureusement méritoire que chez l'homme en grâce avec Dieu. — Le mérite ayant principalement pour objet la béatitude, il peut arriver que le fidèle qui prie mérite la gloire du ciel, quoiqu'il ne soit point exaucé dans sa demande : le médecin sait mieux ce qui convient au malade que le malade lui-même. Pourquoi saint Paul ne fut-il pas exaucé quand il demanda à être délivré de l'aiguillon de la chair ? Parce que cela ne lui était pas utile pour le ciel. — « Si vous demandez quelquefois et ne recevez pas, dit saint Basile, c'est que vous demandez mal, ou que vous demandez ce qui ne vous est pas utile, ou que vous ne persévérez pas. »

—Quatre conditions sont requises pour obtenir infailliblement ce que l'on demande : prier pour soi-même, avec piété, avec persévérance, et demander des choses utiles au salut.

16. — Les pécheurs obtiennent-ils quelque chose par la prière ?

Si Dieu n'exauçait les pécheurs, le Publicain aurait dit en vain : « Seigneur, soyez-moi propice, à moi pauvre pécheur. » Cependant il fut justifié.

Il faut considérer, dans les pécheurs, la nature humaine, qui est aimée de Dieu, et le péché, qui en est détesté. Si le pécheur prie comme pécheur, avec le désir du péché, Dieu l'exauce quelquefois, non par miséricorde, mais par vengeance, en le laissant s'enfoncer plus avant dans ses désordres. Saint Augustin remarque que Dieu accorde dans sa colère des choses qu'il refuse dans sa bonté. Au contraire, lorsque le pécheur prie d'après les bons sentiments de sa nature, Dieu l'exauce, non par justice, car aucun homme ne mérite rigoureusement dans l'état du péché, mais par miséricorde, pourvu que ce pécheur demande, avec dévotion et persévérance, des choses nécessaires à son propre salut.

On lit dans l'Évangile : « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs. » (Jean, ix, 31.) Mais qui a prononcé ces paroles ? Un aveugle avant sa parfaite guérison spirituelle.—Les Proverbes enseignent que la « prière du pécheur est exécration. » (Prov. xxviii, 9.) Rien n'est plus vrai, quand le pécheur prie comme pécheur. Mais un homme, tout pécheur qu'il soit, peut demander des choses conformes à la religion, et alors, bien que sa prière ne soit pas rigoureusement méritoire, elle peut être exaucée ; car le mérite repose sur la justice, mais l'impétration vient de la grâce.

17. — Les parties de l'oraison sont-elles: la prière, la demande, l'obsécration et l'action de grâces?

L'apôtre saint Paul, dont l'autorité est suffisante, établit lui-même cette division. (1 Tim. II, 1.)

L'oraison implique essentiellement la prière ou l'élévation de l'esprit vers Dieu (*oratio*), la demande (*postulatio*), l'obsécration ou les raisons de la demande (*obsecratio*), et l'action de grâces (*gratiarum actio*). Nous trouvons ces quatre parties de l'oraison dans la collecte suivante de l'Office de la Trinité : « Dieu tout-puissant  
« et éternel » (élévation de l'esprit vers Dieu, prière),  
« qui avez donné à vos serviteurs..... » (action de grâces);  
« accordez-nous, s'il vous plaît..... » (demande), « par  
« Notre-Seigneur Jésus..... » (obsécration).



## QUESTION 84.

### DE L'ADORATION.

---

**L'adoration, — acte de la religion, — implique des actes du corps — et des lieux déterminés.**

1. — L'adoration est-elle un acte de la religion ?

L'adoration a pour but de révéler celui qui en est l'objet; elle revient de droit à la religion, dont le propre est d'ho-



norer et de révéler Dieu. De là ces paroles : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et le serviras lui seul. » (Matth. iv, 10.)

L'adoration, dira quelqu'un, n'est pas uniquement due à Dieu : Abraham adora les anges (Gen. xviii, 2) ; Nathan, prosterné contre terre, adora David. (3 Rois, 1.) Donc l'adoration n'est pas un acte de religion ou de latrie. — Nous répondons que la vénération est due à Dieu à cause de son excellence, qu'il ne communique jamais entièrement aux créatures, quoiqu'il leur en accorde une participation plus ou moins grande. Nous vénérons, par conséquent, les créatures autrement que Dieu. Nous leur accordons la vénération de *dulie* ; mais nous rendons à Dieu celle de *latrie*. De tous les honneurs que l'on défère aux créatures éminentes, l'adoration est le premier. Mais il est une marque de révérence qui ne peut être accordée qu'à Dieu seul, c'est le sacrifice. « Soit bassesse profonde, dit saint Augustin, soit flatterie pernicieuse, l'homme a empiété sur le culte de Dieu pour honorer l'homme ; il proteste, tout en le tenant pour homme, qu'il le vénère et même qu'il l'adore ; mais il ne sacrifie jamais qu'à l'être qu'il sait, croit ou feint de croire son Dieu. » — Nathan adora David en lui témoignant le respect qui est dû à une créature supérieure. (3 Rois, 1, 23.) Mais Mardochée refusa d'adorer Aman par les signes qui ne sont dus qu'à Dieu, « dans la crainte de rendre à un homme les honneurs divins. » (Esther, xiii, 12.) Abraham adora trois anges comme on adore improprement des êtres créés ; ou bien il adora véritablement le Seigneur dans leur personne. (Gen. xviii, 2.)

2. — L'adoration implique-t-elle des actes corporels ?

Composés de deux natures, nous offrons à Dieu une double adoration : l'une spirituelle, consistant dans la dévotion intérieure de l'esprit ; l'autre corporelle, qui est l'humiliation extérieure du corps. Mais, dans tous les actes de latrie, l'extérieur se rapportant à l'intérieur comme l'accessoire au principal, l'adoration sensible a pour but

l'adoration invisible. Les signes extérieurs d'humilité donnés par le corps doivent, en conséquence, exciter notre âme à se soumettre à Dieu : notre nature est telle, qu'elle a besoin des choses sensibles pour s'élever vers le monde intelligible.

L'adoration consiste principalement dans la vénération intérieure, et secondairement dans certains signes corporels d'humilité. Nous fléchissons le genou pour témoigner de notre infinie bassesse devant la grandeur infinie ; nous nous prosternons pour reconnaître que nous ne sommes de nous-mêmes que néant.

### 3. — L'adoration veut-elle un lieu déterminé ?

Il est écrit : « Ma maison est une maison de prière. » (Luc, XIX, 46.)

La dévotion intérieure est la partie principale de l'adoration, et les signes extérieurs l'accessoire. — Notre esprit conçoit Dieu comme non compris dans un espace ; mais les signes extérieurs ou corporels s'accomplissent nécessairement dans un lieu. — La détermination d'un lieu n'est pas essentielle à l'adoration ; elle s'y rattache seulement comme une chose convenable, ainsi que les autres signes corporels.

Si l'on choisit un lieu déterminé pour l'adoration, c'est à cause, non pas de Dieu, qui n'est point renfermé dans un espace, mais des adorateurs eux-mêmes. La consécration d'un temple leur inspire une dévotion plus grande, comme on le voit par la prière de Salomon. (3 Reg. VIII.) — Les églises sont nécessaires pour les divins mystères qu'on y célèbre, et pour les symboles religieux que l'on y conserve. Le concours des fidèles y donne plus de puissance à la prière, conformément à ce que dit le Sauveur : « Là où deux ou trois personnes sont réunies en mon nom, je suis « au milieu d'elles. » (Matth. XVIII, 20.) — La situation même des temples

n'est point une chose indifférente. Plusieurs raisons nous portent à adorer Dieu le visage tourné vers l'Orient : le mouvement du ciel, qui nous révèle la majesté suprême, part de l'Orient ; le Paradis terrestre était dans l'Orient ; Jésus-Christ est appelé l'*Orient* par Zacharie ; David dit qu'il est monté vers l'Orient au dessus de tous les cieux (Ps. LXVI, 34), et l'Évangile nous enseigne qu'au jugement dernier, le Sauveur des hommes reviendra à l'Orient. (Matth. xxiv, 27.)



## QUESTION 85.

### DU SACRIFICE.



**La loi naturelle ordonne d'offrir des sacrifices à Dieu , et seulement à Dieu. — L'oblation des sacrifices oblige tout le monde.**

1. — La loi naturelle prescrit-elle d'offrir des sacrifices à Dieu ?

On a offert, dans tous les temps et chez tous les peuples, des sacrifices à la divinité. Or ce qui se rencontre partout et toujours est fondé sur la nature. Donc l'oblation des sacrifices est prescrite par la loi naturelle.

La raison naturelle enseigne à l'homme qu'il est sous la dépendance d'un être supérieur qui le conduit et le soutient. Cet être, le monde entier l'appelle Dieu. Les

lumières de la raison naturelle vont plus loin : elles nous prescrivent de témoigner à cet Être suprême notre respect et notre soumission d'une manière conforme à notre nature. Or l'homme est ainsi fait que, pour manifester les sentiments de son âme, il a besoin de signes extérieurs, et cela parce que la connaissance nous vient par les choses sensibles. Il doit conséquemment se servir de certaines choses extérieures pour exprimer, en les offrant à Dieu, sa dépendance et sa vénération. Ainsi le vassal reconnaît par des offrandes le domaine de son seigneur. Voilà le sacrifice dans sa nature première. Il dérive, on le voit, du droit naturel.

La loi naturelle veut que l'on offre des sacrifices à Dieu ; mais il appartient au droit positif de déterminer les choses particulières que l'on doit offrir en sacrifice. Les hommes, toujours d'accord sur le premier point, ont souvent différé sur le second.—L'Écriture ne mentionne pas tous ceux qui, dans l'ancienne loi, sacrifèrent au Seigneur. Adam et Isaac, dont elle ne parle pas, offrirent, sans aucun doute, des sacrifices et des oblations, comme les autres justes ; car, avant Jésus-Christ, les sacrifices, comme l'enseigne saint Grégoire, servaient à effacer le péché originel.

## 2. — Le sacrifice ne s'offre-t-il qu'à Dieu ?

La loi ancienne contenait cette sentence : « Quiconque « sacrifie à d'autres qu'au Seigneur sera puni de mort. » (Exod. xxii, 20.)

Nous l'avons remarqué, le sacrifice extérieur est le symbole du sacrifice spirituel par lequel une âme s'offre elle-même intérieurement à Dieu. « Le sacrifice que Dieu « demande, disait David, est un esprit brisé par la douleur. » (Ps. L, 19.) Or, dans le sacrifice, nous nous offrons à Dieu comme au principe de notre création et au bien final qui

nous béatifie. Ce sacrifice de nous-mêmes ne devant être offert qu'au Dieu suprême, nous ne devons aussi offrir qu'à lui les sacrifices extérieurs qui en sont l'expression sensible. C'est ainsi que, dans tous les États, on réserve au souverain certains hommages que l'on ne peut accorder à d'autres, sans commettre un crime de lèse-majesté.

3. — L'oblation du sacrifice est-elle l'acte d'une vertu spéciale ?

L'oblation du sacrifice, qui a pour but d'honorer Dieu, est l'acte spécial de la vertu de religion. Les autres vertus peuvent avoir aussi pour objet d'honorer la divinité ; par exemple, l'aumône donnée pour la gloire de Dieu, ou la mortification du corps pratiquée dans le même but : aussi ces œuvres, sous ce rapport, peuvent-elles être appelées des sacrifices. Mais il est des actes qui ne sont louables que parce qu'ils ont pour but de révéler Dieu, et ce sont ceux-là qui s'appellent proprement des sacrifices ; ils appartiennent à la vertu de religion.

Nous avons trois sortes de biens : les biens de l'âme, que nous offrons dans le sacrifice intérieur par la dévotion et la prière ; les biens du corps, que nous offrons par le martyre, par l'abstinence et par la chasteté ; les biens extérieurs, que nous offrons immédiatement par le sacrifice, et médiatement par l'aumône. — Il y a entre le sacrifice et l'oblation cette différence que, dans le sacrifice, on opère, pour un but religieux, un changement quelconque sur l'objet que l'on offre à Dieu : par exemple, on immole un animal et on le brûle ; on bénit des pains, on les rompt et on les mange ; au lieu que, dans l'oblation, on place sur un autel les choses que l'on offre, sans leur faire subir aucun changement. Tout sacrifice est une oblation ; mais la réciproque ne serait pas exacte.

4. — Tous les hommes sont-ils obligés d'offrir des sacrifices ?

Les sacrifices sont de deux sortes. Il y a d'abord le sacrifice intérieur, qui est le premier et le plus essentiel ; celui-là, tous les hommes sont tenus de l'offrir à Dieu, à qui tous doivent l'hommage d'un cœur dévoué.

Il y a ensuite le sacrifice extérieur, qui se subdivise en deux. — L'un tire toute sa bonté de ce que l'on y offre à Dieu un objet extérieur, en signe de dépendance et de soumission. Autre est, à cet égard, l'obligation des chrétiens, autre était celle des juifs, autre celle des peuples non soumis à la loi. Les chrétiens, comme les juifs, doivent offrir les sacrifices prescrits par la loi divine. Les peuples qui n'étaient pas sous la loi étaient tenus à des actes extérieurs, selon les convenances du temps et du lieu, pour honorer la divinité ; mais rien ne les obligeait à tels ou tels sacrifices déterminés. — L'autre sacrifice extérieur consiste dans les différents actes de vertu que nous rapportons à la gloire de Dieu. Quelques-uns de ces actes sont de précepte pour tout le monde ; les autres sont de surérogation et n'obligent pas tous les hommes.



## QUESTION 86.

### DES OBLATIONS ET DES PRÉMICES.

**Obligation de faire certaines oblations. — Matière des oblations. — Un mot sur les prémices.**

1. — Tous les hommes sont-ils tenus de faire des oblations ?

On appelle oblation ce que l'on offre pour servir, dans son état naturel, au culte divin ou à l'usage des ministres.

Les oblations sont volontaires de leur nature, comme le marque ce texte : « Vous les recevrez de ceux qui les « présenteront spontanément. » (Exod. xxv, 2). Cependant elles peuvent être rendues obligatoires par quatre causes : d'abord, par une convention antérieure, lorsque l'Eglise a cédé un bien à charge de certaines offrandes, à des époques fixes ; ensuite, par legs ou par promesse, comme lorsqu'une donation entre vifs ou un testament assure à l'Eglise un meuble ou un immeuble qui doit être livré plus tard ; en troisième lieu, par les besoins mêmes de l'Eglise, lorsque, par exemple, les ministres du culte n'ont pas le nécessaire pour vivre ; enfin, par la coutume, qui oblige les fidèles aux offrandes que l'usage a consacrées pour certaines solennités ; mais, dans ces deux derniers cas, les

oblations sont libres sous le rapport de la quantité et de la nature des objets (1).

2. — Les oblations ne sont-elles dues qu'aux prêtres?

Les oblations ne sont dues qu'aux prêtres, qui sont les intermédiaires entre Dieu et le peuple. Ils peuvent s'en servir, partie pour eux-mêmes, partie pour l'entretien du culte, partie pour les pauvres.

Les moines et les autres religieux peuvent aussi participer aux oblations, soit comme pauvres, soit comme exerçant un ministère, soit comme pasteurs.

3. — Peut-on faire des oblations de tout ce qu'on possède ?

L'ancienne loi, qui était une loi figurative, répudiait certaines oblations comme impures. Dans la loi nouvelle, il n'en est plus de même. A ne considérer les choses qu'en elles-mêmes, on peut offrir tout ce que l'on possède légitimement. Mais on en est parfois empêché, soit pour ne pas attirer le mépris sur le culte, soit pour ne point causer de préjudice à un tiers.

La loi nouvelle ne permet pas d'accepter pour oblation le prix de la prostitution, de peur que le prêtre ne paraisse approuver le crime pour le profit qu'il en retirerait.

4. — Est-on tenu de payer les prémices ?

Il est de droit naturel que l'homme consacre à honorer Dieu quelques-uns des biens qu'il en reçoit. — De droit

(1) Cet article et les suivants ne peuvent servir qu'à nous faire connaître l'ancien droit canonique, qui ne nous régit plus. Nous les reproduisons, pour être fidèle à notre engagement de n'omettre ni question ni article.



divin, sous la loi ancienne, on devait offrir à telles personnes et dans telle quantité les prémices des fruits. — Sous la loi nouvelle, il est de droit ecclésiastique de donner les prémices, selon la coutume du pays.



## QUESTION 87.

### DES DÎMES.



**Pourquoi l'on peut être obligé de donner la dime. — Matière de la dime. — A qui elle est due. — Les ecclésiastiques y sont-ils tenus ?**

1. — Y a-t-il un précepte de payer les dîmes ?

Que le peuple pourvoie aux besoins des ministres du culte qui se consacrent aux intérêts de son salut, la raison naturelle le prescrit, comme elle ordonne de pourvoir à l'entretien des princes, des magistrats, des soldats et de tous ceux qui se vouent au bien général. L'Apôtre lui-même s'est servi de cet argument : « Qui jamais, dit-il, « fit la guerre à ses dépens ? Qui est-ce qui plante une « vigne et ne mange pas de son fruit ? » (1 Cor. ix, 7.) Notre-Seigneur a dit dans le même sens : « L'ouvrier mé-  
« rite sa récompense. » (Matth. x, 10.)—Quelle est la quan-

tité de biens que les fidèles doivent consacrer à l'entretien des ministres du culte divin? Le droit naturel se tait à cet égard. La loi mosaïque fixa ce point pour les Hébreux. L'Église, ne voulant pas que les ministres de la loi nouvelle, malgré la supériorité de leur dignité, reçussent plus que ceux de l'ancienne Alliance, a emprunté aux Hébreux le précepte judiciaire de la dîme ; mais elle reste toujours maîtresse de modifier une telle contribution selon l'opportunité des temps et des personnes (1).

2. — Est-on tenu de donner la dîme de toutes choses ?

Le principe sur lequel repose l'obligation des dîmes est que l'on doit récompenser par des biens temporels les ministres de l'Église, dont on reçoit les biens spirituels, conformément à cette parole de l'Apôtre : « Si nous avons semé parmi vous des biens spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions un peu de vos biens temporels? » (1 Cor. ix, 11.) Or tout ce que l'homme possède est compris dans les biens temporels ; donc il est tenu de payer la dîme de toutes choses.

Parmi les chrétiens dispersés dans le monde entier, plusieurs, n'ayant pas de possessions territoriales, vivent de leur commerce et de leur industrie. S'ils ne payaient point la dîme des biens qu'ils acquièrent, ils ne contribueraient point à l'entretien des ministres. Aussi le droit canon, répétant une phrase de saint Augustin, a dit : « Paie la dîme du service militaire, de ton négoce et de ton art. »

3. — Les dîmes ne doivent-elles être données qu'aux prêtres ?

Le droit de recevoir les dîmes repose sur ce principe,

(1) C'est ce qu'elle a fait pour la France, où cette question n'a maintenant aucune application.

que les ministres de Dieu doivent vivre de leur ministère, et que des biens temporels sont dus à ceux qui sèment les biens spirituels. Un tel principe ne pouvant s'appliquer qu'aux prêtres qui ont charge d'âmes, eux seuls ont le droit de percevoir les dîmes. Toutefois, ces sortes de biens temporels sont susceptibles de tomber entre les mains des laïques, et notamment des pauvres; car ils sont donnés aux prêtres, pour eux et pour les indigents (1).

4. — Les prêtres sont-ils tenus de payer la dîme ?

Les prêtres, qui reçoivent des dîmes des fidèles parce qu'ils sont ministres du sanctuaire, ne sont pas tenus de payer la dîme à raison des biens mêmes de l'Église; mais ils peuvent y être obligés pour les propriétés particulières dont ils jouissent par succession, par achat ou de quelque autre façon semblable (2).

(1) Ceux qui ont blâmé l'usage des dîmes n'ont pas assez considéré ce double but qui a porté l'Église à les sanctionner : par elles, les pauvres, aussi bien que les ministres de l'Église, étaient assurés de leur subsistance.

(2) Encore une fois, les différentes solutions de toutes ces questions n'ont aucune application en France; nous les avons rapportées à titre de renseignement sur les usages anciens.

## QUESTION 88.

### DU VOEU.

---

**Notion du vœu. — Son objet. — Obligation qu'il impose. — Sa convenance. — Acte de religion. — Il est méritoire. — Comment il devient solennel. — Quels sont ceux qui ne peuvent pas faire de vœux. — Dispense des vœux. — Si on peut dispenser du vœu solennel de confiance. — Qui peut dispenser des vœux ou les commuer.**

1. — Le vœu consiste-t-il dans le seul propos de la volonté ?

Le Sage dit : « Si vous avez fait un vœu à Dieu, ne différez point de vous en acquitter, car une promesse infidèle lui déplaît. » (Eccl. v, 3.) Le vœu ne consiste donc pas uniquement dans le propos de la volonté.

En effet, il implique l'obligation de faire ou de ne pas faire une chose. Or c'est par la promesse, acte de la raison, que l'on s'oblige de la sorte. La délibération de la raison, le propos de la volonté et la promesse, voilà le vœu dans sa nature complète. Les autres choses, que certains auteurs ajoutent, l'articulation vocale de la parole, la présence des témoins et les autres signes extérieurs, ne servent qu'à le mieux confirmer.

Le vœu prend son nom du mot *volonté*, parce que la volonté porte la raison à promettre quelques-unes des choses dont elle peut disposer.

2. — Le vœu doit-il avoir pour objet un meilleur bien ?

Promettre à quelqu'un que l'on agira contre lui, ou lui faire une promesse qui ne peut lui être agréable, ce serait, dans le premier cas, une sorte de menace; dans le second, une dérision. Vainement donc on prétendrait vouer à Dieu une œuvre mauvaise ou indifférente : on ne peut s'engager par vœu qu'à des actes de vertu. D'un autre côté, il serait absurde de s'obliger à une chose absolument nécessaire; par exemple, à mourir ou à ne pas s'envoler dans les airs. Les choses nécessaires au salut ne sont l'objet des vœux qu'en tant qu'on les fait librement; car tout vœu implique une promesse volontaire. Il suit de là que la matière propre des vœux, ce sont les actions comprises tout entières dans le domaine du volontaire, c'est-à-dire celles qui ne sont nécessaires ni en elles-mêmes ni pour le salut, et c'est ce qui fait dire que les vœux ont pour objet un bien meilleur, par comparaison avec le bien nécessaire au salut.

Il y a des actions qui sont toujours bonnes; ce sont les actions vertueuses : celles-là, on peut, sans restriction, les promettre par vœu. — Il y en a d'autres qui sont mauvaises en toute hypothèse; elles ne sont d'aucune manière l'objet d'un vœu. — D'autres, quoique bonnes en elles-mêmes et susceptibles, sous ce rapport, d'être la matière du vœu, sont sujettes à une mauvaise issue par l'effet des circonstances. Le cas échéant, on ne doit pas les accomplir. Le vœu de Jephté était de cette dernière classe. Il pouvait avoir une fâcheuse issue, et c'est ce qui arriva. « Jephté fut imprudent en faisant son vœu, dit saint Jérôme, et cruel en l'accomplissant. » — Les macérations de la chair, les veilles, les jeûnes ne sont agréables à Dieu qu'autant qu'on les pratique avec prudence et discrétion pour mettre un frein à la concupiscence; dans ces conditions seulement, ces austérités de la mortification sont l'objet d'un vœu. C'est ainsi que l'Apôtre, après avoir dit : « Offrez votre corps en hostie vivante, »

ajoute immédiatement : « Que votre soumission soit raisonnable. » (Rom. XII, 1.) Quand on doute si ces sortes de vœux doivent être observés ou négligés, il est convenable de consulter un supérieur : on se trompe facilement dans sa propre cause. Mais si le recours au supérieur n'est pas possible et que leur observation entraîne manifestement un grand inconvénient, il ne faut pas les accomplir. Ceux qui ont pour objet des choses vaines et inutiles doivent être méprisés plutôt qu'observés.

### 3. — Tout vœu oblige-t-il ?

Le Sage dit : « Tout ce que vous avez promis par vœu, accomplissez-le. Il vaut beaucoup mieux ne pas s'engager que de ne point accomplir sa promesse après un vœu. » (Eccl. v, 3 et 4.)

Nous devons à Dieu, qui a sur nous un souverain domaine et qui nous comble de bienfaits, une fidélité toute particulière de laquelle résulte une obligation très-étroite pour nous d'accomplir les vœux que nous lui faisons. Ce serait tomber dans une sorte d'infidélité que de les violer. Aussi le Sage, assignant la raison par laquelle nous devons acquitter nos vœux, ajoute : « La promesse infidèle déplaît à Dieu. » (Eccl. v, 3.)

Quand l'accomplissement d'un vœu devient impossible par une cause quelconque, on doit conserver la volonté de réaliser sa promesse dès qu'on le pourra. Si cette impossibilité vient de notre faute, nous devons faire ce qui dépend de nous et recourir à la pénitence pour le péché que nous avons commis. Pour juger de l'étendue des obligations qui nous sont imposées par nos vœux, il faut remonter à l'intention et à la volonté que nous avons en nous engageant.

### 4. — Est-il utile de faire des vœux ?

Si les vœux n'étaient pas utiles, le Saint-Esprit n'aurait pas dit : « Faites des vœux, et accomplissez-les devant le Seigneur votre Dieu. » (Ps. LXXV, 12.)

Nous faisons des promesses à Dieu pour notre avantage et non pour le sien. « Dieu, selon la pensée de saint Augustin, est un créancier bienveillant qui, sans profiter de ce qu'il reçoit, enrichit ceux qui lui donnent. » Les vœux que nous lui faisons sont utiles; ils fixent irrévocablement notre volonté dans un bien qui nous est avantageux.

La nécessité qui confirme la volonté dans le bien n'affaiblit pas la liberté humaine : Dieu et les bienheureux sont libres, malgré l'impossibilité de pécher. L'obligation imposée par les vœux a un certain rapport avec la confirmation des bienheureux dans le bien. « C'est une heureuse nécessité, s'écrie saint Augustin, que celle qui nous force de faire ce qu'il y a de meilleur. Ne vous repentez pas de vos vœux; réjouissez-vous bien plutôt de n'avoir plus la liberté de faire ce que vous n'auriez fait qu'à votre désavantage. »

### 5. — Le vœu est-il un acte de la religion ?

Isaïe disait, en parlant du culte divin : « Les hommes honoreront Dieu par des sacrifices et des oblations; ils lui feront des vœux et les accompliront. » (Is. XIX, 21.) Il est évident que l'on rapporte au service de Dieu ce que l'on voue; donc le vœu est un acte de la vertu de religion.

Quelquefois les choses vouées appartiennent d'avance à la religion, comme le sacrifice et la prière; d'autres fois elles sont l'œuvre des autres vertus, comme le jeûne et la continence : dans l'un et l'autre cas, le vœu revient à la religion.

### 6. — Est-il plus méritoire et plus louable de faire une action par vœu que de la faire sans vœu ?

Il est plus méritoire et plus louable de la faire par vœu, pour trois raisons. Premièrement, elle devient un acte

de la religion, qui est la première des vertus morales. Secondement, celui qui fait le vœu et l'action vouée témoigne à Dieu plus de soumission que celui qui fait l'action seule sans vœu ; il soumet à Dieu, non-seulement l'action, mais toute sa volonté, en renonçant au pouvoir de faire autre chose : donner l'arbre et ses fruits, c'est un plus beau présent que de céder uniquement les fruits. Troisièmement, le vœu fixe la volonté de l'homme dans le bien d'une manière irrévocable : or faire le bien avec une volonté ferme est une œuvre qui appartient à la perfection de la vertu.

Le vœu est de conseil et porte sur un conseil. Si celui qui agit sans vœu remplit un conseil, celui qui agit avec vœu en remplit deux : le conseil qui recommande l'acte, et le conseil qui recommande le vœu. — Celui qui fait une action sans vœu, fixe sa volonté à cette action au moment où il agit. Mais celui qui la fait avec vœu, s'y attache pour l'avenir et souvent s'engage à la répéter plusieurs fois.

7. — Le vœu est-il rendu solennel par la réception d'un ordre sacré et par la profession religieuse ?

Le vœu devient solennel dans deux circonstances : lorsque le lévite se dévoue au divin ministère par la réception d'un ordre sacré, et lorsque le postulant embrasse l'état de perfection par la profession religieuse dans un ordre approuvé. Ces vœux lient plus étroitement la conscience devant Dieu que les vœux simples, quoique la violation de ces derniers soit un péché mortel.

Les vœux que l'on fait en public peuvent avoir une certaine solennité humaine sans réaliser les conditions de la solennité spirituelle et divine : autres sont les vœux publics, autres sont les vœux solennels (1).

(1) Voyez plus loin la note de l'article onzième.



8. Celui qui est sous la puissance d'un autre peut-il s'engager par vœu ?

La loi divine dit : « La jeune fille qui, demeurant dans « la maison paternelle, a fait un vœu, n'est pas tenue « de l'accomplir, si son père n'y consent pas. » (Nomb. xxx, 4.) Nous lisons la même chose de la femme qui a un mari. (*Ibid.*.... 7.)

L'homme soumis à quelqu'un n'a pas le pouvoir, dans la sphère de sa sujétion, de faire ce qu'il veut ; il dépend de son supérieur. Dès-lors, dans les choses où il lui doit l'obéissance, il ne peut, sans sa permission, s'engager par un vœu irrévocable.

L'enfant parvenu à l'âge de puberté peut, s'il est de condition libre, disposer de ce qui concerne sa personne, en choisissant l'entrée en religion ou le mariage ; il n'a pas le droit de régler ce qui regarde la maison paternelle. — Le religieux, en acceptant les statuts de son ordre, soumet ses actes à l'autorité supérieure. — Ces personnes ne pèchent pas en faisant des vœux ; car cette condition : si mes supérieurs ne s'y opposent pas, est toujours sous-entendue ; mais leurs vœux ne sont point valides sans le consentement des supérieurs.

9. — Les enfants peuvent-ils faire le vœu d'entrer en religion ?

Avant l'âge de puberté, l'enfant qui a l'usage de raison peut s'engager par vœu simple, mais jamais par vœu solennel ; et ses parents ont toujours le droit d'annuler les vœux simples qu'il fait. Après l'âge de puberté, il a le pouvoir de s'obliger par vœu simple ou par vœu solennel, sans la permission de ses parents (1).

(1) L'âge de puberté est fixé à douze ans pour les filles, et à quatorze ans pour les garçons. — Le Concile de Trente exige l'âge de seize ans et une année de noviciat pour la profession religieuse. — La loi civile, en France, exige le consentement des parents jusqu'à la majorité.

## 10. — Peut-on dispenser des vœux ?

La dispense des vœux se conçoit de la même manière que celle des lois. — Celui qui fait un vœu s'impose à lui-même une sorte de loi par laquelle il s'oblige à faire une œuvre bonne en elle-même et dans la plupart des cas. Or il peut arriver, par la force des circonstances, que cette œuvre devienne ou mauvaise, ou inutile, ou contraire à un plus grand bien ; alors elle n'est plus la matière légitime d'un vœu. De là la nécessité de prononcer que le vœu qui la concerne ne doit pas être observé. Le décide-t-on d'une manière absolue, c'est la dispense ; prescrit-on une autre œuvre à la place de celle qu'on devait faire, c'est la commutation. Commuer un vœu, c'est moins que d'en dispenser ; l'Église peut faire l'un et l'autre.

En décidant avec autorité qu'il n'est pas convenable que telle action, dans le cas présent, soit la matière d'un vœu, le supérieur ecclésiastique ne dispense ni d'un précepte naturel, ni d'un précepte divin ; il détermine seulement la limite de l'obligation que s'est imposée un fidèle qui ne pouvait prévoir tout ce que renfermait l'avenir. En d'autres termes, l'Église ne dispense pas de la fidélité due à Dieu ; mais elle déclare qu'il serait mauvais, inutile ou contraire à un plus grand bien d'observer tel vœu.

## 11. — Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ?

Lorsque la continence ne tient pas essentiellement à la solennité d'un vœu ; par exemple, dans les ordres sacrés auxquels elle est annexée par un décret de l'Église et non par l'essence même des choses, le Pape peut en dispenser ; mais si elle est essentiellement liée à la solennité du

vœu, comme dans la profession religieuse, il ne le peut pas (1).

12. — L'autorité du supérieur ecclésiastique est-elle nécessaire pour la commutation et pour la dispense des vœux ?

Les supérieurs ecclésiastiques doivent intervenir dans la commutation et dans la dispense des vœux pour déclarer ce qui est agréable à Dieu, dont ils sont les représentants sur la terre. De là ces paroles de l'Apôtre : « Si j'ai donné  
« quelque chose, je l'ai donné à cause de vous, dans la  
« personne du Christ. » (2 Cor. II, 10.) Remarquez ce mot : « à cause de vous. » Les prélats doivent accorder les dispenses pour la gloire du Christ dont ils tiennent la place, et pour l'utilité de l'Église qui est son corps.

L'homme qui consacre sa vie tout entière au service de Dieu par le vœu de religion est dispensé de tous les vœux particuliers qu'il a faits dans le siècle, tels que prières, jeûnes, mortifications. Il ne viole pas ses vœux ; car le particulier est renfermé dans l'universel, et, dès-lors, il n'a pas besoin de la dispense de son supérieur ecclésiastique. Le droit canon porte que celui-là ne manque pas à son vœu qui remplace une obéissance momentanée par l'observation perpétuelle de la règle d'un cloître : en embrassant ce dernier genre de vie, on meurt à la vie séculière. D'ailleurs, les

(1) Cette question est controversée : on admet assez généralement que le Souverain-Pontife peut dispenser de tous les vœux.

Il résulte de plusieurs décisions de la Pénitencerie que les vœux des religieuses, en France, ne sont pas des vœux solennels. Quant à ceux des religieux, la question reste dans le doute. Une réponse particulière du Saint-Père, du 24 avril 1831, suppose que les vœux des Trappistes ne sont pas des vœux solennels.—Y a-t-il, sous la législation française, des vœux solennels et une véritable profession religieuse ? La négative paraît assez vraisemblable.

pratiques particulières sont incompatibles avec la vie cénobitique, et le religieux porte un fardeau assez lourd pour qu'on ne doive pas l'augmenter. — Les supérieurs ecclésiastiques ne peuvent pas dispenser des vœux sans raison. Ils sont des économes, et non des propriétaires; l'autorité leur est donnée pour l'édification, et non pour la destruction. (2 Cor. x, 8.) — Dans le doute sur la suffisance des motifs, le fidèle peut s'en tenir à l'autorité de l'évêque, qui lui accorde la dispense ou la commutation. — On n'est autorisé à se dispenser soi-même que quand l'objet du vœu est évidemment illicite, et que l'on n'a pas la facilité de recourir au supérieur. — Pour ce qui est de l'ordre hiérarchique dans la concession des dispenses, le Souverain-Pontife, vicaire de Jésus-Christ, a le pouvoir de dispenser de tous les vœux qui admettent la dispense. Les prélats inférieurs ont celui de dispenser des vœux ordinaires, qui ont pour objet des pèlerinages, des jeûnes ou des choses pareilles. Mais les vœux majeurs, tels que ceux de continence perpétuelle et de pèlerinage en Terre sainte, sont réservés au Souverain-Pontife.



## QUESTION 89.

## DU JUREMENT OU SERMENT.

**Qu'est-ce que le jurement ou serment? — Sa licité. — Trois conditions requises. — Il est un acte de religion dont on ne doit cependant pas faire un usage fréquent. — Du jurement par les créatures. — Obligation imposée par le serment. — De la dispense du serment. — Si le serment est empêché par certaines conditions de personnes et de temps (1).**

1. — Jurer, est-ce prendre Dieu à témoin ?

Veut-on, dans les sciences, confirmer une vérité; on a recours à des démonstrations basées sur des principes évidents. A-t-on besoin d'établir la certitude d'une action particulière, d'un fait contingent; on se sert du témoignage des hommes. Et lorsque les hommes, sujets à mentir et à se tromper, ne donnent pas une garantie suffisante, comme il arrive toujours quand il s'agit de savoir leurs pensées sur l'avenir ou sur les choses éloignées qu'il importe cependant de connaître avec quelque certitude, on invoque par le serment le témoignage de Dieu,

(1) *Jurement* ou *serment* sont deux mots synonymes. Quoique le mot *serment* soit plus usité à notre époque, nous avons conservé dans cette question le terme *jurement* (*juramentum*), parce que saint Thomas ne s'en départ point une seule fois.

qui ne peut pas mentir et qui sait tout. Prendre Dieu à témoin pour donner une plus grande assurance de son assertion, c'est ce qui s'appelle jurer. Le jurement est affirmatif ou promissoire : affirmatif, quand on invoque le témoignage divin pour certifier une chose présente ou passée ; promissoire, dès qu'il a pour but de confirmer une chose future.

Il y a deux manières de jurer. Dans l'une, on invoque simplement le témoignage de Dieu, en disant, par exemple : Dieu m'en est témoin ; je parle devant Dieu, par Dieu. Dans l'autre, on joint l'imprécation au jurement, en appelant sur soi un châtement, si ce que l'on dit n'est pas vrai.

## 2. — Est-il permis de jurer ?

Le jurement est de soi une action licite et honnête : il procède de la foi en un Dieu infallible, qui gouverne toutes choses par sa science et sa providence ; il a pour but de mettre un terme aux différends qui s'élèvent parmi les hommes. — Observons, toutefois, que ce qui est bon de soi peut devenir nuisible à celui qui n'en use pas comme il faut. Il est bon en soi, par exemple, de recevoir l'Eucharistie ; mais, cependant, celui qui la reçoit indignement mange et boit sa propre condamnation. C'est ce qui a lieu pour le jurement. Il nuit à l'homme qui en use sans discrétion. N'est-ce pas avoir peu de respect pour Dieu que de l'appeler en témoignage au sujet d'une chose légère ? On n'oserait pas traiter ainsi un homme honorable, et on s'expose au danger de commettre le parjure. Voilà pourquoi, bien qu'il soit permis de jurer, le Sage nous donne cet avis : « Que votre bouche ne s'accoutume pas au jurement ; les chutes y sont fréquentes. »

Nous pouvons concilier maintenant ces paroles : « Vous craignez le Seigneur et vous jurez par son nom » (Deut. vi, 13) ; avec ces autres :

« Ne jurez point, ne jurez en aucune façon. » (Matth. v, 34.) « Ne jurez point, reprend saint Augustin, de peur que vous n'arriviez à la facilité de jurer, de la facilité à l'habitude et de l'habitude au parjure. »

3. — Le jurement exige-t-il trois conditions : le jugement, la vérité et la justice ?

« Vous jurerez, dit le prophète Jérémie, avec vérité, avec jugement et avec justice. » (Jér. iv, 2.)

Nous l'avons dit, puisque le serment n'est utile que par le bon usage que l'on en fait, on ne doit jurer qu'avec discrétion et par nécessité : le jugement, en un mot, doit présider à nos jurements. Il faut, en outre, ne rien affirmer qui ne soit vrai et licite. Le serment est-il dépourvu de jugement ? il est téméraire. Manque-t-il de vérité ? il est faux. Pèche-t-il du côté de la justice ? il est inique ou illicite (1).

4. — Le jurement est-il un acte de la religion ?

Il est écrit : « Tu craindras le Seigneur ton Dieu ; tu le serviras lui seul, et tu jureras par son nom. » (Deut. vi, 13.)

Jurer, c'est invoquer le témoignage divin en confirmation de ce que l'on dit. Une vérité ne pouvant être confirmée que par une autre plus certaine et plus élevée, celui qui jure confesse non-seulement que Dieu est son supérieur, mais que sa vérité est indéfectible et sa connaissance universelle ; dès-lors il lui rend hommage. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : « Les hommes jurent par

(1) Les Théologiens enseignent communément que le jurement sans nécessité est un péché véniel, et que le jurement contre la vérité ou contre la justice est un péché mortel.

« un être plus grand qu'eux. » (Héb. VI, 16.) Saint Jérôme ajoute : « Celui qui jure, vénère ou aime celui par lequel il jure. » Le Philosophe lui-même observait que le serment est une très-grande marque d'honneur. Or il appartient à la religion d'honorer Dieu : donc le serment est un acte de la religion.

Tout en se proposant de convaincre l'homme par le serment, nous pouvons rendre à Dieu un hommage de vénération ; Dieu lui-même agit tout à la fois pour sa gloire et pour notre utilité.

5. — Doit-on désirer le jurement et l'employer fréquemment comme une chose bonne et utile ?

« Celui qui jure souvent, dit le Sage, sera rempli d'iniquité. » (Eccl. xxxiii, 12.)

Ce qui n'est recherché que pour remédier à une infirmité se range parmi les choses nécessaires, mais non parmi les biens désirables par eux-mêmes ; les médecines en sont un exemple. Ce principe s'applique au jurement, que l'on emploie pour subvenir à la faiblesse des hommes, qui se défient les uns des autres. Il faut le placer, non pas parmi les biens désirables, mais dans la classe des choses nécessaires à la vie de ce monde, et dont on use mal toutes les fois que l'on y a recours sans nécessité. C'était sur ce fondement que saint Augustin disait : « Qui conque comprend que le serment ne doit pas être rangé parmi les biens, mais parmi les choses nécessaires, s'en éloignera autant que possible, et ne le prêtera que dans la nécessité. »

Les remèdes très-utiles pour guérir font d'autant plus de mal qu'ils ont plus de vertu, quand on les prend à contre-temps : plus le serment est utile



pour confirmer une assertion, plus il est dangereux quand on l'emploie mal à propos.

6. — Est-il permis de jurer par les créatures ?

Joseph jura par le salut de Pharaon (Gen. XLII, 15) ; et l'on a coutume, dans l'Église, de jurer par l'Évangile, par les reliques et par les saints. Il est donc permis de jurer par les créatures.

En effet, dans tous les serments, soit affirmatifs, soit imprécatoires, l'invocation repose toujours primordialement sur la vérité divine, et elle ne se rapporte que secondairement aux créatures qui en reflètent les rayons. Nous invoquons le témoignage de Dieu même dans les créatures que nous interpellons ; car nous attestons, non pas leur propre déposition, mais la vérité divine manifestée en elles : ainsi, dans le serment affirmatif, nous jurons par l'Évangile, c'est-à-dire par Dieu dont la vérité est manifestée dans l'Évangile, et par les saints qui ont cru et gardé cette vérité. Le serment imprécatoire, en faisant intervenir une créature, la dévoue au jugement divin, et c'est de la sorte que l'homme jure par sa tête, par son fils ou par toute autre chose qui lui est chère. Saint Paul, dans ses écrits, a juré par son âme, et Joseph, anciennement, jura par le salut de Pharaon.

Il n'est pas permis de jurer par les créatures, dira quelqu'un ; car on lit dans l'Évangile : « Moi je vous dis de ne jurer en aucune façon, ni par le ciel, ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par votre tête... » (Matth. v, 34.) — Jésus-Christ a défendu de jurer par les créatures, pour empêcher de leur rendre les honneurs divins. Aussi saint Jérôme, après avoir dit : « Remarquez que le Seigneur ne défend pas de jurer par Dieu, mais par le ciel, par la terre, etc., » ajoute aussitôt : « Les Juifs qui juraient par les créatures leur rendaient l'honneur dû à Dieu seul ; » ce qui était un blasphème

et une infidélité. Or, de la manière que nous avons indiquée, on ne leur rend pas l'honneur divin en les faisant intervenir dans le serment.

7. — Le jurement oblige-t-il la conscience ?

Jésus-Christ a dit : « Vous vous acquitterez de vos serments envers le Seigneur. » (Matth. v, 33.)

Le serment affirmatif et le serment promissoire sont l'un et l'autre obligatoires, bien qu'ils appliquent l'obligation différemment. Le premier commande de dire la vérité sur le passé ; tandis que le second, relatif à l'avenir, prescrit de rendre vrai ce que l'on a juré, sans quoi il manquerait de vérité. — Toutefois, si la chose jurée n'est pas au pouvoir de celui qui la promet, le serment, faute du jugement requis, ne lie pas la conscience. — Dans le cas où la réalisation en devient impossible par un événement postérieur, on n'est pas tenu d'accomplir son serment ; on doit faire seulement ce que l'on peut. — Quand l'action, toute possible qu'elle soit, ne doit pas être faite, soit parce qu'elle est mauvaise en elle-même, soit parce qu'elle empêche un plus grand bien, le serment manque de justice, et alors il ne faut pas l'observer, à raison de sa mauvaise issue.

Il suit de ces principes que quiconque jure de faire une action est obligé de l'accomplir pour la vérité de son serment, à moins qu'il n'ait juré sans jugement ou que cette action ne blesse la justice.

Celui qui jure de commettre le mal pèche et en faisant ce serment et en l'accomplissant. — Celui qui jure de ne point faire un plus grand bien auquel il n'est pas obligé, pèche en opposant un obstacle à l'Esprit-Saint dont viennent les bonnes résolutions ; mais il ne pèche pas en accomplissant son serment, bien qu'il soit meilleur de ne pas l'observer. — Lorsque le serment a été extorqué par la contrainte, il oblige dans le for de

la conscience, à cause du respect dû à Dieu. Mais, après l'avoir accompli, on peut porter plainte à la justice humaine, eût-on juré de ne pas y recourir; car ce dernier serment, contraire à la justice publique, n'est pas obligatoire. On peut aussi demander à être délié de son serment. — Quant au serment frauduleux, il doit être observé selon le sens légitime qu'y a donné celui qui l'a reçu. « Vainement un homme s'entoure des artifices du langage, dit saint Isidore; Dieu, qui voit la conscience, entend la messe jurée comme la comprend celui à qui elle est faite. Le fourbe est coupable devant Dieu, dont il profane le nom, et vis-à-vis du prochain qu'il veut tromper. » — En dehors de la mauvaise foi, l'obligation du serment suit l'intention de celui qui le fait.

8. — L'obligation du jurement est-elle plus grande que celle du vœu ?

L'obligation du vœu résulte de la fidélité due à Dieu, laquelle prescrit d'accomplir la promesse qu'on lui a faite; l'obligation du serment provient du respect qui lui est dû aussi, lequel commande de réaliser ce que l'on a promis par son nom. Or toute infidélité implique irrévérence, mais non réciproquement; car, de toutes les irrévérences, la plus grande est l'infidélité d'un sujet à l'égard de son maître. On voit que le vœu est en soi plus obligatoire que le serment.

9. — Peut-on dispenser du serment ?

Le vœu est plus obligatoire que le serment : or on en peut être relevé ; donc le serment admet aussi la dispense.

Une chose qui, considérée en elle-même ou sous un point de vue général, est honnête et utile, peut, dans une circonstance particulière, devenir illicite ou nuisible, et cesser par cela même d'être obligatoire : c'est ce qui ex-

plique la nécessité des dispenses. Il en est ainsi pour le serment. Dès que les choses jurées deviennent inconvenantes ou nuisibles, elles répugnent aux conditions exigées. Sont-elles illicites, elles blessent la justice ; sont-elles nuisibles, elles froissent le jugement. On peut dès-lors dispenser du serment, aussi bien que des lois et des vœux.

Le serment qui répugne manifestement à la justice, soit parce qu'il implique un péché, comme dans celui qui jure de commettre un homicide, soit parce qu'il empêche un plus grand bien, comme quand on a juré de ne point entrer en religion, n'a pas besoin de dispense : dans le premier cas, il ne doit pas être observé ; dans le second, on est libre de l'observer ou de ne pas l'observer. — Lorsqu'il est douteux que l'objet du serment promissoire soit licite, utile ou nuisible, tout évêque peut en dispenser. — A-t-on promis une chose manifestement licite et utile ? Dans ce cas, le serment ne doit recevoir ni dispense ni commutation, à moins qu'il ne se présente une chose plus profitable au bien général, ce dont le Souverain-Pontife est juge. — Tout supérieur peut résilier le serment fait par ses subordonnés dans les matières qui relèvent de son autorité ; le père peut annuler le serment de sa fille, et le mari celui de sa femme.

10. — La condition des personnes ou les circonstances de temps peuvent-elles s'opposer au serment ?

D'après le droit canon, le prêtre, au lieu de prêter serment, doit être interrogé au nom de sa consécration.

Le serment méritant le plus grand respect à cause de Dieu, on ne l'impose point à deux sortes de personnes : aux enfants avant l'âge de puberté, ni aux parjures. Aux enfants, parce que, n'ayant pas encore le parfait usage de la raison, ils ne le feraient pas avec le respect convenable ; aux parjures, parce que leurs antécédents autorisent à croire qu'ils ne jureraient pas religieusement. — On ne

doit pas non plus l'imposer aux personnes très-élevées en dignité ; car ce serait manquer de respect à leur caractère que de révoquer en doute ce qu'elles avancent. « Les pré-  
« tres, dit le droit canon, ne doivent pas prêter ser-  
« ment pour une cause légère. » Ils le peuvent, cepen-  
dant, dans la nécessité ou pour une grande utilité,  
surtout dans les affaires spirituelles. — Pendant les solen-  
nités consacrées au culte divin, on peut jurer pour des  
choses spirituelles ; mais, à moins d'une grande nécessité,  
on ne doit pas prêter serment pour des choses temporelles.

Il est des personnes incapables, par faiblesse et par défaut, de confirmer leur parole ; il en est d'autres dont la parole doit être si certaine qu'elle n'ait pas besoin de confirmation.



## QUESTION 90.

### DE L'ADJURATION.



**Licité de l'adjuration.—Adjuration des démons.—Adjuration des créatures irraisonnables.**

1.—Est-il permis d'adjurer l'homme ?

Nous prions Dieu au nom des choses saintes : l'Apôtre a conjuré les fidèles au nom de la miséricorde de Dieu. Il est donc permis de conjurer ou d'adjurer un homme.

De même que, dans le serment promissoire, on s'induit soi-même à faire une action à laquelle on s'oblige sous l'invocation du nom divin; de même, dans l'adjuration, on se sert des choses divines pour porter les autres hommes à une œuvre, soit un supérieur que l'on prie, soit un inférieur que l'on commande; avec cette différence, toutefois, que, pour imposer aux autres par le respect dû aux choses sacrées une obligation morale semblable à celle que l'on s'impose à soi-même par l'invocation du nom divin, il est nécessaire d'être maître de leurs actions en vertu d'un serment prêté par eux. C'est pourquoi, celui qui veut, en invoquant le nom de Dieu ou les autres choses sacrées, imposer à une personne sur laquelle il n'a pas d'autorité l'obligation de faire une œuvre quelconque, comme on s'y contraint soi-même par le serment, fait une adjuration illicite; il usurpe sur le prochain une autorité qu'il n'a pas. Ainsi fit le grand-prêtre, quand il adjura Jésus-Christ par le Dieu vivant; il prétendait lui imposer une obligation pareille à celle que l'on s'impose à soi-même par le jurement. Les supérieurs seuls, en cas de nécessité, peuvent lier leurs inférieurs par une telle adjuration. Mais si, en faisant intervenir le respect du nom de Dieu ou d'un objet sacré, on a seulement l'intention d'obtenir une faveur, sans imposer la nécessité, on peut employer l'adjuration envers toutes sortes de personnes.

## 2. — Est-il permis d'adjurer les démons ?

L'adjuration par prière, qui implique une certaine bienveillance, une sorte d'amitié, ne doit pas être admise vis-à-vis des démons. L'adjuration par contrainte peut seule être employée pour certaines choses, mais non pas

pour d'autres. Il est permis de les adjurer impérativement au nom de Dieu, comme des ennemis, afin de les empêcher de nuire à nos âmes ou à nos corps. Jésus-Christ nous a donné ce pouvoir dans ces paroles : « Voici  
« que je vous donne puissance de marcher sur les ser-  
« pents, sur les scorpions et sur toute la force de l'en-  
« nemi ; rien ne vous nuira. » (Luc, x, 19.) Il n'est pas permis de les adjurer pour en apprendre ou pour en obtenir quelque chose : ce serait faire alliance avec eux.

Le Sauveur, en disant à l'un des Esprits infernaux : « Tais-toi, et sors de  
« cet homme » (Marc, 1, 25), nous apprend, selon la remarque de saint Jean Chrysostôme, que nous ne devons ni écouter ni croire le démon, quelque grande vérité qu'il paraisse nous annoncer.

3. — Est-il permis d'adjurer les créatures irraisonnables ?

Les opérations des êtres privés de raison doivent être attribuées non uniquement à ces êtres mêmes, mais principalement à Dieu, dont le gouvernement embrasse toute la création. Elles appartiennent parfois aussi au démon, qui, sur la permission divine, s'en sert pour nuire aux hommes. Tout le monde comprend que l'adjuration qui s'adresserait aux créatures irraisonnables elles-mêmes serait purement vaine. Il n'en est pas de même de celle qui se rapporte au moteur de ces créatures. Celle-ci peut se pratiquer, tantôt sous la forme d'une prière adressée directement à Dieu, et elle appartient à ceux qui font des miracles par l'invocation divine ; tantôt sous la forme d'une contrainte par rapport au démon, qui se sert des créatures irraisonnables dans le but de nous nuire : ce der-

nier mode d'adjuration est employé par l'Église dans les exorcismes, pour soustraire ces créatures aux puissances de l'enfer. Adjurer les démons en sollicitant leur secours, ce serait un acte illicite ; nous l'avons vu.



## QUESTION 91.

### DE LA LOUANGE DE DIEU.



#### **Nécessité de louer Dieu par des paroles et par des chants.**

1. — Devons-nous louer Dieu par nos paroles ?

Le Roi-Prophète s'écrie : « Mes lèvres vous loueront  
« dans des transports de joie. » (Ps. LXII, 6.)

Les louanges proférées par la bouche des hommes sont nécessaires, non à Dieu même, mais à ceux qui le louent. Elles éveillent dans leurs âmes et dans celles des autres le respect et les pieuses affections, comme le marquent ces paroles : « Le sacrifice de louanges m'honorera, et  
« c'est par lui que je ferai voir le salut qui vient de Dieu. » (Ps. XLIX, 23.)

2. — Devons-nous chanter les louanges de Dieu ?

Il convient d'employer, pour élever nos cœurs vers Dieu,



tout ce qui est de nature à réchauffer les âmes tièdes et à les enflammer du feu de la dévotion. Tel est l'effet des chants sacrés dans les louanges divines, à raison des impressions diverses que la mélodie des sons porte dans les âmes. « Je suis forcé, disait saint Augustin, d'approuver l'usage du chant dans l'église ; en flattant l'oreille, il élève aux sentiments de la piété les esprits encore faibles. » Parlant de lui-même et s'adressant à Dieu, il s'exprime ainsi : « Ces hymnes, ces cantiques célestes, les suaves accents de votre église, faisaient jaillir des torrents de pleurs de mon âme attendrie. » Il est incontestable que les chants pieux font pénétrer profondément dans nos cœurs les vérités divines et nous excitent à la dévotion, soit parce qu'on s'arrête plus longtemps sur les mots, soit parce que les affections de notre âme, avec leurs nuances variées, se retrouvent, par une sorte de sympathie secrète, dans les modulations de la voix. Si quelques-uns ne comprennent pas toujours les paroles que l'on chante, ils comprennent néanmoins que l'on chante pour louer Dieu, et cela seul les excite à la dévotion.



## QUESTION 92.

DES VICES OPPOSÉS A LA RELIGION , ET D'ABORD DE LA  
SUPERSTITION.

---

**Que la superstition, — opposée à la religion, — se divise en quatre espèces.**

1. — La superstition est-elle un vice contraire à la religion ?

La superstition est un vice contraire à la religion par excès : non pas qu'elle rende à Dieu plus de culte que la religion ; mais elle rend le culte divin ou à qui il n'est pas dû, ou comme il ne faut pas le rendre.

2. — Y a-t-il diverses espèces de superstition ?

La superstition se divise en quatre espèces, qui sont : le culte illégitime, — l'idôlâtrie, — la divination — et les vaines observances.

Nous allons en parler successivement.



## QUESTION 93.

## DU CULTE ILLÉGITIME.

---

**Le culte illégitime est pernicieux ou simplement superflu.**

1. — Peut-il se mêler quelque chose de pernicieux dans le culte du vrai Dieu ?

Tout culte qui exprime des faussetés est un culte pernicieux. Or un culte peut exprimer une fausseté par sa nature même. Aujourd'hui, par exemple, sous la nouvelle Alliance où les mystères du Christ sont accomplis, ce serait exprimer le faux que de pratiquer les cérémonies de l'ancienne loi, qui représentaient comme futurs les mystères du Christ : elles équivaldraient à proclamer de vive voix que le Christ doit souffrir. Le culte peut exprimer ensuite une fausseté par l'action de celui qui le rend. C'est ce qui a lieu principalement lorsque, dans le culte public, rendu au nom de l'Église, on se sert de rites sacrés contraires à ceux que l'Église elle-même a établis par son autorité divine.

2. — Peut-il y avoir quelque chose de superflu dans le culte du vrai Dieu ?

La fin du culte divin, c'est que l'homme glorifie Dieu en lui soumettant son esprit et son corps. Aussi ce que

l'on fait pour l'honorer et pour modérer ses passions conformément aux lois divines et ecclésiastiques, n'a rien de superflu. Mais si on mêle au culte divin des pratiques qui n'honorent pas Dieu, qui n'élèvent pas l'âme vers le ciel ou qui ne répriment pas les mouvements désordonnés de la concupiscence, si on agit contre ce qui a été établi par Dieu lui-même et par l'Église, c'est une superfluité superstitieuse; ces actes extérieurs n'appartiennent pas au vrai culte intérieur. Voilà pourquoi saint Augustin oppose aux superstitieux qui s'attachent avant tout aux pratiques extérieures, ces paroles de saint Luc (xvii, 21) : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous. »



## QUESTION 94.

### DE L'IDOLATRIE.

**L'idolâtrie, espèce de la superstition, est un péché très-grave, dont la cause est dans l'homme et dans les démons.**

1. — L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition ? Nous lisons dans les Actes des Apôtres que saint Paul, à Athènes, ne pouvant se défendre d'une grande émotion à la vue de cette ville livrée à l'idolâtrie, s'écria : « Athéniens, je vous vois par-dessus tout superstitieux. » (Act.

xvii, 16.) On peut en conclure que l'idolâtrie fait partie de la superstition.

On tombe, en effet, dans la superstition toutes les fois que l'on dépasse la mesure propre au culte divin. Or on la dépasse principalement en rendant à la créature le culte qui n'est dû qu'à Dieu ; ce que faisaient les païens, qui accordaient les honneurs divins non-seulement aux créatures visibles, mais encore à des créatures représentées par des figures auxquelles on donnait le nom d'idoles.

Les païens rendaient le culte divin aux idoles de différentes manières. Les uns, recourant à un art criminel, faisaient des images qui, par la vertu des démons, produisaient certains effets. Ils en concluaient que ces images renfermaient quelque chose de la divinité, et qu'à ce titre elles méritaient les honneurs suprêmes. Les autres rendaient le culte divin, non aux images mêmes, mais aux créatures qu'elles représentaient.

Ces derniers se subdivisaient en trois classes. Quelques-uns, croyant que certains hommes ; par exemple, Jupiter, Mercure, avaient été des dieux, les adoraient dans leurs images.—Les autres professaient que le monde entier forme un seul Dieu, non en tant que substance matérielle, mais par son âme, qui n'était autre, selon eux, que l'essence divine. Ils pensaient qu'il faut adorer l'univers et toutes ses parties. — Les troisièmes, les Platoniciens, admettaient un Dieu suprême, auteur de toutes choses, et, après Dieu, des substances spirituelles créées, qu'ils appelaient *dieux* par participation, et que nous appelons anges ; après les anges, ils mettaient les âmes des corps célestes, puis les génies, espèces d'animaux aériens ; et, en dernier lieu, les âmes des hommes que la vertu élevait au rang des dieux ou des génies.

## 2. — L'idolâtrie est-elle un péché ?

Il est écrit : « Vous n'adorerez pas les idoles et vous ne les honorerez pas. » (Exod. xx, 5.) C'est donc un péché de rendre un culte aux idoles.

On est tombé dans deux erreurs sur cette question. Les uns ont dit que l'on doit offrir les sacrifices et tout ce qui constitue le culte de latrie, non-seulement à Dieu, mais à toutes les substances supérieures. Cette opinion est absurde. Quoique nous soyons tenus de révéler tous les êtres qui sont au-dessus de nous, nous ne devons pas à tous les mêmes honneurs. Nous devons à Dieu, qui surpasse tous les autres, des hommages particuliers, ce qu'on appelle le culte de latrie. Les sacrifices extérieurs étant les signes des sacrifices intérieurs, ainsi que les mots sont les signes des choses, le sacrifice visible lui-même ne doit être offert qu'à l'Être souverain, auquel nous offrons le sacrifice invisible et secret de notre âme. D'autres ont enseigné que l'on ne doit pas accorder aux idoles le culte extérieur de latrie comme une chose bonne en soi; mais que l'on peut, à cet égard, se conformer à la coutume du vulgaire. Certains hérétiques ont partagé cette erreur en soutenant que, dans une persécution, il est permis d'adorer extérieurement les idoles, pourvu que l'on conserve la vraie foi dans son cœur, doctrine manifestement fautive. Le culte extérieur est l'expression du culte intérieur: or, de même que c'est un mensonge pernicieux d'affirmer par la parole le contraire de la vraie foi à laquelle on adhère intérieurement, c'est de même se rendre coupable d'une fausseté pernicieuse que de témoigner par le culte extérieur des sentiments contraires à ceux que l'on a dans le cœur.

On nous objectera peut-être le culte que l'Eglise rend aux images. — Jamais les images n'ont été exposées, ni dans l'ancienne loi, ni dans nos églises, pour recevoir le culte de latrie. Elles ont pour but unique d'imprimer et de confirmer en nous, par leur signification, la foi à l'excellence des anges et des saints.

3. — L'idolâtrie est-elle le plus grand des péchés ?

Considère-t-on les péchés en eux-mêmes ? Sous ce rapport, l'idolâtrie est le plus grand de tous. De même que, dans un État, il n'y a rien de plus criminel que de rendre à un autre qu'au souverain légitime les honneurs royaux, un tel acte ne tendant à rien moins qu'à renverser l'ordre social tout entier ; de même, le plus grave des péchés contre Dieu est de déférer à la créature les honneurs divins, car c'est introduire, autant qu'il est en soi, un autre Dieu dans le monde. — Considère-t-on la gravité des péchés du côté du pécheur, comme quand on dit que l'homme qui fait le mal sciemment pèche plus grièvement que celui qui agit par ignorance ? A ce point de vue, les hérétiques, qui corrompent sciemment la foi reçue par eux, pèchent plus grièvement qu'un idolâtre ignorant. Rien n'empêche, en ce sens-là, que d'autres péchés encore ne soient plus graves que l'idolâtrie, à raison d'un plus grand mépris dans l'homme.

Quoi qu'il en soit, l'idolâtrie présuppose l'infidélité ; elle y ajoute le culte illégitime et un blasphème contre Dieu, à qui elle refuse l'unité du domaine suprême. — L'hérésie des Manichéens était la plus horrible de toutes les idolâtries.

4. — L'idolâtrie a-t-elle eu sa cause dans l'homme ?

Il est écrit : « La vanité des hommes a introduit les « idoles dans le monde. » (Sag. xiv, 14.)

L'idolâtrie a eu deux causes : l'une dispositive, l'autre complétive. — La cause dispositive de l'idolâtrie a été dans l'homme. Trois choses y ont contribué : d'abord le dérèglement des affections. « Un père, nous dit la Sagesse, en proie « à une vive douleur, fit faire l'image d'un fils que la mort « lui avait ravi prématurément, et il commença à l'adorer

« comme un Dieu. » (Sag. xiv, 15.) Ensuite l'amour naturel des hommes pour les statues et les tableaux. Les esprits grossiers adorèrent comme des divinités les œuvres artistiques qui représentaient les hommes sous des traits frappants. « Un ouvrier habile coupa un arbre bien droit, « lui donna une figure humaine par la science de son « art, et lui adressa des vœux. » (Sag. xiii, 14.) En troisième lieu, l'ignorance du vrai Dieu. Ne considérant point l'excellence des perfections divines, les païens ravissaient à l'Être suprême les honneurs souverains pour les déférer à certaines créatures dont ils admiraient la beauté et la vertu. « Ils ne reconnurent pas l'ouvrier à la vue de ses « ouvrages, et ils regardèrent comme des dieux le feu, le « vent, les étoiles, le soleil ou la lune. (Sag. xiii, 1.)

La cause complétive de l'idolâtrie s'est trouvée dans les démons, qui, donnant des réponses dans les idoles et opérant certaines œuvres que l'on croyait miraculeuses, se proposèrent eux-mêmes à l'adoration des hommes. Aussi est-il écrit : « Tous les dieux des Gentils sont des dé- « mons. » (Ps. xcv, 5.)

L'idolâtrie n'exista point dans le premier âge du monde, où le souvenir de la création, tout récent encore, maintenait dans l'esprit des hommes la connaissance d'un Dieu unique ; elle fut détruite, dans le sixième âge, par la vertu et par la doctrine du Christ, qui triompha du démon.





## QUESTION 95.

DE LA DIVINATION.

---

**On montre que la divination est un péché de superstition ; — qu'elle se divise en plusieurs espèces ; — que la divination par l'invocation expresse des démons est toujours défendue ; — que la divination par les astres, par les songes, par les sorts, par les augures et par les présages, est pareillement superstitieuse et illicite.**

1. — La divination est-elle un péché ?

Il est écrit : « Que personne ne consulte les pythonisses « ni les devins. » (Deut. xxviii, 11.) — Le droit canon a renouvelé la même défense.

L'homme ne connaît point à l'avance les futurs libres que doivent produire nos facultés raisonnables, capables de faire ceci ou cela, d'agir ou de ne pas agir. Il ne connaît pas davantage les futurs contingents qu'amènent fortuitement les agents physiques. On ne peut acquérir la connaissance de ces deux futurs qu'en les considérant en eux-mêmes ; car il est impossible de les prévoir par leurs causes, qui ne sont pas nécessairement portées à les produire. Or Dieu seul, qui, du haut de son éternité, voit l'avenir présent à ses regards, peut les contempler en eux-mêmes avant qu'ils

soient arrivés. Lorsque quelqu'un a la prétention de les prédire sans une révélation divine, il usurpe le privilège de Dieu. De là est venu le mot *devin*, que l'on a dérivé du qualificatif latin *divinus*, pour marquer l'usurpation d'un rôle divin. Les devins eux-mêmes feignent souvent, par des artifices criminels, d'être remplis de la divinité. Du moment que la divination par laquelle un homme s'arrogé illégitimement la prédiction des choses futures est une usurpation coupable, elle est évidemment un péché.

2.—La divination est-elle une espèce de la superstition ?

On peut pécher par superstition, non-seulement en offrant des sacrifices aux démons, mais encore en recourant à eux pour faire ou pour connaître quelque chose. Or toute divination repose sur leur concours : car, ou on les invoque expressément pour savoir les événements futurs ; ou bien, afin d'attirer les hommes à cette frivolité dont parle le Roi-Prophète, quand il dit à la louange de celui qui a mis sa confiance en Dieu : « Il n'a point ar-rêté sa vue sur de vaines et trompeuses folies » (Ps. xxxix, 5), ils s'ingèrent d'eux-mêmes dans les investigations par lesquelles on cherche vainement à découvrir l'avenir. Il est donc manifeste que la divination est une espèce de la superstition.

Elle rentre dans le culte des démons, à raison du pacte tacite ou exprès que l'on fait avec eux.

3. — Y a-t-il plusieurs espèces de divination ?

Il y a trois genres de divination, qui contiennent plusieurs espèces. — Le premier genre se caractérise par l'invocation directe des démons ; il porte le nom de *nécroman-*

*cie*, parce que les esprits de malice semblent parfois prendre le langage des morts pour répondre aux questions qu'on leur adresse. Sont-ils invoqués expressément? Ils donnent leurs réponses sur l'avenir de plusieurs manières: par des prestiges qui fascinent les sens, — par des songes, — par le langage ou l'apparition des morts, — par l'organe d'hommes vivants, tels que les possédés; — enfin, par des signes et par des figures qui apparaissent, comme indices révélateurs, dans des objets inanimés, ce qui donne lieu à la géomancie, à l'arémancie, etc. — Le second genre de divination a lieu sans l'invocation expresse des démons; il consiste dans les observations que l'on fait sur les dispositions ou les mouvements d'un objet étranger. On lui donne le nom général d'*augures*. Considère-t-on le mouvement et la situation des étoiles, c'est l'astrologie; étudie-t-on le vol ou le chant des oiseaux, le mouvement ou le cri des animaux, l'éternement de l'homme ou le mouvement de ses membres, ce sont les augures proprement dits; applique-t-on à un événement des paroles prononcées par hasard, c'est le présage; recherche-t-on l'avenir dans les linéaments de la main, c'est la chiromancie. — Le troisième genre de divination se fait encore sans l'invocation formelle des démons; ce sont les *sorts* ou sortilèges, dans lesquels on étudie les effets de certains actes accomplis dans le but de découvrir des choses cachées; par exemple, les formes que donnent les points dispersés au hasard sur le papier, le chiffre obtenu en jetant les dés, les mots que l'on trouve à l'ouverture d'un livre. — En résumé, la divination forme, comme nous le disions, trois genres: la *nécromancie*, les *augures*, les *sorts* ou sortilèges; et chacun de ces genres contient plusieurs espèces.

4. — La divination qui se fait par l'invocation des démons est-elle licite ?

La divination qui se fait par l'invocation expresse des démons est illicite dans son principe et dans ses suites.

Elle est illicite dans son principe, à cause du pacte explicite que l'on fait avec les mauvais anges. Le prophète Isaïe s'élevait avec raison contre ceux qui disaient : « Nous « avons fait alliance avec la mort et signé un pacte avec « l'enfer. » (Is. xxviii, 15.) — Elle est illicite dans ses suites ; car le démon, qui cherche en tout la perte des hommes, veut, par ses réponses où il annonce quelquefois la vérité, leur inspirer de la confiance en lui, pour les engager ensuite dans des actions contraires à leur salut.

Au sujet de ces paroles de l'Évangile : « Jésus dit au démon : Tais-toi » (Luc, iv), saint Athanase fait cette remarque : « Le démon disait la vérité, « et cependant le Christ réprima ses paroles, de peur qu'il ne joignît à la « vérité sa propre iniquité, et pour nous apprendre à mépriser ses dis- « cours, lors même qu'ils semblent conformes à la vérité. Ce n'est pas à « lui de nous instruire; nous avons l'Écriture sainte. »

5. — La divination par les astres est-elle illicite ?

Deux sortes d'effets ne dérivent pas nécessairement des corps célestes : les phénomènes contingents qui arrivent accidentellement, soit dans le genre humain, soit dans le monde physique, et toutes les actions qui procèdent de notre libre arbitre. — Prétendre que ces corps exercent une action directe sur notre raison ou sur notre volonté, ce serait confondre notre esprit avec nos sens. Qu'ils inclinent, comme cause dispositive, aux opérations du libre arbitre, en agissant sur nos corps et par suite sur nos forces sensibles, nous l'admettons ; mais comme les forces sensibles, tout en inclinant aux actes humains,

obéissent cependant à la raison, l'influence des astres n'impose à notre libre arbitre aucune nécessité. Il est bien permis de chercher à connaître par les calculs astronomiques et par l'inspection des corps célestes les phénomènes physiques qui arrivent nécessairement, comme les éclipses, les pluies, les sécheresses et les événements pareils; mais consulter les astres pour connaître avec certitude les phénomènes fortuits et les futurs libres, c'est une divination superstitieuse et illicite.

« Il faut, dit saint Augustin, fuir les astrologues et les devins, surtout ceux qui prédisent la vérité, afin d'éviter tout commerce avec les démons et pour ne pas donner dans de pernicieuses erreurs. »

6. — La divination par les songes est-elle illicite ?

« Que parmi vous, nous dit le Saint-Esprit, il n'y ait personne qui observe les songes. » (Deut. xviii, 30.)

Quand on cherche à connaître l'avenir par des songes provenant d'une révélation divine ou d'une cause naturelle dont on ne dépasse pas les limites, la divination n'est ni superstitieuse, ni défendue. Mais, lorsqu'on veut le découvrir à l'aide d'une révélation des démons avec lesquels on a fait un pacte formel par quelque invocation ou un pacte tacite en cherchant à connaître des choses qui ne peuvent être connues que par leur moyen, la divination est illicite et superstitieuse.

Les songes peuvent être la cause de certains événements futurs. Il suffit pour cela qu'ils portent quelqu'un à faire ou à éviter une action. Parfois aussi ils sont les signes de l'avenir, et c'est ce qui a lieu quand ils sont produits par la cause même qui doit réaliser un événement. — On ne saurait nier que Dieu donne aux hommes, dans le sommeil, certaines connaissances par le ministère des anges. Il a dit lui-même : « S'il y a parmi

« vous un prophète, je lui apparaîtrai en vision, ou bien je lui parlerai en songe. » (Nomb. XII, 6.) — Le démon, de son côté, découvre à ceux qui ont fait avec lui des pactes illicites, certains faits futurs par des images et des fantômes qu'il produit dans leur imagination pendant qu'ils sont endormis.

7. — La divination par les augures, par les présages et par les autres signes de même nature, est-elle illicite ?

« Que parmi vous il n'y ait personne qui observe les augures. » (Deut. XVIII, 10.)

Il peut se faire que certaines actions des animaux soient les signes de l'avenir ; car elles peuvent être conformes à l'action même des causes qui produisent les phénomènes, c'est-à-dire aux dispositions des corps célestes et de l'air ambiant : ainsi on peut connaître par l'instinct des animaux les pluies, le beau temps, les vents, et d'autres accidents pareils. « Le milan, disait Jérémie, connaît dans le ciel son jour ; la tourterelle, l'hirondelle et la cigogne savent discerner la saison de leurs migrations. » (Jér. VIII, 7.) Cet instinct des animaux peut provenir aussi de deux causes spirituelles : de Dieu lui-même, comme on le voit par la colombe qui descendit sur Jésus-Christ, par le corbeau qui nourrit Élie, et par la baleine qui engloutit Jonas ; ensuite du démon, qui se sert parfois des actions des bêtes pour nous engager dans de vaines opinions. Il en est de même des présages et des autres pronostics pareils. C'est pourquoi nous devons enseigner que toutes ces sortes de divinations, dès qu'elles dépassent les limites de l'ordre naturel et de la providence divine, sont illicites ou superstitieuses.

Gédéon regarda comme un présage le récit et l'interprétation d'un songe ; mais il y reconnaissait un événement préparé par la Providence

divine. Que si Eliézer, serviteur d'Abraham, vit un avertissement dans les paroles de Rébecca, c'est qu'il avait prié Dieu de l'éclairer par ce signe. (Juges, vii.)

### 8. — La divination par les sorts est-elle illicite ?

Si on fait dépendre les sorts de l'influence des astres ou de l'action des démons, ce genre de divination est illicite et défendu par les saints Canons. — Si on attend de Dieu la décision qui sera donnée, conformément à cette parole : « Les billets du sort se jettent dans le pan de la robe, mais c'est le Seigneur qui en dispose » (Prov. xvi, 33), la voie du sort n'est pas mauvaise en soi, bien qu'il n'en faille point abuser. — Enfin, si on charge pour ainsi dire la fortune elle-même de la décision, comme lorsqu'on tire au sort des lots sur lesquels on ne s'accordait pas dans un premier partage, ce moyen n'a rien de blâmable.

Le jugement par le fer rouge ou par l'eau bouillante rentrait dans les sorts ; mais il en dépassait l'idée générale en ce qu'il avait pour but de provoquer un miracle de la puissance divine. Cette divination judiciaire était superstitieuse : d'abord, parce qu'elle avait pour but de juger les choses cachées qui sont réservées au jugement de Dieu ; ensuite, parce que l'Eglise ne l'a jamais sanctionnée. « Les saints Canons, disait le pape Etienne, n'autorisent point à arracher à une personne, par l'épreuve de l'eau bouillante ou du fer chaud, la confession de son crime ; ce qui n'est pas approuvé par les Pères, on ne doit pas le tenter par une vaine superstition. » Il faut dire la même chose des duels.



## QUESTION 96.

## DES VAINES OBSERVANCES.

**Illicéité des observances qui ont pour but d'obtenir la science sans l'étude ; la santé, sans les secours de l'art ; — de connaître les événements heureux ou malheureux ; — de se préserver des maux par des paroles divines que l'on porte sur soi.**

1. — Les observances de l'art notoire sont-elles illicites ?

L'art notoire est illicite et inefficace. — Il est illicite, parce que, pour acquérir la science, il prescrit des moyens qui n'ont pas été établis par Dieu ; par exemple, l'inspection de certaines figures, l'articulation de paroles incomprises, lesquelles, comme le déclare saint Augustin, n'ont pas d'autre effet que de servir de symboles à des pactes ou à des alliances avec les démons. — Il est inefficace, puisqu'on néglige les vrais moyens d'obtenir la science, à savoir : l'étude et l'enseignement. Le don de science n'est accordé ni à tous les hommes, ni à la condition de certaines observances. Le Saint-Esprit distribue ses dons comme il lui plaît. L'unique moyen de recevoir la science d'en-haut, c'est de suivre, comme les jeunes Israélites, dans le palais de Nabuchodonosor, les saints préceptes de la loi divine. « J'ai eu plus de connaissances



« que les vieillards, disait David, parce que j'ai médité vos  
« commandements. » (Ps. cxviii, 100.)

L'art notoire avait pour but de rendre savant sans étude ni travail. — Il est bon d'acquérir la science ; mais il n'est pas bon de l'acquérir par des moyens illicites. — Interroger les démons, c'est un péché, non-seulement parce qu'ils ne savent pas l'avenir, mais encore parce que c'est se mettre en relation avec eux.

2. — Les observances qui ont pour objet d'agir sur le corps, de rendre la santé ou de produire d'autres effets semblables, sont-elles illicites ?

Il est permis d'employer les causes naturelles pour obtenir leurs effets propres ; rien ne défend de recourir à celles qui peuvent amener un bon résultat. Mais, quand il est manifeste que le moyen employé ne peut pas produire l'effet désiré, on s'en sert évidemment comme d'un signe, et non comme d'une cause ; dès-lors il exprime un pacte avec le démon.

« Les démons, dit saint Augustin, sont attirés diversement selon leur  
« génie par des signes conformes à leur fantaisie. Ils ne cèdent pas à  
« l'attrait des aliments, comme les animaux ; mais ils se laissent charmer,  
« comme esprits, par certains symboles qui leur plaisent, par différentes  
« sortes de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, de rites et d'enchan-  
« tements. »

3. — Les observances qui ont pour but de connaître la bonne ou la mauvaise fortune sont-elles illicites ?

« Il y a, disait saint Augustin, des milliers d'obser-  
« vances qui sont des pactes avec les démons. »

En effet, ce que l'on appelle observance est considéré par les hommes comme le signe des événements heureux ou malheureux, et non comme la cause. Or ces signes,

loin d'avoir Dieu pour auteur, ont été introduits par l'ignorance humaine, aidée du secours des démons qui s'efforcent de nous conduire à la frivolité. Toutes les observances vaines et superstitieuses sont des restes de l'idolâtrie, qui consultait les augures et qui croyait aux jours fastes et néfastes.

Remarquons-le, il n'y a pas de superstition à présager des événements dans leurs causes : le médecin observe les symptômes qui annoncent la suite d'une maladie ; l'esclave, à la vue de son maître irrité, craint les coups ; la mère redoute pour son enfant la fascination d'un mauvais regard. Ce n'est pas ainsi que procèdent ceux qui se livrent aux vaines observances.

Mais, dit-on, la plupart des hommes ont fait l'expérience qu'il est des temps, des lieux, des paroles qui signifient des événements heureux ou malheureux. — On ne le nie pas. Ce qu'il y a de vrai dans les observances fut, dans le principe, l'effet du hasard ; mais, dans la suite, les hommes y donnèrent leur confiance, et, depuis, les mauvais anges amènent artificieusement des événements nombreux qui les confirment, afin que les hommes, stimulés par la curiosité, soient enlacés de plus en plus dans les filets de l'erreur.

4. — Est-il permis de porter à son cou des paroles divines ?

Les paroles que l'on porte sur soi comme moyens curatifs ou préservatifs ne doivent ni impliquer l'invocation des démons, — elles seraient superstitieuses ; — ni renfermer des mots inconnus ; — il faut se défier des paroles que l'on ne comprend pas ; — ni exprimer aucune erreur, — Dieu ne confirme pas la fausseté ; — ni être mêlées à des caractères, à des paroles ou à des pratiques incompatibles avec le respect qui est dû à Dieu. — Il y aurait en tout cela de la superstition. — Ces précautions observées, il

n'est pas défendu de chercher du secours dans les paroles divines. Nous lisons dans le droit canon : « Lorsqu'on emploie des collections de plantes médicinales , il n'est permis d'y joindre ni observances, ni enchantements ; il ne faut employer que des paroles et des signes divins : par exemple, le signe de la croix et l'Oraison dominicale : afin que le Dieu créateur du monde et souverain seigneur des hommes soit seul honoré. »



## QUESTION 97.

### DE LA TENTATION DE DIEU.



**Définition de la tentation de Dieu. — Sa culpabilité. — Son opposition à la religion. — Est-elle un plus grand péché que la superstition ?**

1. — La tentation de Dieu consiste-t-elle dans certains actes dont on n'attend l'effet que de la puissance divine ?

Tenter quelqu'un, c'est proprement l'essayer, le mettre à l'épreuve par parole ou par action. — On tente Dieu expressément par parole, lorsque, dans la prière, on lui demande quelque chose pour essayer sa science, sa puissance ou sa volonté. — On le tente expressément par action, lorsqu'on fait quelque chose dans le but de sonder

sa bonté, sa science ou sa puissance. — On le tente interprétativement par parole ou par action, dès que, même sans avoir l'intention d'éprouver ses divins attributs, on fait des prières ou des actions qui n'ont pas d'autre fin que de juger de sa puissance, de sa bonté ou de sa science; lorsque, par exemple, pouvant s'écarter d'un danger, on s'y expose contre les règles de la prudence, pour voir s'il est assez puissant pour en délivrer.

Celui qui, pour un grand avantage ou dans une nécessité pressante, s'abandonne à la Providence, ne tente pas Dieu; mais celui-là le tente qui, sans utilité et sans nécessité, agit contre les lois de la prudence. — Les saints, dans leurs miracles, ne demandent un effet à la toute-puissance divine que pour des raisons d'utilité ou de nécessité. — Notre-Seigneur, prenant la fuite et se cachant, nous a appris à ne pas tenter Dieu dans les cas où nous pouvons éviter un danger par les moyens humains.

## 2. — Est-ce un péché de tenter Dieu ?

Il est écrit : « Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu. » (Deut. vi, 16.)

Méconnaître les perfections divines ou en douter, c'est un péché; tenter Dieu pour connaître sa puissance, en est conséquemment un. — Mettre à l'épreuve ses attributs, non pour s'en assurer, mais pour les manifester aux autres, est une action qui n'a rien de répréhensible, pourvu que l'on agisse par une juste nécessité, dans un but pieux et avec toutes les conditions requises. Les Apôtres demandèrent à Notre-Seigneur Jésus-Christ le pouvoir des miracles, pour manifester sa vertu aux infidèles.

## 3. — La tentation de Dieu est-elle opposée à la vertu de religion ?

La tentation de Dieu est un péché opposé à la vertu de

religion, qui rend à Dieu l'honneur souverain : on n'éprouve pas celui dont on tient l'excellence pour certaine.

4. — La tentation de Dieu est-elle un plus grand péché que la superstition ?

Tandis que la superstition professe une erreur sur la prééminence de la divinité, la tentation de Dieu implique seulement un doute à l'égard de l'excellence des attributs divins : or c'est une plus grande infidélité de professer l'erreur que de douter d'une vérité ; donc la superstition est un plus grand péché que la tentation de Dieu.



## QUESTION 98.

### DU PARJURE.



**Le parjure se caractérise par la fausseté. — Sa culpabilité.**

**—Est-ce un péché d'imposer le serment à celui qui doit commettre le parjure ?**

1. — Le parjure suppose-t-il nécessairement une fausseté ?

Un mensonge affirmé sous la foi du serment ; voilà la définition ordinaire du parjure : elle prouve qu'il suppose toujours quelque fausseté.

Le serment a pour fin la confirmation de la parole de l'homme, et c'est de cette fin qu'il tire son espèce; car les actes humains, comme nous l'avons dit ailleurs, se spécifient par la fin qu'on se propose en agissant. On ne confirme que ce qui est vrai; par conséquent, la fausseté détruit la fin du serment. Pour cette raison, elle confère à cet acte, qu'elle vicie, une autre espèce qui prend le nom de parjure.

D'après ces principes, la fausseté entre dans le parjure comme élément essentiel.

On peut dire qu'il y a aussi un parjure quand le serment manque de justice ou de discrétion; mais alors il se conçoit différemment. — Jurez-vous contre la justice? Vous tombez dans la fausseté par le fait, puisque vous êtes obligé de ne pas accomplir votre serment.—Jurez-vous sans jugement? Vous vous exposez par votre indiscretion à commettre une fausseté.

## 2. — Tout parjure est-il un péché?

Prendre Dieu à témoin d'une assertion fausse, c'est donner à entendre ou qu'il ignore la vérité, ou qu'il peut attester une fausseté. Il y a évidemment dans un tel acte une irrévérence envers la divinité. Dès-lors le parjure est un péché contraire à la religion, qui nous fait un devoir d'honorer Dieu.

Observons ceci: jurer de faire une chose illicite est un parjure; mais il n'y a ni parjure, ni faute, à ne pas accomplir un tel serment.—Jurer d'omettre ce qu'il y a de meilleur; par exemple, de ne pas embrasser la vie religieuse ou de ne point faire tel acte de vertu, est un parjure; mais ne point tenir à son serment n'en est pas un. — Celui qui a juré de faire la volonté d'un autre ne tombe point davantage dans le parjure en ne la faisant pas, lorsqu'on lui impose des charges trop pénibles: on sous-entend toujours dans le serment cette condition, que les choses commandées seront licites, justes, supportables et modérées.

### 3. — Le parjure est-il un péché mortel ?

Le parjure est contraire à ce précepte divin : « Vous » ne vous parjurerez point en mon nom. » (Lév. XIX, 12.) Il est donc un péché mortel.

En effet, si les actions bonnes en elles-mêmes deviennent des péchés mortels quand on les fait avec le mépris de Dieu, celles qui impliquent de soi ce mépris même sont, à plus forte raison, des péchés graves de leur nature. Tel est le parjure, qui renferme toujours une irrévérence envers Dieu.

Commettre le parjure par jeu ou par habitude implique le mépris de Dieu, et par suite un péché mortel. Mais si l'on ne s'aperçoit point que l'on jure fausement, on ne semble pas avoir l'intention d'invoquer le témoignage de Dieu et l'on n'encourt point le crime de parjure.

### 4. — Est-il permis d'exiger le serment de celui qui se parjure ?

Le simple particulier qui ignore si l'on jurera fausement ne pèche point en demandant le serment pour s'assurer d'une vérité. Mais celui qui sait que l'on jurera fausement est homicide en l'exigeant ; il pousse la main d'une personne qui se donne la mort. — L'homme public qui le fait prêter en vertu de la loi, sur la demande d'un tiers, ne pèche point, alors même qu'il prévoit que la personne interpellée commettra le parjure : ce n'est pas lui qui exige ce serment, c'est la partie adverse dont les intérêts sont en cause.



## QUESTION 99.

### DU SACRILÈGE.

---

**Définition du sacrilège. — Il est un péché spécial, — dont les espèces se distinguent d'après la sainteté des choses sacrées. — Punition qu'il convient d'infliger à ceux qui s'en rendent coupables.**

1. — Le sacrilège est-il la violation d'une chose sacrée? Le mot sacrilège, dit saint Isidore, vient de *sacra legere*, dérober les choses sacrées.

On appelle choses sacrées celles qui, dédiées au culte de Dieu, sont devenues comme un objet divin auquel on doit du respect à cause de Dieu même. Toute irrévérence envers elles fait injure à Dieu et présente l'idée de sacrilège. Cette irrévérence peut recevoir le nom de violation ou de profanation, parce que celui qui s'en rend coupable viole et profane, autant qu'il est en son pouvoir, les choses saintes, bien qu'il ne les rende pas profanes en elles-mêmes.

2. — Le sacrilège est-il un péché spécial?

Le sacrilège, qui, comme on vient de le voir, est la violation d'une chose sacrée, est contraire à la vertu de religion, dont l'objet est de révéler Dieu et les choses divines; il est conséquemment un péché spécial.



De même que, quand la pourpre est devenue un manteau royal, celui qui la perce d'un poignard est coupable envers le roi; de même, celui qui profane les choses sacrées commet un acte d'irréligion qui outrage Dieu même.

3. — Les espèces du sacrilège se prennent-elles de la diversité des choses sacrées ?

Les espèces du sacrilège se distinguent d'après les différents degrés de la sainteté dans les choses sacrées. Ce péché est d'autant plus grave qu'elles sont plus saintes. — Or on attribue la sainteté aux personnes sacrées, aux lieux sacrés et aux choses sacrées. Le sacrilège commis contre une personne sacrée est un plus grand péché que la profanation d'un lieu saint. Mais ces deux espèces de péchés renferment des degrés divers, suivant la différence des personnes et des lieux saints. — Pour ce qui est des choses sacrées, les sacrements se placent au premier rang, et, parmi les sacrements, l'Eucharistie, qui contient le Christ lui-même : dès-lors, le plus grand sacrilège est celui qui profane le sacrement de l'autel. Après les sacrements viennent d'abord les vases sacrés; ensuite les images et les reliques; puis enfin les meubles ou immeubles dédiés à l'entretien des ministres.

4.—Doit-on punir les sacrilèges d'une peine pécuniaire ?

La peine la plus naturelle de l'homme sacrilège, c'est l'excommunication, qui le prive des choses saintes. Les lois humaines décernent contre lui la peine de mort. L'Église, qui a horreur du sang, le soumet seulement à une amende pécuniaire, pour détourner les autres de ce crime (1).

(1) Cette peine pécuniaire fut en usage autrefois. Les princes séculiers reconnaissaient ce droit à l'Église.

## QUESTION 100.

## DE LA SIMONIE.

**Notion du péché de simonie.—Divers cas où ce péché a lieu.  
—Punition des simoniaques.**

1. — La simonie consiste-t-elle à vouloir acheter ou vendre une chose spirituelle ?

Le droit canon rapporte cette parole de Grégoire VII :  
« Aucun fidèle n'ignore que l'hérésie des simoniaques  
« consiste à vendre ou à acheter le ministère de l'autel,  
« les décimes ou la grâce du Saint-Esprit. »

Les choses spirituelles ne sont pas un objet légitime de vente ou d'achat. D'abord, elles sont plus précieuses que toutes les richesses du monde, ainsi que le déclara saint Pierre en disant à Simon-le-Magicien : « Que ton argent périsse avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu pouvait s'acheter à prix d'argent. » (Act. VIII, 20.) En second lieu, les chefs de l'Église ne sont que « les dispensateurs des biens spirituels » ; ils n'en sont pas les maîtres absolus, pour les vendre. Saint Paul le leur déclare expressément. (1 Cor. iv, 1.) Enfin, la vente de ces biens répugne à leur origine même. « Vous avez reçu gratuitement, disait Notre-Seigneur à ses Apôtres ; donnez gratuitement. » (Matth. x, 8.) Par conséquent,

vendre ou acheter un bien spirituel, c'est se rendre coupable d'irrévérence envers Dieu et envers les choses divines par un péché d'irrégion, appelé simonie, du nom de Simon-le-Magicien, qui, le premier, voulut acheter les dons du Saint-Esprit pour s'enrichir en les revendant.

2. — Est-il toujours défendu de recevoir ou de donner de l'argent pour les sacrements ?

Recevoir de l'argent comme prix de la grâce spirituelle des sacrements, c'est le crime de simonie, qui n'est excusé par aucune coutume ; mais recevoir ou donner de l'argent, suivant les réglemens de l'Église et les usages approuvés, pour la subsistance des ministres qui confèrent les sacrements, ce n'est ni simonie, ni péché. Ces honoraires sont une subvention nécessaire, et non un paiement de la grâce spirituelle.

Le peuple doit donner l'entretien temporel aux ministres de Dieu. « Ne savez-vous pas, disait saint Paul, que les ministres du temple mangent des choses offertes dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel ? » (1 Cor. ix, 13.)

3. — Est-il permis de donner ou de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ?

Ce serait un péché de simonie que d'acheter ou de vendre ce qu'il y a de spirituel dans la prière, dans la prédication ou dans les louanges de Dieu ; mais, à l'occasion de ces actes, recevoir ou donner de l'argent pour l'entretien temporel des ministres du Seigneur, selon les prescriptions de l'Église et d'après la coutume approuvée, est un acte permis, puisque les fidèles sont dans l'obligation d'entretenir les ministres de la grâce en échange des biens spirituels qu'ils en reçoivent, selon cette parole

de l'Apôtre : « Qui jamais fit la guerre à ses dépens ?....  
 « Qui est-ce qui fait paître un troupeau et ne mange  
 « point de son lait ? » (1 Cor. ix, 7.)

4. — Est-il permis de recevoir de l'argent pour les choses annexées au spirituel ?

Il y a des choses qui sont tellement annexées au spirituel qu'elles en dépendent et ne peuvent exister sans lui. Telle est la possession des biens ecclésiastiques, qui suppose dans le titulaire une charge cléricale. Celles-là, il n'est permis de les vendre d'aucune façon ; on paraîtrait vendre avec elles les biens spirituels. — Il en est d'autres qui se rapportent simplement au spirituel ; par exemple, les vases sacrés, qui servent à l'administration des sacrements. Celles-ci ne supposent pas nécessairement le spirituel ; elles le précèdent plutôt dans l'ordre du temps : il est permis de les vendre, non comme objet consacré ou annexé au spirituel, mais comme matière précieuse ou comme jouissance utile.

Quant aux vases sacrés, on doit auparavant les briser en adressant une prière à Dieu. Après leur déformation, ils ne sont plus qu'un pur métal.

5. — Est-il permis de donner les choses spirituelles pour un service corporel ou pour un service de parole ?

Un décret du pape Urbain porte : « Celui-là est simo-  
 « niaque qui, détournant les choses ecclésiastiques du  
 « but de leur institution pour les faire servir à son avan-  
 « tage, les donne ou les obtient moyennant un service  
 « oral, un service corporel ou une rétribution pécu-  
 « niaire. »

Donner un bien spirituel pour un service corporel, c'est évidemment un paiement qui représente la valeur de ce

service. Les services de parole sont également estimables à prix d'argent. Concéder ou obtenir les biens spirituels en échange de tels services, n'est-ce pas comme si l'on en trafiquait pour de l'argent ?

Lorsqu'un prêtre rend à son évêque un service honnête qui concourt au bien spirituel, c'est-à-dire au bien de l'Eglise ou de ses ministres, il peut, par cet acte de dévouement, comme par toute autre bonne œuvre, se rendre digne d'un bénéfice ecclésiastique. Cette conduite louable n'est pas comprise sous l'expression de service corporel. Le service défendu comme simonie est celui qui n'est pas louable en lui-même ou qui se rapporte aux biens terrestres; par exemple, favoriser un évêque dans ses proches ou dans ses biens temporels.

6. — Convient-il de punir le simoniaque par la privation du bien acquis simoniaquement ?

Le droit canon, rapportant un décret du concile de Chalcédoine, s'exprime ainsi : « Que celui qui a été ordonné au moyen de la simonie ne retire rien de l'ordre ou de la promotion qu'il doit à un pareil trafic ; qu'il soit privé de la dignité ou de la charge obtenue à prix d'argent. » On ne peut, en effet, retenir licitement un bien que l'on a reçu contre l'ordre et la volonté du maître auquel il appartient. Or Dieu, maître absolu de toutes choses, commande à son Église de donner les biens spirituels gratuitement. Pour cette raison, le simoniaque doit être privé du bien qu'il a acquis illicitement et subir les autres peines portées par l'Église, c'est-à-dire la déposition et l'infamie, s'il est clerc; l'excommunication, s'il est laïque.





# **DE LA JUSTICE (Suite).**

---

**PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE OÙ VERTUS QUI LUI SONT UNIES;**

**LA PIÉTÉ FILIALE, &c.**

**PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE OU VERTUS  
QUI LUI SONT UNIES.**

**LA PIÉTÉ FILIALE, &c.**

		Quest.	
<b>VERTUS UNIES A LA JUSTICE.</b> (V. tab. 23.)	Piété filiale.....	101	
	Respect.	{ Nature.....	102
			103
		{ Parties. { Honneur dû aux supérieurs, ou vertu de dulia	103
			104
	{ Obéissance. { Nature.....	104	
		105	
	Reconnaissance.	{ Nature.....	106
		{ Vice opposé, ingratitude.....	107
	Vengeance.....		108
	Vérité.	{ Nature.....	109
		{ Vices opposés. { Mensonge.....	110
			111
			112
		{ Jactance. { Nature.....	112
	{ Fausse humilité.....	113	
	Amitié ou affabilité.	{ Nature.....	114
		{ Vices opposés. { Flatterie.....	115
{ Contradiction.....			116
Libéralité.	{ Nature.....	117	
	{ Vices opposés. { Avarice.....	118	
		{ Prodigalité.....	119
Epikie ou équité.....		120	
Don de piété, correspondant à la justice.....		121	
Préceptes de la justice.....		122	

EXPLICATION.

Après la religion, dont nous avons parlé, nous devons examiner les autres vertus unies à la justice : La piété filiale <sup>101</sup>. — Le respect <sup>102</sup>, avec ses différentes parties <sup>103, 104, 105</sup>. — La reconnaissance <sup>106, 107</sup>. — La vengeance <sup>108</sup>. — La vérité <sup>109</sup> — et les vices opposés : le mensonge <sup>110</sup>, l'hypocrisie <sup>111</sup>, la jactance <sup>112, 113</sup>. — L'affabilité <sup>114</sup> — et les vices opposés <sup>115, 116</sup>. — La libéralité <sup>117</sup> — et les vices opposés <sup>118, 119</sup>. — L'épikie <sup>120</sup>.

Nous terminerons par le don de piété, qui correspond à la justice <sup>121</sup>, et par les préceptes de la justice <sup>122</sup>, dernière question de ce traité.



## QUESTION 101.

### DE LA PIÉTÉ FILIALE.

---

**Objet de la piété filiale. — Devoirs qu'elle prescrit. — Elle est une vertu. — Les devoirs de la piété en conflit avec ceux de la religion.**

1. — La piété filiale concerne-t-elle des personnes déterminées ?

Cicéron définissait la piété : « une vertu par laquelle nous rendons le service et le culte à nos parents et aux amis de notre patrie. »

Dieu, premier principe de notre être, infiniment parfait en lui-même, réclame suréminemment les devoirs de la religion, à raison de son excellence et de ses bienfaits. Après lui, se présentent les principes secondaires de notre existence et de notre direction : nos parents et notre patrie ; nos parents, qui nous ont donné la vie ; notre patrie, qui a protégé notre existence et notre éducation. C'est pourquoi, de même que la religion rend à Dieu le culte souverain, la piété filiale rend aux parents et à la patrie un culte secondaire.

Le culte de Dieu renferme, comme ayant une étendue plus universelle, le culte des parents. Aussi est-il écrit, et c'est Dieu qui parle : « Si je suis « père, où sont mes honneurs ? » (Malach. 1, 6.) Voilà pourquoi le mot *piété* s'emploie aussi pour désigner le culte de la divinité.

2. — La piété filiale nous prescrit-elle de soutenir nos parents ?

La piété filiale nous prescrit deux devoirs à l'égard de nos parents : l'un, de les honorer ; l'autre, de les assister.

Le fils doit à son père révérence et soumission, comme au principe de son existence et à son supérieur : ce devoir est commandé par la dignité paternelle. — L'assistance est accidentellement due aux parents. Votre père est-il malade, vous devez le visiter et lui procurer des secours. Est-il dans l'indigence, vous devez pourvoir à ses besoins.

Voilà pourquoi Cicéron disait : « La piété filiale rend « le service et le culte. » Le service désigne l'assistance ; et le culte, l'honneur et la révérence.

3. — La piété filiale est-elle une vertu spéciale ?

La piété filiale est une vertu spéciale, distincte de toute autre ; car elle a un objet particulier, qui est de rendre le service et le culte aux parents et à la patrie.

Parce que Dieu est suréminemment notre Père, on appelle parfois piété la religion qui lui rend le culte souverain.

4. — Doit-on omettre les devoirs de la piété filiale pour ceux de la religion ?

Toute vertu qui dépasse la limite qui lui est assignée, cesse d'être une vertu et devient un vice. La piété filiale a une mesure pour le service et le culte qu'elle rend aux

parents. Cette mesure ne permet pas que l'homme honore les auteurs de ses jours plus que Dieu. « Les de-  
« voirs de la religion, dit très-bien saint Ambroise, passent  
« avant ceux de la piété filiale. » Si donc le culte des pa-  
rents nous détourne du culte de Dieu, la piété filiale doit  
s'effacer plutôt que d'offenser la paternité suprême. C'é-  
tait sur ce fondement que saint Jérôme écrivait à un jeune  
homme : « Passez sur votre mère les yeux secs pour ar-  
« river à la croix ; le sublime de la piété filiale, ici, c'est  
« d'être cruel. » Mais, du moment que le culte des pa-  
rents ne nous éloigne pas du service de Dieu, les devoirs  
de la piété filiale subsistent.

Par ces paroles : « Si quelqu'un vient à moi et n'a point son père,  
« sa mère, sa femme, ses fils, ses frères, ses sœurs et sa vie même, il ne  
« peut être mon disciple » (Luc, XIV, 26), le Seigneur a voulu désigner  
les parents qui portent leurs enfants au mal en les détournant du culte de  
Dieu. Lorsque ceux qui ne commandent rien de contraire à Dieu ne peu-  
vent se passer d'un enfant, celui-ci ne doit point les quitter pour entrer  
en religion : les abandonner uniquement à la Providence, ce serait violer  
le précepte qui nous ordonne d'honorer les auteurs de nos jours, et même  
tenter Dieu. L'homme qui a fait profession de la vie religieuse est mort  
au monde ; il ne doit point sortir du cloître pour assister les siens. Il peut  
seulement prier ses supérieurs d'alléger leur sort.



## QUESTION 102.

### DU RESPECT.

---

**Objet du respect. — Sa nature. — Il cède le pas à la piété filiale sous laquelle il est compris.**

1. — Le respect est-il une vertu spéciale ?

Cicéron rangeait le respect parmi les autres parties de la justice qui sont des vertus spéciales.

Il faut nécessairement distinguer les vertus par degrés descendants, à mesure que s'abaisse l'excellence des personnes auxquelles on doit quelque chose. — Or, de même que le père selon la chair participe à la nature du principe qui est Dieu même ; de même, la personne qui est chargée de prendre soin de nous sous quelque rapport participe à la qualité de père, en tant que, par la dignité dont elle est investie, elle est, comme le propre père, un principe de gouvernement et de direction relativement à des choses déterminées. Tels sont : le prince, dans les rapports civils ; le chef d'armée, dans la guerre ; nos maîtres, dans l'enseignement, et ainsi des autres. Aussi ces personnes reçoivent-elles, à cause de la similitude des soins, le nom de *pères*. Pour cette raison, de même que, sous la religion, par laquelle on rend le culte et l'adoration à Dieu, se trouve la piété filiale qui honore les parents ; de même, sous la piété filiale, se trouve le

respect qui honore et révère les personnes constituées en dignité.

Les hommages rendus à l'excellence du savoir et de la sainteté, qualités qui confèrent l'aptitude à recevoir les dignités, reviennent à la vertu du respect.

2. — Le respect a-t-il pour objet de rendre le culte et l'honneur aux hommes élevés en dignité ?

« Le respect, a dit Cicéron, est une vertu par laquelle « on rend une sorte de culte et d'honneur aux hommes « revêtus de dignités. » On leur doit, en effet, l'honneur, comme une reconnaissance de leur supériorité, et le culte ou le dévouement, en récompense de leurs bienfaits.

« Rendez à tous ce qui leur est dû : à qui le tribut, le tribut ; à qui le « subside, le subside ; à qui la crainte, la crainte ; à qui l'honneur, l'hon- « neur. » (Rom. XIII, 7.) — « Obéissez à vos chefs et soyez-leur soumis. » (Héb. XIII, 17.)

3. — Le respect est-il une vertu supérieure à la piété filiale ?

La piété filiale, qui vient immédiatement après les préceptes compris dans la première Table, rend un culte à des personnes qui nous sont unies intimement et auxquelles nous avons des obligations étroites. Elle revendique, à ce titre, la prééminence sur le respect. La naissance et l'éducation qui nous viennent de nos parents touchent de plus près à notre substance que le gouvernement extérieur, dont les dignitaires sont le principe.

La piété filiale honore les dignitaires de l'État par rapport au bien public, car elle a pour objet le père et la patrie ; le respect les honore pour leur bien personnel. — Observons que l'honneur et le culte devant se mesurer,

non-seulement sur l'excellence de la personne qui les reçoit, mais encore sur ses rapports avec celle qui en paie le tribut, les enfants sont obligés d'honorer leurs parents plus que les hommes vertueux, à raison des liens naturels et des biens reçus.



## QUESTION 103.

### DE LA VERTU DE DULIE.



**Ce qu'implique l'honneur ou la vertu de dulia. — La dulia se distingue de la vertu de latria. — Sa division en plusieurs espèces (1).**

1. — L'honneur implique-t-il quelque chose de corporel ?

L'honneur se rend devant Dieu ou devant les hommes. S'il se rend uniquement devant Dieu, qui voit le fond des cœurs, la conscience suffit ; car il s'accomplit dans l'acte intérieur de l'esprit, par cela seul que notre âme reconnaît l'excellence de Dieu ou celle d'un homme devant Dieu. S'il doit être rendu devant les hommes, il ne peut s'accomplir que par des signes extérieurs, par des paroles, par des actes ou par d'autres marques équivalentes.

(1) La vertu de dulia correspond au culte de dulia ; elle rend aux supérieurs des hommages qui se distinguent du culte de latria. Cette vertu est comprise sous le respect. (Voir le tableau.)

Les éloges, les saluts, les inclinations, les prévenances, les présents, l'érection des statues, l'exposition des images à la vénération publique ; voilà diverses manières de rendre l'honneur.

2. — L'honneur est-il proprement dû aux supérieurs ?

L'honneur n'est dû à quelqu'un qu'en raison de son excellence ou de sa supériorité. Il n'est pas nécessaire que celui qui le reçoit soit en tout supérieur à celui qui le rend ; il suffit qu'il soit supérieur à d'autres ou, sous certains rapports, à celui qui l'honore.

Quand les supérieurs sont mauvais, on les honore pour leur dignité même, et pour la communauté dont ils sont les chefs.—Tous les hommes doivent se prévenir par des honneurs réciproques. Chacun d'eux peut trouver dans les autres quelque chose qui les élève au-dessus de lui, conformément à cette parole : « Humiliez-vous, croyant que les autres vous « sont supérieurs. » (Ph. II, 3.) —Tobie et Mardochée furent honorés par des rois, à cause de l'excellence de leur vertu.

3.—La *dulie* est-t-elle une vertu distincte de la *latrie* ?

« Autre, dit saint Augustin, est le service de *dulie*, « qui est dû aux hommes, et que l'Apôtre recommande en « disant aux serviteurs d'être soumis à leurs maîtres ; au- « tre est le service de *latrie*, qui forme le culte de Dieu. »

Où est une dette d'une nature particulière, là existe une vertu spéciale pour l'acquitter. — Dieu possédant le domaine absolu sur toutes les créatures, au lieu que l'homme n'en possède, par participation, que la similitude, le service dû à Dieu est évidemment d'une autre nature que le service dû à l'homme. Il s'ensuit que la vertu de *dulie*, par laquelle les serviteurs révèrent leurs maîtres, diffère essentiellement de la vertu de *latrie*, qui rend le service à Dieu, créateur et maître souverain de l'univers entier.

La *dulie* est comprise dans la vertu du respect : car, par le respect, nous honorons toutes les personnes élevées en dignité; et, par la *dulie* proprement dite, les serviteurs vénèrent leurs maîtres. Le mot *dulie* signifie, en grec, servitude.

4. — La vertu de *dulie* a-t-elle différentes espèces ?

La vertu de *dulie*, prise dans le sens large pour désigner la révérence que l'on délérc à tous les hommes distingués par une suréminence quelconque, renferme la piété filiale, le respect et toutes les vertus semblables qui ont pour fin d'honorer les hommes; dès-lors elle se subdivise en plusieurs espèces. Mais, prise dans le sens restreint pour la révérence que le serviteur rend à son maître, elle est seulement une des différentes espèces du respect.

L'*hyperdulie*, par laquelle on rend le plus grand honneur à la créature qui a la plus grande affinité avec Dieu, est la principale espèce de la *dulie* prise dans le sens large.

Quant à la croix, on l'honore de l'honneur que l'on rend au Christ, comme on vénère la pourpre du roi du même honneur que le roi.





## QUESTION 104.

### DE L'OBÉISSANCE.

---

**Obligation imposée par la vertu de l'obéissance.—Excellence de l'obéissance. — De l'obéissance à Dieu. — De l'obéissance aux supérieurs.— De l'obéissance à la puissance temporelle.**

1. — L'homme doit-il obéir à l'homme ?

L'Apôtre nous dit : « Obéissez à vos chefs et soyez-leur « soumis. » (Héb. XIII, 17.)

De même que, dans l'ordre naturel, les êtres inférieurs suivent l'impulsion des êtres supérieurs qui les meuvent par une force reçue d'en haut ; de même, dans l'ordre social, d'après le droit naturel et divin, les inférieurs doivent obéir à leurs supérieurs, à cause de l'autorité dont ceux-ci sont investis.

La volonté de Dieu est la première règle de toute volonté douée de raison. Or, selon l'ordre divinement établi, les volontés humaines approchent plus ou moins de la volonté divine. Voilà pourquoi la volonté de l'homme à qui le commandement est dévolu, peut devenir la seconde règle de la volonté de celui qui doit obéir.

2. — L'obéissance est-elle une vertu spéciale ?

Obéir à son supérieur, selon l'ordre établi par Dieu, est une action qui a un mérite particulier. Par conséquent,

l'obéissance forme une vertu spéciale. Son objet propre est le commandement tacite ou exprès ; car la volonté du supérieur, pour peu qu'on en ait connaissance, est une sorte de commandement tacite, et l'obéissance est d'autant plus parfaite qu'elle met plus de promptitude à prévenir l'ordre formel.

3. — L'obéissance est-elle la plus grande des vertus ?

Non, elle est inférieure aux vertus théologiques ; mais elle vient immédiatement après, et prend rang avant toutes les autres vertus morales. Quelle est, en effet, la plus excellente des vertus morales, sinon celle qui méprise les plus grands biens pour Dieu ? Or l'obéissance méprise par attachement à Dieu, non-seulement les biens extérieurs et les biens du corps, mais encore le premier de tous les biens de l'âme, la volonté propre, par laquelle nous faisons usage des autres biens ; elle mérite donc la prééminence sur les autres vertus, qui n'offrent à Dieu que des biens moins précieux. Saint Grégoire concluait de là avec raison qu'elle vaut mieux que les victimes. « Dans les victimes, dit-il, on sacrifie une chair étrangère ; dans l'obéissance, on immole sa propre volonté. »

4. — Faut-il obéir à Dieu dans toutes choses ?

Les Israélites répondirent : « Tout ce qu'a dit le Seigneur, nous le ferons, et nous lui obéirons dans toutes choses. » (Exod. xxiv, 7.)

Dieu est la première cause motrice de toutes les volontés comme de tous les êtres de la nature. De même que tous les êtres physiques sont soumis à son impulsion par la nécessité naturelle, ainsi toutes volontés doivent obéir à ses commandements par la nécessité de justice.

Dieu ne pouvant rien commander de contraire à la vertu, la rectitude de la volonté humaine consiste principalement dans la conformité à sa volonté et dans l'obéissance à ses préceptes, alors même que les ordres qu'il donne seraient contraires à la règle ordinaire des actions humaines. C'est sur ce fondement que s'établirent Abraham, s'apprêtant à immoler son fils; les Israélites, emportant les vases et les habits des Egyptiens; Osée, épousant une femme de mauvaise vie. Tous savaient que Dieu est l'auteur de la vie et de la mort, le maître de tous les biens, et le suprême ordonnateur de la génération humaine.

On nous objectera peut-être ce que vous avons enseigné ailleurs (1. 2. q. 25, a. 10), à savoir, que l'homme n'est pas obligé de conformer en toutes choses sa volonté à celle de Dieu. — Il est aisé de répondre que si l'homme n'est pas toujours tenu de vouloir en particulier ce que Dieu veut, il n'en doit pas moins vouloir toujours ce que Dieu veut qu'il veuille; or cette dernière volonté, Dieu nous la notifie par ses commandements.

5. — Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs ?

Il est écrit : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » (Act. v, 29.)

Deux causes dispensent un inférieur d'obéir à son supérieur. D'abord, le commandement d'un pouvoir plus élevé. « Le préfet donne-t-il un ordre opposé à celui de l'empereur, on doit, dit saint Augustin, négliger l'ordre du préfet pour obéir à l'empereur. L'empereur et Dieu donnent-ils des ordres contradictoires, on doit obéir à Dieu plutôt qu'à l'empereur. » En second lieu, l'affranchissement de la soumission dans ce qui est commandé. S'agit-il des actes intérieurs de la volonté, l'obéissance n'est due qu'à Dieu. « Le corps est soumis au maître, a dit Sénèque; mais l'âme conserve le domaine d'elle-même. » Pour ce qui se fait extérieurement par le corps, l'inférieur

est tenu d'obéir à ses supérieurs dans la sphère de leur autorité : le soldat doit l'obéissance à son général dans le service militaire, le serviteur à son maître dans les œuvres serviles, le fils à son père dans la conduite de la vie et les travaux domestiques, et ainsi des autres inférieurs. Remarquons, toutefois, que l'obéissance n'est pas due dans les choses qui tiennent essentiellement à la nature même de notre corps. Les serviteurs, les serfs, les esclaves, les enfants ne sont pas tenus, sur l'injonction de leurs maîtres ou de leurs parents, de contracter mariage, de faire vœu de virginité, ou de prendre d'autres engagements pareils.

Saint Paul n'enseignait pas une autre doctrine quand il disait : « Enfants, soyez soumis en tout à vos parents. » (Colos. III, 20.) « Serviteurs, obéissez en tout à vos maîtres. » (Ibid..., 22.) — Par le vœu d'obéissance, les religieux s'obligent à suivre les statuts d'un ordre et se soumettent à leurs supérieurs dans le domaine de la règle. Cette soumission suffit au salut. S'ils obéissent volontiers dans d'autres points, c'est un acte de perfection.

6. — Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir aux puissances temporelles ?

« Avertissez-les, écrivait saint Paul à Tite, d'être soumis aux princes et aux magistrats. » (III, 1.) — Saint Pierre disait pareillement : « Soyez soumis par amour pour Dieu à toutes sortes de personnes, au roi et aux gouverneurs envoyés par le roi. » (1 Pet. II, 13.)

La foi en Jésus-Christ ne détruit pas la justice, elle l'affermi. Or l'ordre de la justice veut que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs ; sans quoi la société serait impossible. Il en faut conclure que la foi catholique n'affranchit pas les chrétiens de l'obéissance qu'ils doivent aux puissances temporelles.

Nous devons l'obéissance aux princes de la terre dans l'ordre et les limites de la justice. Lorsqu'ils jouissent d'un pouvoir usurpé ou qu'ils commandent des choses injustes, on n'est pas tenu de leur obéir, si ce n'est pour des motifs accidentels, afin d'éviter un scandale ou un danger.



## QUESTION 105.

### DE LA DÉSŒBÉISSANCE.



**La désobéissance est un péché mortel. — Elle n'est pas le plus grave des péchés.**

1. — La désobéissance est-elle un péché mortel ?

Saint Paul range au nombre des péchés mortels la désobéissance aux parents. (1 Tim. III, 1.)

Le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, et par la charité on aime Dieu et le prochain. Or l'amour de Dieu prescrit d'observer les commandements, parmi lesquels se trouve l'obéissance aux supérieurs. Donc la désobéissance est contraire à la charité ; donc elle est un péché mortel. Aussi l'Apôtre a-t-il prononcé cette parole : « Celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu. » (Rom. XIII, 2.) L'amour du prochain est pareillement détruit par la désobéissance, puisqu'on refuse au supérieur ce qui lui est dû.

Quand saint Ambroise a dit que le péché est une désobéissance à la loi de Dieu, il a défini le péché mortel, qui contient l'idée complète du péché. Le péché véniel n'est pas, à parler rigoureusement, une désobéissance ; il ne va pas contre le précepte, il est en dehors. Le péché mortel lui-même n'est pas toujours le péché de la désobéissance proprement dite ; il peut appartenir formellement à une autre espèce de péché.

2. — La désobéissance est-elle le plus grand des péchés ?

Le mépris du supérieur est un plus grand péché que le mépris de ses ordres : or certains péchés, comme le blasphème et l'homicide, peuvent se commettre contre la personne même qui commande.

D'un autre côté, les actes de désobéissance ne sont pas tous égaux : les uns ont plus de gravité ; les autres en ont moins, par deux causes. D'abord, par le maître qui commande. On doit plus de soumission à celui qui a plus d'autorité. Ensuite, par les préceptes. Les supérieurs n'exigent pas d'une volonté égale tout ce qu'ils prescrivent ; ils veulent, avant tout, la fin qu'ils se proposent. Plus leurs ordres y sont intimement liés, plus la désobéissance est grave.

Il faut conclure de ces aperçus que la désobéissance n'est pas, absolument parlant, le plus grand des péchés.

Le premier péché, d'où sont venus tous les autres, ne fut pas la désobéissance, considérée comme péché spécial ; ce fut l'orgueil, qui poussa Adam à désobéir.



## QUESTION 106.

### DE LA RECONNAISSANCE.

---

**En quoi la reconnaissance se distingue des autres vertus.**

**—Ceux qui sont tenus par-dessus tout à la reconnaissance.**

**—A qui est-elle due?—Règle à suivre. — Est-il convenable qu'elle surpasse le bienfait reçu ?**

1.—La reconnaissance est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ?

Nous l'avons dit, autant nous avons de dettes spéciales à payer, autant il y a de vertus particulières pour les acquitter. Nous sommes redevables à Dieu, premier principe de tous nos biens; à nos parents, second principe de notre existence et de notre éducation; aux hommes revêtus de dignité, principes des bienfaits généraux de la société; enfin, à nos bienfaiteurs, qui nous rendent des services personnels et particuliers, d'où naissent pour nous des obligations spéciales. C'est pourquoi, après la religion qui rend le culte à Dieu, après la piété filiale qui honore les parents, après le respect qui révère les dignitaires, vient, comme vertu spécialement distincte de celles-là, la reconnaissance qui rend grâces aux bienfaiteurs.

La reconnaissance se distingue de la religion comme le dernier se distingue du premier, par défaut d'égalité. La religion est la reconnaissance à sa plus haute perfection.

2. — L'innocent est-il plus tenu que le pénitent de rendre grâces à Dieu ?

Plus le bienfait est grand, plus la reconnaissance doit être vive. Or un bienfait peut être supérieur à un autre pour deux raisons : parce qu'on donne davantage, et parce qu'on donne plus gratuitement. Sous le rapport de la quantité de la grâce, l'innocent doit à Dieu plus de reconnaissance que le pénitent ; toutes choses égales d'ailleurs, Dieu lui fait un don plus grand et plus continu. Sous le rapport de la gratuité, le pénitent, au contraire, est tenu à plus de reconnaissance ; Dieu lui fait un don plus gratuit, en lui accordant la grâce, au lieu de la peine qu'il mérite.

Dans les actes humains, on doit considérer les choses relativement à nous plutôt qu'absolument : donc le pénitent est tenu de rendre à Dieu plus d'actions de grâces que l'innocent.

3. — L'homme doit-il des actions de grâces à tous ses bienfaiteurs ?

Saint Paul écrit : « Rendez grâces en toutes choses. » (1 Thes. v, 18.)

Les effets reviennent naturellement à leurs causes : « Dieu, dit saint Denis, fait converger tous les êtres vers lui, parce qu'il est la cause de tous. » Il en doit être ainsi ; les effets sont toujours coordonnés à la fin de l'agent. Le bienfaiteur étant, comme tel, la cause de son protégé, l'ordre naturel exige que celui-ci se retourne vers lui pour le récompenser par des actions de grâces proportionnées à leur condition réciproque. Ici sont applicables les principes émis ailleurs au sujet des rapports du père et du fils : le bienfaiteur, comme principe de la personne obligée, a droit à l'honneur et au



respect, et, quand il est dans le besoin, à des soins et à une subvention.

S'il a manqué aux convenances, on lui doit encore de la reconnaissance, quoiqu'on ne lui en doive pas autant, le bienfait étant moindre.

« Quant à celui qui ne procure notre avantage qu'en pensant à lui-même, on peut le mettre au rang du fermier qui engraisse ses troupeaux, dit le Philosophe ; mais, dès que quelqu'un pense à nous et à lui tout à la fois, nous serions injustes et ingrats si nous n'étions pas heureux de l'avantage que lui procure notre bien. N'appeler bienfait que ce qui nuit à son auteur, ce serait le comble de la malignité. »

Nous devons de la reconnaissance à nos serviteurs pour tout ce qu'ils font au-delà de leurs obligations. Les travaux qui dépassent ce que l'on exige ordinairement d'eux sont autant de bienfaits.

Chez les pauvres, la compensation du bienfait s'accomplit surtout par les sentiments. « Recevoir un bienfait avec gratitude, dit Sénèque, c'est en payer le premier terme. » Les pauvres s'acquittent par la rétribution de l'honneur, les riches par la rétribution du lucre. « Il y a pour les indigents, dit encore Sénèque, plusieurs manières de payer la dette de la reconnaissance : le conseil fidèle, les visites assidues, les paroles aimables sans adulation. »

4. — La compensation doit-elle se faire sur-le-champ ?

« Celui qui se hâte de rendre un bienfait, a dit Sénèque, sait payer une dette ; il ne sait pas être reconnaissant. »

Le bienfait veut être compensé sur-le-champ par les sentiments du cœur ; mais la compensation réelle par action doit se faire dans le temps le plus avantageux pour le bienfaiteur. D'où le même philosophe conclut : « Pour vous acquitter d'un bienfait, recevez-le d'abord de bonne grâce et avec reconnaissance ; si vous le payez trop tôt, vous êtes un débiteur qui doit à regret, et partant un ingrat. »

5. — La compensation doit-elle se mesurer sur l'affection du bienfaiteur ou sur la valeur du bienfait ?

Quand la compensation est une dette de justice, comme dans le prêt et les transactions semblables, elle doit se mesurer sur la valeur de l'objet reçu. Quand elle est une dette morale imposée par l'amitié, c'est la nature même de l'amitié qui lui trace sa règle. L'amitié a-t-elle pour base l'utile, la compensation se mesure sur l'avantage qu'on a retiré du bienfait; l'amitié repose-t-elle sur l'honnête, la compensation doit suivre l'intention affectueuse du donateur: là surtout est la vertu de la reconnaissance, qui considère avant tout la gratuité dans le bienfait reçu.

Sénèque, après avoir dit : « Un léger service rendu de bonne grâce, un  
« faible présent donné d'une façon généreuse, nous obligent souvent plus  
« qu'un bienfait considérable, » ajoute : « Le bienfait consiste dans les  
« sentiments de celui qui fait ou donne une chose, et non dans la chose  
« faite ou donnée. »

Cela est vrai; mais il faut dire aussi que, communément, nous connaissons l'affection de notre bienfaiteur par les signes qui la manifestent, c'est-à-dire par la manière dont il nous oblige, par le zèle qu'il met à nous secourir, par la joie que lui cause le bien qu'il nous fait.

6. — La compensation doit-elle surpasser le bienfait reçu ?

« On doit acquitter la dette du bienfait, disait Aristote, « et l'acquitter encore, en allant au delà. »

Le bienfaiteur a été louable en ce qu'il a donné gratuitement, sans y être nullement obligé. Celui qui a reçu le bienfait doit aussi, par devoir d'honnêteté, faire quelque chose de gratuit. Or, tant qu'il donne moins ou seulement une chose égale, il ne fait rien gratuitement, il

rend ce qu'on lui a donné. La reconnaissance doit donc, autant que possible, surpasser le bienfait reçu.

Pour satisfaire à ce devoir, la volonté suffit à celui qui ne peut pas faire davantage.



## QUESTION 107.

### DE L'INGRATITUDE.

**L'ingratitude est un péché spécial, — tantôt mortel, — tantôt véniel, — qui mérite parfois la privation de nouvelles grâces.**

1. — L'ingratitude est-elle toujours un péché ?

Saint Paul range l'ingratitude parmi les péchés en disant : « Rebelles à leurs parents, *ingrats*, souillés de crimes, etc. » (2 Tim. III, 2.)

La reconnaissance, avons-nous dit, est un devoir exigé par la vertu d'honnêteté. Or une action est un péché par cela seul qu'elle est contraire à une vertu. Donc l'ingratitude est toujours un péché.

Dans l'impossibilité de rendre des actions de grâces, la bonne volonté suffit pour la reconnaissance ; rien ne saurait donc servir d'excuse aux *ingrats*. — Quant à l'oubli, ou il vient d'un défaut naturel qui n'est pas volontaire, et alors il n'appartient pas à l'ingratitude ; ou bien il provient

de la négligence, et, dans ce cas, il est l'ingratitude même. « L'oubli, » dit très-bien Sénèque, montre avec évidence que l'on n'a pas pensé « souvent à rendre le bienfait. » — Pour les services qui tendent au mal, il n'y a point de compensation : ils sont des actions nuisibles, et non des bienfaits.

## 2. — L'ingratitude est-elle un péché spécial ?

L'ingratitude est un péché spécial, opposé à la reconnaissance, vertu particulière. — Elle se commet d'abord par omission, et elle a pour premier degré de ne pas rendre le bienfait ; pour second, de le dissimuler, comme si on ne l'avait pas reçu ; pour troisième, de le méconnaître. — Elle se commet ensuite par action, en rendant le mal pour le bien, en blâmant le bienfait, en le présentant comme une injure.

## 3. — L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel ?

L'ingratitude par omission n'est pas toujours un péché mortel. En effet, la reconnaissance veut que l'obligé rende quelque chose au-delà de ses obligations rigoureuses : cela seul prouve que l'on ne pèche pas mortellement toutes les fois que l'on manque à la reconnaissance par omission. Mais cette omission est un péché véniel, à raison de notre négligence ou de quelque mauvaise disposition à l'égard de la vertu ; elle peut être même un péché mortel, soit par le mépris des bienfaits, soit par quelque circonstance qui oblige impérieusement à payer la dette de la reconnaissance ; par exemple, la dignité du bienfaiteur et la nécessité où il se trouve. — L'ingratitude par action, qui, non contente d'omettre le devoir de la reconnaissance, fait tout le contraire, est tantôt mortelle, tantôt vénielle, selon les actes dont on se rend coupable.

4. — L'ingrat doit-il être privé de tout bienfait ?

« Le Très-Haut, dit l'Évangile, est bon pour les ingrats et pour les méchants. » (Luc, vi, 35.) Les enfants de Dieu doivent imiter leur Père.

Il y a deux choses à considérer dans la conduite qu'il convient de tenir à l'égard des ingrats : ce qu'ils méritent, et ce que le bienfaiteur doit faire. — Ils méritent, sans aucun doute, d'être privés des bienfaits qu'on leur accordait. — Le bienfaiteur doit ne pas croire facilement à l'ingratitude. Comme le dit Sénèque, celui qui n'a pas rendu un bienfait n'est pas toujours un ingrat ; les moyens ou l'occasion ont pu lui manquer. Il doit tendre, en outre, à rendre les ingrats reconnaissants. S'il n'y a pas réussi par un premier bienfait, peut-être y réussira-t-il par un second. Mais, quand la multiplication de ses largesses ne sert qu'à les rendre plus coupables, il doit les cesser.

Alors se vérifie cette parole de la Sagesse (xvi, 29) : « L'espérance de l'ingrat se fondra comme la glace. » — Remarquons-le, ce n'est pas toujours donner à un ingrat l'occasion de pécher, que de lui faire des dons multipliés. S'il en prend une occasion d'ingratitude, il doit imputer sa faute à lui seul, et non à son bienfaiteur, qui lui a fourni les moyens d'accomplir les devoirs de la reconnaissance.



## QUESTION 108.

## DE LA VENGEANCE.

**Que la vengeance qui provient de la charité est une vertu.  
— Comment elle doit s'accomplir. — Contre quelles personnes.**

1. — La vengeance est-elle licite ?

On ne doit attendre de Dieu que ce qui est bon et licite. Or le Sauveur, après avoir dit qu'un juge inique fit justice à une femme qui l'avait importuné pendant longtemps, ajoute : « Et Dieu ne vengerait point ses élus « qui crient vers lui jour et nuit ! » (Luc, xviii, 7.)

La vengeance consiste à infliger une peine à un coupable. Il faut, par conséquent, si l'on veut juger de sa licite, considérer la volonté de celui qui en est l'auteur. — Veut-il principalement le mal qu'il fait subir, en sorte que son intention s'y arrête comme dans son dernier terme, la vengeance est illicite : se réjouir du mal des autres est le propre de la haine, sentiment contraire à la charité qui aime tous les hommes. Vainement se croirait-il excusé par le mal qu'il a enduré lui-même : il ne nous est pas permis de haïr celui qui nous hait ; nul ne doit pécher contre son frère, parce que son frère a péché contre lui. Ce serait se laisser vaincre par le mal ; ce que saint Paul nous défend, en disant : « Ne soyez pas vaincus par

« le mal ; vainquez le mal par le bien. » (Rom. xii, 21.)  
 — L'auteur de la vengeance a-t-il principalement pour but l'un des biens que l'on obtient par les punitions, la répression des malfaiteurs, le repos des gens de bien, le maintien de la justice ou la gloire de Dieu, la vengeance peut être licite.

Il est vrai, le Seigneur a dit : « A moi la vengeance, et je l'accomplirai. » (Deut. xxxii, 35.) Mais exercer la vengeance contre les méchants, selon le degré de pouvoir que l'on tient de sa position sociale, ce n'est pas usurper ce qui appartient à Dieu, c'est user de la puissance qu'on en a reçue. Saint Paul a dit du prince temporel : « Il est le ministre de Dieu, pour « exécuter la vengeance divine contre celui qui fait le mal. » (Rom. xiii, 4.)

Quoique les bons supportent avec patience, autant qu'il le faut, leurs injures personnelles, ils ne souffrent pas celles qui blessent les droits de Dieu ou du prochain. « Il est louable, dit saint Chrysostome, d'accepter patiemment les injures que l'on reçoit soi-même ; mais tolérer « celles qui sont faites à Dieu, c'est une impiété. » — Observons que l'outrage adressé à un homme retombe parfois sur Dieu et sur l'Eglise, et que l'on doit alors venger son propre affront. Elie fit descendre le feu du ciel sur les soldats qui venaient pour s'emparer de sa personne. (4 Rois, 1, 12.) Elisée maudit les enfants qui se moquaient de lui. (*Ibid.* II, 23.)

2. — La vengeance est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ?

A chacune de nos inclinations naturelles correspond une vertu spécialement chargée d'en perfectionner les actes : or nous repoussons par nature toutes les choses nuisibles, puisque, outre la puissance concupiscible, tous les êtres animés ont la puissance irascible. Nous ne repoussons pas seulement les injures qui nous menacent ; nous punissons celles qui nous ont atteints, non dans l'inten-

tion de nuire à autrui, mais pour éloigner le mal de nous. De tels actes appartiennent évidemment à la vengeance, qui, comme Cicéron le dit, « consiste à repousser, par la « défense ou par le châtement, les violences, les injures « et les ignominies. » D'après ces principes, la vengeance est une vertu spéciale, distincte des autres.

La vertu de la vengeance a pour racine le zèle de la charité. L'homme embrasé de l'amour divin regarde comme sienne l'injure faite à Dieu et au prochain. « Quand l'arbre n'est pas enraciné dans la charité, disait « saint Grégoire, les rameaux ne sauraient produire de bons fruits. » Deux vices lui sont contraires : la cruauté et l'insouciance ; elle nous apprend à garder une juste mesure dans la répression des méchants (1).

(1) On est surpris, au premier abord, de voir saint Thomas placer au nombre des vertus unies à la justice la vengeance, que nous sommes accoutumés à regarder comme un vice. Il est cependant certain que nous avons une inclination naturelle à repousser ce qui nous nuit, et que cette inclination a besoin d'être dirigée par une vertu, à laquelle il faut nécessairement donner un nom. On n'ignore pas qu'il y a dans la société des personnes, revêtues de dignité, dont le devoir est de venger les bons de la malice des méchants. Dieu lui-même a voulu être appelé le Dieu des *vengeances*, et saint Paul nous apprend que le prince est le ministre de Dieu pour exécuter sa *vengeance* contre celui qui fait le mal. (Rom. XIII, 4.) On dit d'un magistrat qu'il est chargé de la *vengeance* publique. Pourquoi ne pas appeler *vertu de la vengeance* l'habitude qui dirige les hommes, conformément à la raison, dans la punition des malfaiteurs ? L'usage a prévalu, nous le savons, d'appeler *vengeance* la punition exercée par celui qui n'a aucune autorité, et pour une satisfaction personnelle. Mais saint Thomas, qui ne pouvait pas prévoir les acceptions des langues futures, prend les mots dans le meilleur sens, et, après les avoir définis, il les fait servir à l'explication de la doctrine du Christ. Il suffit de relire le premier article de cette question pour se convaincre qu'il savait parfaitement distinguer le vice de la vertu. Ce qu'il a dit ailleurs sur la colère, considérée comme passion, nous a préparés à comprendre les vérités qu'il nous enseigne sur la vertu de la vengeance. Les principes qu'il établit ici doivent servir de règle aux pères de famille, aux chefs de la société, et généralement à tous les supérieurs tenus, par devoir, de punir le mal.



3. — La vengeance doit-elle employer les peines usitées parmi les hommes ?

Les peines qui sont d'un usage général dans les sociétés humaines sont justifiées par la loi divine et par la raison.

Pour réprimer et contenir les vices, la vengeance doit employer contre les méchants, qui n'ont pas l'amour de la vertu, la privation de certains biens plus aimés d'eux que ceux qu'ils se procurent par le crime. Si on ne leur ôtait que des biens d'un moindre prix, la crainte n'imposerait pas silence à leurs passions. Or les biens les plus aimés de tous les hommes sont : la vie, l'intégrité du corps, la liberté, les richesses, la patrie et la gloire. C'est pourquoi, comme le dit saint Augustin d'après Cicéron, les lois peuvent décerner huit sortes de peines : la mort, les coups, le talion, la servitude, l'emprisonnement, l'amende, l'exil et l'infamie.

Quelqu'un dira peut-être qu'il n'est pas permis de mettre un homme à mort, puisque le Seigneur a défendu d'arracher l'ivraie. — Le Seigneur a défendu d'arracher l'ivraie, quand il y a lieu de craindre de détruire le froment. Or on peut souvent écarter les malfaiteurs par la peine de mort, non-seulement sans nuire aux gens de bien, mais en procurant leur salut. Toutefois, les punitions de cette vie étant avant tout médicinales, on ne doit infliger une telle peine que pour des crimes qui portent un grave préjudice à la société.

4. — La vengeance inflige-t-elle des peines à ceux qui ont fait le mal involontairement ?

Il y a des peines de deux sortes : les peines proprement dites, et les peines médicinales. Les peines proprement dites ne peuvent être décernées que pour des fautes volontaires ; mais les peines médicinales, destinées non-seulement à expier les péchés passés, mais encore à pré-

munir contre les péchés futurs et à faire avancer dans le bien, peuvent être appliquées sans avoir été méritées par une faute volontaire, bien qu'elles ne puissent pas être infligées sans une cause légitime.

Toutefois, comme le médecin du corps ne nous prive pas des yeux pour sauver nos pieds, ainsi les peines médicales ne doivent pas nous enlever un bien supérieur pour nous donner un bien inférieur ; elles peuvent seulement nous porter préjudice dans des biens moindres, pour nous en procurer de plus précieux. En conséquence, les biens temporels nous sont parfois retirés sans aucun péché de notre part, comme on le voit par les maux que Dieu, pour nous humilier ou pour nous éprouver, nous envoie dans cette vie ; mais les biens spirituels ne nous sont jamais ôtés sans que nous en ayons mérité la privation par quelque faute. Ainsi donc, les peines proprement dites ne sont infligées que pour une faute volontaire, et les peines médicales sont parfois décernées contre des personnes innocentes.

Il peut arriver qu'on soit puni d'une peine temporelle pour le péché d'un autre. La nation juive porta la peine du péché que David commit dans le dénombrement de son royaume. Dieu veut nous marquer, par ces sortes de punitions, l'unité de la société humaine et le soin que nous devons mettre à empêcher les péchés d'autrui.



## QUESTION 109.

## DE LA VÉRITÉ OU SINCÉRITÉ.

---

**La vérité ou sincérité, — vertu spéciale comprise sous la justice, — penche vers le moins dans l'affirmation.**

1. — La vérité est-elle une vertu ?

La vérité, quand on la prend, non pas précisément pour la conformité de la parole avec ce qui est, mais pour la qualité habituelle qui mérite aux hommes le titre de véridiques, est une vertu, puisqu'elle nous rend bons, nous et nos actes.

Est-ce à dire que tous ceux qui parlent avec vérité fassent un acte de vertu ? Non, sans doute. Il est souvent blâmable de dire ce qui nous concerne, soit le bien, soit le mal. La franchise ne suffit pas pour faire une bonne action ; il faut observer les règles prescrites par les autres vertus, sans quoi l'on commet un acte vicieux. Ce serait une faute, par exemple, que de se louer soi-même sans cause légitime, même en disant la vérité ; comme c'en est pareillement une que de publier sans utilité ses mauvaises actions.

La vérité, considérée comme vertu, sait garder un sage milieu entre l'excès qui révèle ce qu'il faudrait taire, et le défaut qui tait ce qu'il faudrait révéler ; elle énonce le vrai quand il faut, et comme il faut.

## 2. — La vérité est-elle une vertu spéciale ?

La raison veut que nos paroles, nos actions, tout notre extérieur, se rapportent à quelque type, comme le signe à la réalité. L'homme est perfectionné à cet égard par la vertu de la vérité ; donc la vérité est une vertu spéciale.

La vérité se résout, en pratique, dans la simplicité, qui est le contraire de la duplicité (1).

## 3. — La vérité est-elle une partie de la justice ?

La vérité, rangée par Cicéron au nombre des parties de la justice, est unie à cette vertu par un double rapport ; car son acte propre, la manifestation de ce qui nous concerne, est relatif à autrui, et elle établit, en outre, une sorte d'égalité entre la pensée et la parole. Mais, comme elle n'implique pas l'idée d'une dette légale et qu'elle s'attache seulement au dû moral, pour le prescrire au nom de l'honnêteté d'après laquelle les hommes doivent se manifester mutuellement le vrai, elle ne s'unit à la justice que comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Les hommes se doivent mutuellement la vérité. La société, pour laquelle ils sont créés, ne subsisterait pas, s'ils n'avaient pas foi les uns aux autres.

## 4. — La vertu de la vérité incline-t-elle vers le moins ?

S'agit-il d'affirmer quelque bien de soi-même, l'homme vrai incline vers le moins plutôt que vers le plus. Quoiqu'il ne dise pas toute la science, toute la sainteté, tout

(1) La vérité, comme vertu, n'est autre que la véracité par laquelle l'homme se montre, dans ses discours et dans sa conduite, tel qu'il est, faisant connaître ce qui le concerne avec droiture, avec franchise, sans rien ajouter ni rien retrancher.

le bien qu'il possède, la vérité n'est point blessée; le moins est dans le plus, et la prudence nous conseille de diminuer nos qualités plutôt que de les exagérer. Qui-conque dit de soi plus de bien qu'il n'en a, blesse les autres, en paraissant vouloir s'élever au-dessus d'eux; tandis que celui qui s'attribue moins de mérite qu'il n'en possède, leur plaît, en s'abaissant vers eux par sa modestie. — S'agit-il de nier des talents que l'on possède réellement, la vertu de la vérité ne penche pas vers le moins; elle tomberait dans le faux. Cependant, le plus lui répugnerait encore davantage, à cause de la prudence qui doit lui servir de guide comme à toutes les autres vertus : s'élever au dessus de son mérite est un acte plus imprudent que de s'abaisser au dessous.



## QUESTION 110.

## DU MENSONGE.

**Définition du mensonge. — Division. — Cas où le mensonge est un péché mortel.**

1.—Le mensonge est-il toujours contraire à la vertu de la vérité ?

La vertu de la vérité, et par conséquent le vice opposé, consiste dans une manifestation accomplie par des signes. Cette manifestation ou énonciation est tout à la fois un acte de la raison et de la volonté : de la raison, qui compare le signe avec la chose signifiée ; de la volonté, nécessaire à tous les actes moraux. L'objet propre de la manifestation est le vrai ou le faux ; mais, dans ce dernier domaine, la volonté dérégulée peut porter son intention sur deux points : à énoncer le faux, ou à tromper. Si ces trois choses se trouvent réunies : fausseté de l'énonciation, volonté d'énoncer le faux, intention de tromper, il y a alors fausseté matérielle, puisqu'on dit le faux ; fausseté formelle, puisqu'on veut dire le faux ; fausseté effective, puisqu'on a l'intention d'inculquer le faux.

Toutefois, le mensonge tire sa nature de la fausseté formelle, qui est la volonté d'exprimer le faux. Son nom même l'indique ; car le mot *mendacium* est formé de

*contra mentem dicere*, parler contre sa pensée. Cela est si certain que, quand on dit une chose fausse en la croyant vraie, cette fausseté matérielle, qui est en dehors de l'intention, ne renferme pas l'idée complète du mensonge; au lieu que, lorsqu'on dit une chose vraie, en la croyant fausse, cette énonciation qui, considérée comme acte moral, renferme la fausseté par elle-même et la vérité par accident, est un véritable mensonge. On voit donc que le mensonge est opposé directement et formellement à la vertu de la vérité.

S'appliquer à faire adopter une fausseté est un acte qui appartient à la consommation du mensonge, mais non à sa nature même. — Ajoutons que le mensonge, comme la vertu de vérité, ne consiste pas seulement dans les paroles. Celui-là s'en rend coupable qui veut énoncer le faux par un signe quelconque.

2. — Le mensonge est-il suffisamment divisé en mensonge officieux, joyeux et pernicieux ?

Le mensonge peut se diviser de plusieurs manières. — Premièrement, d'après sa nature. Sous ce rapport, il se partage en deux : l'un s'écarte en plus de la vérité, c'est la jactance ; l'autre s'en écarte en moins, c'est la fausse humilité, appelée par quelques-uns *ironie*. — Secondement, on divise le mensonge d'après la culpabilité plus ou moins grande qu'il emprunte à la fin qu'il se propose. Le mensonge pernicieux a pour but de nuire ; le mensonge officieux, de rendre service ; le mensonge joyeux, de plaisanter.

Commentant ces paroles du Psalmiste : « Vous perdrez tous ceux qui profèrent le mensonge » (Ps. v, 7), saint Augustin dit : « Il y a trois sortes de mensonges : l'un se commet pour l'avantage de quelqu'un ; l'autre pour

« divertir, et le troisième par malignité. Le premier s'appelle officieux; le second, joyeux; et le troisième, pernicieux. »

Une troisième division, prise de la fin, soit que la fin augmente ou diminue la faute, renferme huit sortes de mensonges signalés par le même Docteur. Les trois premiers sont pernicieux : — mentir contre Dieu, dans l'enseignement de la religion; — mentir contre l'homme, pour lui faire du mal; — mentir, pour servir à l'un, de manière qu'on nuit à l'autre. Le quatrième : mentir par inclination à tromper, est une suite de l'habitude; ainsi que l'observe le Philosophe, le menteur d'habitude cherche le mensonge même.

Les quatre autres mensonges diminuent la faute : — mentir dans le désir de plaire; — mentir, sans nuire à personne, pour conserver les biens de quelqu'un; — mentir, sans nuire à personne, pour sauver la vie; — enfin mentir, sans nuire à personne, pour faire éviter une faute.

Remarquons-le, plus le bien que l'on cherche est élevé, plus la faute diminue. — Si on y regarde de près, on verra que ces huit sortes de mensonges suivent, pour la gravité de la faute, une gradation descendante.

### 3. — Tout mensonge est-il un péché ?

Il est écrit : « Gardez-vous de commettre aucun mensonge. » (Eccl. VII, 14.)

Ce qui est mauvais en soi n'est bon ni licite dans aucune circonstance. Or le mensonge est mauvais en soi, puisque l'acte qui le constitue porte sur une matière illégitime : les mots étant naturellement le signe des pensées, il est contraire aux lois de la nature d'exprimer par la parole ce qu'on n'a pas dans l'esprit. « Le vrai, disait très-bien le Philosophe, est bon et digne d'éloges; mais le mensonge est mauvais par sa nature même. » Ainsi tout mensonge est un péché.



Le mensonge tire sa culpabilité, non-seulement du tort causé au prochain, mais encore du désordre qu'il renferme. Il n'est pas permis de le proférer pour délivrer un homme d'un péril quelconque, bien qu'il ne soit pas défendu de cacher adroitement la vérité.

Peut-être nous objectera-t-on que Dieu a récompensé le mensonge commis par les sages-femmes d'Egypte; qu'Abraham a menti en disant que Sara était sa sœur; Jacob, en assurant qu'il était Esaü; Judith, en trompant Holopherne. — Dieu récompensa ces sages-femmes pour la bienveillance et la piété qui leur fit épargner les enfants des Juifs, et non pour le mensonge qu'elles commirent après. Abraham ne mentit pas en disant que Sara était sa sœur; elle était effectivement sa sœur unilatérale, puisqu'elle était fille de son père. Quant à Jacob, il parla dans un sens mystique; il avait, d'ailleurs, acheté son droit d'aînesse. Judith est louée, non pour avoir trompé Holopherne, mais parce que, brûlante de zèle pour sa patrie, elle ne craignit pas de s'exposer aux plus grands dangers.

#### 4. — Tout mensonge est-il un péché mortel?

Le péché mortel répugne à la charité, qui donne la vie spirituelle à notre âme, en l'unissant à Dieu. — Le mensonge pernicieux, soit que l'on entende par là celui qui cache ou corrompt la vérité concernant la religion ou les mœurs, soit que l'on entende celui où l'on se propose de causer du dommage au prochain dans sa personne, dans sa fortune ou dans sa réputation, est un péché mortel, parce que c'est un péché grave que de faire injure à Dieu ou de nuire au prochain. Il en faut dire autant de toute fausseté qui blesserait indirectement la charité par le scandale qu'elle donnerait ou par le tort qu'elle causerait. — Le mensonge joyeux qui cherche l'amusement, — et le mensonge officieux qui se fait pour l'utilité du prochain, — ne sont pas contraires de leur nature à la charité. Bien qu'ils ne soient pas exempts de faute, ils ne sont cependant pas des péchés graves.

Vainement on alléguerait certains textes de l'Écriture, ou le Décalogue lui-même, pour démontrer que tout mensonge est un péché mortel. La Glose remarque formellement que les passages de nos Livres saints, tels que ceux-ci : « Vous perdrez tous ceux qui disent le mensonge » (Ps. v, 7); La bouche du menteur tue son âme » (Sag. 1, 11), doivent être entendus du mensonge pernicieux. Les préceptes du Décalogue se rapportent tous à l'amour de Dieu ou du prochain; le mensonge défendu par l'un d'eux est celui qui blesse Dieu ou le prochain. La preuve en est dans le commandement lui-même, ainsi conçu : « Tu ne porteras point faux témoignage contre le prochain. »



## QUESTION 111.

### DE LA DISSIMULATION ET DE L'HYPOCRISIE.

---

**Définition de la dissimulation. — Son identité avec l'hypocrisie. — Si l'hypocrisie est un péché mortel.**

1. — Toute dissimulation est-elle un péché?

La dissimulation, qui exprime, par des faits employés comme signes, le contraire de ce que l'on pense, est toujours contraire à la vertu de la vérité par laquelle on paraît au dehors tel que l'on est dans son âme : elle est un mensonge énoncé par des faits; donc elle est un péché.

Ne confondez pas la dissimulation avec la fiction ou l'action figurative qui s'emploie pour exprimer quelque chose de vrai. La dissimulation ne signifie rien de réel ; elle est un mensonge. — Qu'il soit souvent permis de taire ce qui est, du moins ne l'est-il pas d'exprimer, soit par la parole, soit par des faits, ce qui n'est pas. — Toutefois, quoique le Prophète ait blâmé « ceux qui publient hautement leur péché comme Sodome » (Isaïe, III, 9), ce n'est point en soi un acte de dissimulation que de cacher ses fautes, de peur qu'il n'en résulte du scandale.

2. — L'hypocrisie est-elle la même chose que la dissimulation ?

« L'hypocrite, a dit saint Isidore, est un homme dissimulé qui veut paraître bon au dehors, tandis qu'au dedans il est mauvais. Il a reçu son nom du travestissement des acteurs qui se peignent le visage de diverses couleurs pour simuler le personnage de leur rôle, et qui paraissent sur la scène tantôt sous les dehors de l'homme, tantôt sous ceux de la femme, afin de faire illusion au public. » Saint Augustin ajoute : « De même que les comédiens représentent des personnages qu'ils ne sont pas ; que, par exemple, celui qui joue le rôle d'Agamemnon n'est pas Agamemnon : de même l'hypocrite, qui, dans les églises et dans le monde, veut paraître ce qu'il n'est pas, prend les dehors de l'homme juste, auquel il est bien loin de ressembler. » Pour conclure, l'hypocrisie est une dissimulation par laquelle le méchant, feignant d'être un homme de bien, joue un personnage qu'il n'est pas.

L'hypocrite, alors même qu'il accomplit en réalité quelques bonnes œuvres, dans le but de montrer sa prétendue sainteté, simule toujours une intention droite qu'il n'a pas : en faisant semblant de servir Dieu, il ne sert

que le monde. « Les hypocrites, nous dit l'Évangile, font toutes leurs « bonnes œuvres pour être vus des hommes. » (Matth. xxiii, 5.)

3. — L'hypocrisie est-elle contraire à la vertu de vérité?

L'hypocrisie, dissimulation par laquelle on joue un personnage que l'on n'est pas, est directement contraire à la vertu de la vérité, par laquelle on se montre, dans ses paroles et dans ses actes, ce que l'on est.

L'hypocrite ne se met point en opposition formelle avec la vertu, dont il revêt les apparences sans en rechercher la réalité; mais sa conduite est directement opposée à la vertu de la vérité, en ce qu'il veut tromper par de faux dehors.

4. — L'hypocrisie est-elle toujours un péché mortel?

Entendez-vous par l'hypocrisie la disposition d'un homme qui veut tout à la fois paraître et n'être pas saint? Elle est assurément un péché mortel. Les hommes de ce caractère sont réprouvés dans l'Écriture, où on lit : « Les « cœurs doubles et dissimulés provoquent la colère de « Dieu » (Job, xxxvi, 13); et encore : « Les hypocrites « ne viendront pas en sa présence. » (Job, xiii, 16.) — Appelez-vous hypocrisie l'intention de simuler la sainteté, après l'avoir perdue par un péché grave? Celle-ci est tantôt mortelle, tantôt vénielle, suivant la fin qu'on se propose, laquelle peut être ou n'être pas contraire à la charité. Veut-on, par exemple, en feignant la sainteté, propager une fausse doctrine, obtenir une dignité ecclésiastique dont on est indigne, se procurer des biens temporels dans lesquels on met sa fin? Le péché est mortel. Mais, lorsque la fin qu'on a en vue ne répugne pas à l'amour de Dieu ou du prochain, le péché est véniel; ce qui a lieu lorsque l'on feint pour feindre, et que, comme

s'exprime le Philosophe, « on est vain plutôt que méchant. »

L'hypocrisie, en ce dernier cas, rentre dans le mensonge, qui n'est pas toujours un péché mortel. Il arrive parfois aussi que l'on simule une sainteté parfaite qui n'est pas de nécessité de salut : une telle feinte n'est pas toujours un péché mortel, ni une preuve de l'état du péché mortel. L'intention de paraître bon n'est pas opposée par elle-même à la charité. Le désir même de la vaine gloire n'implique pas nécessairement le péché mortel.



## QUESTION 112.

### DE LA JACTANCE.



**La jactance est contraire à la vérité. — Est-elle un péché mortel ?**

1. — La jactance est-elle contraire à la vérité ?

Le mot jactance signifie proprement l'action de s'élever par ses paroles, en proclamant sur son propre compte des choses qui sont au-dessus de ce que l'on est dans l'opinion des autres, et surtout en soi. Prise, dans ce dernier sens, pour l'action de se louer au-delà de sa juste valeur, en disant plus de bien de soi-même qu'on n'en possède, la jactance est contraire à la vérité par excès.

Elle provient le plus souvent de l'orgueil, par lequel on s'estime intérieurement au-delà de son mérite. Souvent encore elle a sa source dans l'opulence, dans le désir des richesses et dans la vaine gloire.

## 2. — La jactance est-elle un péché mortel ?

La jactance est, dans sa nature, un péché mortel, dès qu'elle porte à se vanter contrairement à la gloire de Dieu ou à l'amour du prochain; à dire, par exemple, comme le roi de Tyr : « Je suis un Dieu » (Ezéch. xxviii, 2); ou avec le pharisien : « Je ne suis pas comme les autres hommes, qui sont voleurs, injustes, adultères; ni comme ce publicain. » (Luc, xviii, 11.) Elle est aussi un péché mortel par sa cause, lorsque, dérivant d'un orgueil excessif ou de l'amour désordonné du lucre, elle a pour fin de causer un dommage grave au prochain. — Quand elle ne profère aucune parole contre Dieu ni contre le prochain, et qu'elle ne procède pas d'une cause mortellement coupable, elle ne dépasse point les limites du péché véniel.

La vaine gloire qui donne naissance à la jactance n'est pas toujours un péché grave : or se vanter pour le plaisir de se vanter, c'est pécher par vanité plutôt que par méchanceté ; donc encore, la jactance n'est pas toujours un péché mortel.



## QUESTION 113.

## DE L'IRONIE OU DE LA FAUSSE HUMILITÉ.

**Est-elle un péché ? — Comparaison avec la jactance.**

## 1. — La fausse humilité est-elle un péché ?

Se taire sur des qualités avantageuses que l'on possède pour en découvrir de moins favorables que l'on trouve également en soi, ce n'est ni une fausse humilité, ni un péché : on peut diminuer de la sorte sa propre valeur, sans blesser la vérité. Mais s'abaisser au-dessous de son mérite en s'attribuant quelque chose de vil qu'on ne voit point en soi, ou en se déniaut des talents que l'on possède, c'est la fausse humilité, non exempte de péché.

Par la raison qu'il n'est pas permis de faire un péché pour en éviter un autre, on ne doit pas fuir l'orgueil au préjudice de la vérité. « N'abandonnez pas la vérité par la crainte de l'orgueil, » nous dit saint Augustin. « — Serait-ce une humilité sage, ajoute saint Grégoire, que celle qui s'engagerait dans les filets du mensonge ? »

## 2. — La fausse humilité est-elle un moindre péché que la jactance ?

Le Philosophe disait : « Ceux qui se font plus petits qu'ils ne sont, blessent moins les mœurs que ceux qui s'élèvent au-dessus de leur mérite. »

De part et d'autre, il y a mensonge ; mais le motif de la jactance est ordinairement plus honteux que celui de la fausse humilité. On se vante par le désir du lucre ou de la vaine gloire, au lieu que l'on s'abaisse pour ne pas blesser les autres par des airs de hauteur. Mais si, dans ces conditions, la jactance est un plus grand désordre que la fausse humilité, celle-ci n'en a pas moins plus de gravité, quand on se déprécie pour tromper avec perfidie.

La jactance et la fausse modestie dérivent souvent d'un même principe : de l'orgueil. — « Celui qui s'humilie malicieusement, dit le Saint-Esprit, agit avec un cœur plein d'astuce. » (Eccl. xix, 23.) — « Il parle « d'un ton humble ; mais ne vous fiez pas à lui, il a au fond de son cœur « sept replis de méchanceté. » (Prov. xxvi, 25.)





## QUESTION 114.

## DE L'AMITIÉ OU AFFABILITÉ.

---

**Que l'amitié ou affabilité est une vertu spéciale — qui fait partie de la justice.**

1. — L'affabilité ou amitié est-elle une vertu spéciale ?

Dans les préceptes de la loi, qui ne commandent que des actes de vertu, nous lisons ces paroles : « Rendez-vous affable à l'assemblée des pauvres. » (Eccl. iv, 7.)

Le bon ordre de la société exige que tous les hommes, tant par leurs actes que par leurs paroles, aient les uns pour les autres les égards de la bienveillance et de la politesse : dès-lors nous devons admettre qu'une vertu spéciale préside aux convenances de la vie sociale. Cette vertu, nous l'appelons *amitié* ou *affabilité*.

Elle ne réunit pas tous les caractères de cette autre amitié affectueuse dont nous avons parlé dans le traité de la charité ; mais elle en offre la similitude en ce que, s'exerçant par les signes extérieurs de la bienveillance, elle fait garder les convenances à l'égard des personnes avec lesquelles on se rencontre. — Ne dites pas qu'une telle vertu tient de la dissimulation ; si elle donne à tous les hommes, même aux étrangers et aux inconnus, des marques de l'amour général que l'on doit avoir pour tout le monde, elle ne leur témoigne pas cette affection particulière que l'ami éprouve pour son ami.

2. — L'amitié ou affabilité fait-elle partie de la justice ?

Cette vertu se rapproche de la justice sous un rapport et s'en éloigne sous un autre ; c'est pourquoi elle lui est annexée comme l'accessoire au principal. Elle s'en rapproche en ce qu'elle est relative au prochain ; elle s'en éloigne en ce que, ne constituant ni une dette légale ni une dette de reconnaissance, elle impose simplement ce que prescrit la bienséance : or ce devoir a son fondement dans la vertu même de celui qui l'accomplit, plutôt que dans les droits de la personne qui en est l'objet.

C'est un devoir d'honnêteté pour l'homme de procurer du plaisir aux autres par l'observation des règles de la civilité, comme c'en est pareillement un de leur manifester la vérité. Sans cela la société ne serait pas possible. « Nul, disait le Philosophe, ne pourrait demeurer un seul jour avec « un homme ennuyeux et incivil. » N'allons pas croire cependant que l'affabilité ou amitié défende de contrister le prochain pour son avantage, quand une juste cause le commande.



## QUESTION 115.

## DE LA FLATTERIE.

---

**Si la flatterie est un péché grave.**

1. — La flatterie est-elle un péché ?

« Malheur à ceux qui préparent des coussins pour tous  
« les bras. » (Ezéch. XIII, 18.)

Vouloir plaire en toutes choses par ses paroles, ce serait pécher par un excès de complaisance. L'amitié ou affabilité ne craint pas de causer du désagrément et de la tristesse, quand il le faut pour produire un bien ou écarter un mal. Le flatteur dépasse, dans l'espoir d'obtenir quelque avantage, la juste mesure de cette vertu, en s'efforçant trop de plaire par ses paroles ou par ses actes. Cela seul prouve que l'adulation ou la flatterie est un péché.

On tombe dans ce vice, lorsqu'on loue quelqu'un pour des choses mauvaises, incertaines, ou propres à inspirer de la vaine gloire.

2. — La flatterie est-elle un péché mortel ?

Si la flatterie consiste à louer les péchés de quelqu'un, si elle a pour but de lui nuire insidieusement dans son âme ou dans son corps, si elle lui fournit une véritable occasion de pécher mortellement, elle est, dans

ces trois circonstances, un péché grave. Mais si l'on flatte une personne dans la seule intention de lui faire plaisir, d'éviter un mal, d'obtenir un secours ; une telle action n'allant pas contre la charité, le péché n'est pas mortel ; il est véniel.



## QUESTION 116.

### DE LA CONTRADICTION.

**Son opposition à la vertu d'affabilité.—Comparaison avec la flatterie.**

1. — La contradiction est-elle contraire à la vertu d'amitié ou d'affabilité ?

La contradiction, par laquelle on attaque les paroles de quelqu'un dans la conversation, est un conflit qui peut avoir deux causes. Parfois on s'élève contre ce que dit une personne, parce qu'on n'a pas pour elle l'amour qui unit les cœurs ; la contradiction revient, dans ce cas, à la discorde, contraire à la charité. D'autres fois, la contradiction provient de ce que l'on ne craint pas de causer de la peine aux personnes qui parlent ; alors elle est spécialement contraire à l'amitié ou affabilité, qui, dans le commerce de la vie, cherche à plaire aux autres. « Con-

« tredire sans craindre d'affliger, disait Aristote, est le propre du caractère fâcheux et querelleur. »

2.—La contradiction est-elle un plus grand péché que la flatterie ?

La contradiction est en soi un péché plus grand que la flatterie. L'une et l'autre sont contraires, il est vrai, à la vertu de l'amitié; mais l'amitié ou affabilité nous porte plus à faire plaisir qu'à causer de la peine. Le contradicteur qui donne trop de tristesse est visiblement plus coupable que le complaisant ou le flatteur dont le tort est de vouloir se rendre trop agréable.

Toutefois, la flatterie peut, à son tour, l'emporter en gravité dans les motifs qui font agir : lorsque, par exemple, un adulateur veut tromper pour obtenir injustement des richesses ou des honneurs; mais la contradiction renferme plus de malice encore chez celui qui a l'intention de combattre la vérité ou d'attirer le mépris sur quelqu'un.

On nous dira peut-être que la flatterie paraît plus basse et plus honteuse que la contradiction. Nous en convenons; mais le péché qui donne le plus de honte n'est pas toujours le plus grave. On rougit de la flatterie plus que de la contradiction; et cependant la contradiction, qui renferme un plus grand mépris, a plus de gravité que la flatterie.



## QUESTION 117.

### DE LA LIBÉRALITÉ.

---

**La libéralité est une vertu.—Sa matière.—Son acte propre.  
—Sa connexité avec la justice.—Sa dignité.**

1. — La libéralité est-elle une vertu ?

« Quel est le propre de la vertu, demande saint Augustin, sinon de bien user des choses dont on peut user mal ? » La libéralité nous porte à faire un bon usage des biens temporels que Dieu nous donne pour entretenir notre vie ; elle est donc une vertu. L'Évangile nous la recommande en mille endroits.

Dieu donne à plusieurs le superflu des richesses pour qu'ils aient le mérite de la libéralité. Rien n'empêche que le pauvre, dans son indigence même, ne soit libéral : cette vertu consiste avant tout dans le sentiment qui donne, et non dans la valeur de ce qui est donné.

2. — La libéralité a-t-elle l'argent pour matière propre ?

Le propre de la libéralité, c'est de répandre les biens qui sont en notre possession, en se montrant libre de toute affection désordonnée. Ces biens qu'un homme doit répandre sur ses semblables, ce sont toutes les choses estimables à prix d'argent. Ainsi, l'on peut dire que la libéralité a pour propre matière l'argent.

Les passions intérieures n'en sont pas moins sa matière immédiate et prochaine ; car le sentiment qui porte à donner doit dominer l'amour et le désir de l'argent.

3. — La libéralité a-t-elle pour acte le bon usage de l'argent ?

L'acte propre de la libéralité, c'est le bon usage de l'argent et de tous les biens destinés à l'usage de l'homme. Mais il ne faut pas croire que l'homme libéral doive toujours donner ; il doit aussi recevoir et garder. Non-seulement il use bien de l'argent, mais il prépare les moyens d'en bien user et le réserve pour un usage convenable ; tel le soldat valeureux prépare son glaive, le tient dans le fourreau, et frappe ensuite l'ennemi.

La libéralité nous enseigne à prévenir tout attachement désordonné pour l'argent ; elle règle les dépenses et les dons d'une manière convenable.

4.—La libéralité a-t-elle pour acte principal de donner ?

Le propre de l'homme libéral est d'user de l'argent. Or l'usage de l'argent consiste plutôt dans son émission que dans son acquisition : il y a plus de vertu à le répandre qu'à le recevoir ou à le conserver. Puisque la libéralité, comme toutes les autres vertus, tend à ce qu'il y a de plus parfait, son acte le plus noble est de donner.

Elle donne quand il convient de donner, et refuse quand il convient de refuser. L'homme libéral recueille le fruit de ses propriétés et gère ses biens avec sollicitude, afin d'en user avec générosité. Donner est toujours le but de ses efforts.

5.—La libéralité est-elle une partie de la justice ?

La libéralité n'est pas rigoureusement une espèce de la justice, dont le propre est de rendre aux autres ce qui

leur est dû; mais elle touche à cette vertu par deux points : comme se rapportant à autrui, et comme s'occupant des choses extérieures. Quoiqu'elle ne concerne pas, comme la justice, le dû légal qui fonde une obligation stricte, elle n'en impose pas moins une certaine dette morale exigée par les convenances. Aussi plusieurs en font une partie de la justice, à laquelle ils l'annexent comme l'accessoire au principal.

6. — La libéralité est-elle la plus grande des vertus ?

Le Philosophe a dit : « On honore d'abord les hommes justes et les hommes forts, puis les hommes libéraux. » Saint Ambroise en donne cette raison : « La justice est supérieure à la libéralité ; mais la libéralité a plus de charmes. »

La libéralité, dont la fonction primordiale est de régler nos affections relativement à la possession des richesses, le cède à plusieurs vertus : à la tempérance, qui modère la concupiscence et les plaisirs du corps ; à la force, qui concerne le bien public en temps de guerre ; à la justice, qui se rapporte au bien commun en temps de paix ; et à toutes les vertus qui ont rapport aux biens surnaturels et divins. La raison en est que les biens divins l'emportent sur les biens humains, le bien public sur le bien particulier, le bien du corps sur les biens extérieurs.

Quoi qu'il en soit, la libéralité peut réclamer la préférence sous certains rapports ; car elle met sur la voie de tous les biens dont nous venons de parler. Un homme est-il détaché de l'argent, il emploie sans peine ses biens pour lui, pour les autres et pour Dieu. Mais, comme on doit juger des vertus d'après leur nature



propre et non d'après ce qu'elles peuvent produire, il faut dire que la libéralité n'est pas la plus grande des vertus.



## QUESTION 118.

### DE L'AVARICE.



**En quoi consiste l'avarice. — Sa gravité. — Pourquoi elle est un péché capital. — Vices qui en découlent.**

1. — L'avarice est-elle un péché ?

Nous lisons dans saint Paul : « Que votre vie soit « exempte d'avarice ; soyez contents de ce que vous « avez. » (Héb. XIII, 5.)

Les biens extérieurs ne sont utiles que pour arriver à une fin à laquelle ils doivent être rapportés dans une juste proportion. Cette fin, c'est que chacun vive honnêtement selon son rang. Le bien réel de l'homme consiste, à cet égard, dans une certaine mesure exempte de fauté, et le péché commence là où la mesure est dépassée ; ce qui a lieu quand on veut acquérir ou retenir les richesses d'une manière désordonnée. Voilà pourquoi l'avarice, que l'on définit un amour déréglé des biens terrestres, est notoirement un péché.

## 2. — L'avarice est-elle un péché spécial ?

L'Apôtre range l'avarice au nombre des péchés spéciaux, en écrivant : « Hommes remplis d'iniquités, de malveillance, de fornication, d'avarice... » (Rom. I, 29.)

Là où nous voyons un bien particulier vers lequel les hommes se portent avec un amour désordonné, là nous devons distinguer un péché spécial. Or autre est la nature des biens utiles, autre la nature des biens délectables. Les richesses étant par elles-mêmes un bien utile, puisqu'on ne les désire qu'autant qu'elles peuvent servir à nos usages, l'avarice, considérée comme l'amour désordonné de l'argent, est un péché spécial, bien que sous ce mot on comprenne parfois le désir immodéré de posséder une chose quelconque (1).

## 3. — L'avarice est-elle opposée à la libéralité ?

« L'avare, nous dit l'Écriture, n'est jamais rassasié d'argent, et il ne retire aucun fruit de ses richesses. » (Eccl. v, 9.) Il est assurément contraire à la libéralité de n'être jamais rassasié d'argent et de s'y attacher d'une manière immodérée.

L'avarice fait tomber dans deux sortes d'excès à l'égard des richesses : l'un consiste à violer les lois de l'équité pour les acquérir ou pour les conserver, soit que l'on enlève, soit que l'on retienne le bien d'autrui ; et alors elle est opposée à la justice. Ainsi l'entendait le prophète Ezéchiel dans ces paroles : « Les princes sont au milieu de la cité comme des loups ravisseurs, cherchant à répandre le sang et poursuivant avec avidité un gain

(1) Dans ce dernier cas, on se sert plutôt des mots *cupidité* et *concupiscence*.

« inique. » (XXII, 27.) L'autre excès, restreint aux sentiments de l'âme, consiste seulement à désirer les richesses avec trop d'ardeur et à les aimer avec trop de complaisance, sans vouloir cependant dérober le bien du prochain ; et, dans ce sens, l'avarice est opposée à la libéralité, qui modère notre affection à leur égard. Ainsi l'entendait l'Apôtre, en écrivant : « Que nos frères aient soin de  
« préparer l'aumône promise, mais de telle sorte qu'elle  
« soit un don offert par la charité, et non comme arraché  
« à l'avarice » (2 Cor. ix, 5) ; ce qui a lieu, ajoute la Glose, chez celui qui, tout en donnant peu, regrette ce qu'il donne.

4. — L'avarice est-elle toujours un péché mortel ?

L'avarice, contraire à la justice, est de sa nature un péché mortel, bien qu'elle puisse n'être qu'un péché véniel à raison de l'imperfection de l'acte. L'avarice, contraire à la libéralité, est aussi un péché mortel quand elle arrive à un degré tel qu'on ne craint pas, par affection pour les richesses, d'agir contre l'amour de Dieu et du prochain. Celle qui ne l'emporte pas dans notre cœur sur la divine charité est seulement un péché véniel.

5. — L'avarice est-elle le plus grand des péchés ?

L'ordre des péchés s'établit à un double point de vue. — L'un se tire de la nature des biens que l'on méprise ou dont on abuse : plus ils sont élevés, plus les péchés sont grands. Au premier rang sont les péchés contre Dieu ; au second, les péchés contre la personne du prochain ; au troisième, les péchés qui, comme l'avarice, tombent sur les biens extérieurs. — L'autre ordre se prend de la nature des biens auxquels on s'attache d'une façon dés-

ordonnée : moins ils sont élevés, plus les péchés contiennent de difformité ; car il est plus honteux de devenir l'esclave d'un objet inférieur que de subir la dépendance d'un bien supérieur. Or, parmi les biens de l'homme, les choses extérieures sont au dernier degré. Elles n'égalent pas les biens du corps, à plus forte raison ceux de l'âme, encore moins les biens surnaturels. L'avarice, dont le propre est de nous en faire dépendre, revêt donc, à quelques égards, une plus grande difformité morale que les autres vices. — Toutefois, la gravité des péchés devant être appréciée par les biens altérés ou perdus plutôt que par ceux auxquels on s'attache, on doit dire que l'avarice n'est pas, absolument parlant, le plus grand des péchés.

Les textes de l'Écriture, tels que ceux-ci : « Il n'y a rien de plus odieux que l'avare, rien de plus inique que l'amour de l'argent » (Ecl. x, 9 et 10), considèrent l'avarice sous le rapport du bien qui subjugué notre appétit. Aussi l'Esprit-Saint a-t-il soin d'ajouter que l'avare « a une âme « vénale, » pour marquer qu'il expose sa vie à tous les périls, par amour de l'argent. Cicéron disait dans le même sens : « Rien ne dénote un esprit « étroit et une âme vile comme l'amour de l'argent. »

## 6. — L'avarice est-elle un vice spirituel ?

L'avarice n'est pas un de ces péchés charnels qui se consomment dans la satisfaction du corps. Saint Grégoire la compte avec raison au nombre des vices spirituels qui s'accomplissent dans une délectation de l'âme, parce que l'avare met son plaisir à considérer les richesses dont il est possesseur.

Ce vice tient le milieu entre les péchés purement spirituels qui, comme l'orgueil, cherchent une délectation spirituelle dans un objet spirituel, et les péchés purement charnels qui demandent à des objets corporels une délectation absolument corporelle.

7. -- L'avarice est-elle un péché capital ?

Nous appelons péché ou vice capital celui qui, à raison de la fin qu'il se propose, donne naissance à plusieurs autres. Or la fin la plus désirable est la béatitude, but suprême de la vie humaine. De là vient que plus une chose tient de la félicité souveraine, plus elle agit sur notre puissance appétitive. L'une des conditions du bonheur, c'est qu'il nous suffise ; ou bien il ne satisferait pas notre appétit, comme le doit faire la fin dernière. Les richesses semblent nous assurer cette surabondance de félicité, en servant à acquérir toutes choses ; ce que l'Écriture exprime en disant : « Tout obéit à l'argent. » Pour cette raison, l'avarice, qui consiste surtout dans l'amour de l'argent, prend rang parmi les péchés capitaux.

8. — Les filles de l'avarice sont-elles la trahison, la fraude, les tromperies, les parjures, l'inquiétude, la violence et l'inhumanité ?

L'avarice, amour immodéré des richesses, tombe dans deux excès : elle retient avec trop de ténacité ce qu'elle possède, et elle met trop d'empressement à acquérir ce qu'elle n'a pas. De là l'inhumanité à l'égard des malheureux que, par une dureté de cœur opposée à la miséricorde, les avares ne secourent point. De là l'inquiétude qui leur inspire une sollicitude superflue, d'après cette parole : « L'avare n'est jamais rassasié d'argent. » (Eccl. v, 9.) De là, dans les actes extérieurs, la violence pour acquérir le bien d'autrui. De là la ruse qui s'exerce, en paroles, par les tromperies et par les parjures ; en action, par la fraude et par la trahison : Judas trahit le Sauveur par avarice.

Le mensonge, le faux témoignage et le vol sont compris sous ces vices.

Quand Aristote fait émaner de l'avarice la parcimonie, la ténacité, la lésinerie, la minutie, les gains honteux, il en énumère les diverses espèces plutôt que les filles.



## QUESTION 119.

### DE LA PRODICALITÉ.



**Notion de la prodigalité.—Elle est un péché.—On la compare à l'avarice.**

1. — La prodigalité est-elle l'opposé de l'avarice ?

L'avare, qui aime les richesses plus qu'il ne devrait, pèche par excès, et le prodigue, qui n'en a pas le soin qu'il devrait, pèche par défaut. De plus, celui-ci donne avec excès, et celui-là ne donne pas. La prodigalité est donc opposée à l'avarice, et parce qu'elle donne trop, et parce qu'elle n'a pas soin de garder ou d'acquérir.

La libéralité tient le milieu entre ces deux excès.

2. — La prodigalité est-elle un péché ?

L'enfant prodigue est blâmé dans l'Évangile pour sa prodigalité. (Luc, xvi.)

La prodigalité est opposée à l'avarice comme l'excès est opposé au défaut : or la libéralité, qui tient le milieu entre ces deux extrémités, est également détruite par l'une et par l'autre ; donc la prodigalité est un péché.

Quand saint Paul écrivait à Timothée : « Prescrivez aux riches de ce siècle de donner avec facilité et de faire part de leurs biens » (1 Tim. ult. 17), il entendait que les riches devaient agir d'une manière conforme à la raison ; ce que ne fait pas la prodigalité, qui donne à des histrions et à des adulateurs, sans rien offrir aux gens de bien. Il n'en est pas de même des fidèles, qui sacrifient leurs biens afin de suivre Jésus-Christ : ceux-ci sont des hommes d'une libéralité parfaite.

3. — La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice ?

Trois raisons démontrent que l'avarice est en elle-même un plus grand péché que la prodigalité : la première, c'est qu'elle s'éloigne de la libéralité plus que la prodigalité ; car la libéralité a pour action principale, non d'acquérir ou de retenir comme l'avarice, mais de donner ; ce en quoi précisément excède le prodigue. — La seconde raison est que l'avarice n'est utile à personne, pas même à l'avare ; tandis que la prodigalité tourne du moins au bien de quelques personnes. — La troisième, c'est que l'on guérit beaucoup plus aisément de la prodigalité que de l'avarice.

Quand nous parlons des vices en général, nous les jugeons d'après leur idée propre et distinctive. Un prodigue qui dissiperait ses richesses par intempérance, serait plus coupable que l'avare qui garde son argent.



## QUESTION 120.

## DE L'ÉPIKIE OU ÉQUITÉ.

---

**L'épikie est une vertu — qui fait partie de la justice.**

## 1. — L'épikie est-elle une vertu ?

Nous avons vu, dans le traité des lois, que, pour les circonstances individuelles et contingentes où s'accomplissent les actes humains, il n'est pas possible d'établir une règle qui ne soit jamais défectueuse dans la pratique. Les législateurs, portant leur attention sur ce qui arrive le plus souvent, font leurs lois pour les cas ordinaires. Il peut très-bien arriver que, dans certaines occasions exceptionnelles, l'observation d'un texte de loi soit contraire à la justice et au bien public que tout législateur doit avoir en vue. Dans ce cas, laissant de côté la lettre de la loi, on doit suivre ce que demandent la justice elle-même et le bien public. Tel est le but de l'épikie, à laquelle nous donnons parfois le nom d'équité naturelle. Il est donc évident que l'épikie est une vertu.

S'éloigner de l'intention du législateur pour respecter les termes de sa loi, ce serait se rendre coupable contre la loi elle-même. Mais ceci ne s'applique qu'aux cas évidents où il faut agir ; dans les cas douteux, on ne doit pas contredire les termes d'une loi sans la décision du prince.



2. — L'épikie est-elle une partie de la justice ?

« L'épikie, dit le Philosophe, est une sorte de justice. »  
 Nous dirons mieux, elle est une partie subjective de la justice, et, comme telle, antérieure à la justice légale, sur laquelle elle a la préséance. Règle supérieure des actes humains, elle doit diriger la justice légale elle-même, qui s'en tient à la lettre des lois.



## QUESTION 121.

### DU DON DE PIÉTÉ.



#### **Que la piété est un don du Saint-Esprit.**

1. — La piété est-elle un don du Saint-Esprit ?

Isaïe a rangé la piété parmi les dons. (Isaïe, xi.)

Les dons sont des dispositions habituelles de notre âme qui nous rendent dociles aux mouvements de l'Esprit-Saint. Or, conformément à cette parole : « Vous avez reçu « l'adoption filiale par laquelle nous crions : Mon père » (Rom. viii, 15), l'Esprit-Saint produit en nous un sentiment de piété filiale qui nous fait rendre à Dieu, comme à notre père, le culte et les hommages que nous lui devons : la piété est conséquemment un don du Saint-Esprit lui-même.

La piété filiale, qui honore les parents, est une vertu. — La religion, qui honore Dieu comme créateur et comme maître, est une vertu supérieure à la piété filiale. — Le don de piété, par lequel nous nous attachons à Dieu comme à un père, est, à son tour, supérieur à la religion : il nous fait honorer non-seulement Dieu, mais encore les saints et tous les hommes, en tant qu'ils appartiennent à Dieu; il nous porte aussi à secourir les malheureux.

2. — La seconde béatitude : « Heureux ceux qui sont « doux, » correspond-elle au don de piété ?

La piété a bien quelque rapport avec la mansuétude; mais il semble que la quatrième béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, » et la cinquième : « Heureux les miséricordieux, » lui répondent encore davantage.



## QUESTION 122.

### DES PRÉCEPTES DE LA JUSTICE

**Les préceptes du Décalogue sont des préceptes de la justice. — Examen de chacun d'eux.**

1. — Les préceptes du Décalogue sont-ils des préceptes de la justice ?

Les préceptes du Décalogue, premiers principes de toute loi, et auxquels la raison naturelle donne immédia-

tement son assentiment comme à des axiômes, sont des préceptes de la justice : on le voit en les parcourant en détail ; tous nous mettent en rapport avec autrui. Les trois premiers se rapportent aux actes de la religion, partie supérieure de la justice ; le quatrième, aux actes de la piété filiale, seconde partie de la justice ; les six autres, aux actes de la justice ordinaire, qui s'exerce entre égaux.

La loi divine a pour but de rendre les hommes vertueux, en procédant par ordre : elle a dû proposer d'abord, comme plus évidents que les autres, les préceptes où l'idée de dette est renfermée. Quoique ceux du Décalogue aient la charité pour fin, selon cette parole de l'Apôtre : « La fin de « tout précepte est la charité » (1 Tim. I, 5), ils n'en appartiennent pas moins à la justice, dans le sens qu'ils ont pour objet immédiat les actes de cette vertu.

2. — Le premier précepte du Décalogue est-il convenablement établi ?

Oui ; l'autorité même de l'Écriture en est une preuve irrécusable. (Exod. xx.)

Une loi dont l'objet est d'engendrer des hommes vertueux et bons, n'avait pas de meilleure marche à suivre que celle de la génération naturelle, où la partie principale ; — par exemple, le cœur dans les animaux, — est toujours produite la première. Le Décalogue devait, en conséquence, poser comme fondement la religion, qui porte la volonté humaine vers Dieu, notre fin dernière. De plus, dans l'ordre de la génération, la nature veut qu'on se hâte de faire disparaître les éléments contraires qui formeraient des obstacles à la production des choses. L'agriculteur commence par ôter de son champ toutes les mauvaises herbes avant d'y jeter sa semence, selon cette

parole : « Préparez avec soin la nouvelle terre et n'ensemencez pas sur des épines. » (Jérém. iv, 3.) La loi devait donc enlever d'abord le premier obstacle à la vraie religion : le culte des fausses divinités. C'est pourquoi, suivant cette autre parole : « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon, » il fallait, après avoir instruit l'homme sur la vertu de la religion, proscrire l'adoration des faux dieux.

Les diverses nations pratiquaient de deux manières le culte des dieux étrangers. Les unes n'avaient point de simulacres, comme Varon le rapporte des anciens Romains. Leur culte était d'abord défendu par ces mots : « Vous n'aurez pas de dieux étrangers. » Les autres employaient des images et des représentations. La confection des images idolâtriques était prohibée par ces autres paroles : « Vous ne ferez point d'images sculptées. » L'honneur rendu à ces images était pareillement proscriit : « Vous ne les honorerez pas. » Toutes les autres superstitions, qui procèdent d'un pacte tacite ou explicite avec les démons, sont comprises dans cette seule parole : « Vous n'aurez pas de dieux étrangers » (1).

3. — Le second précepte du Décalogue est-il convenablement établi ?

L'autorité de l'Écriture est décisive.

Après le premier précepte, dont l'objet devait être d'ôter la superstition, principal obstacle à la religion, il fallait que le second défendît l'irréligiosité ou impiété qui, par défaut de révérence, fait de Dieu un objet de mépris, après qu'on l'a accueilli comme vrai Dieu. Si le précepte concernant la superstition précède celui qui défend le parjure et l'irréligiosité, c'est qu'il faut reconnaître le vrai Dieu avant de l'honorer.

(1) Saint Thomas explique le premier commandement tel qu'il est conçu dans l'Exode, chap. 20.

Le second précepte, ainsi conçu : « Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain » (Exod. xx, 1), défend surtout d'employer le nom de Dieu pour affirmer ce qui n'est pas ; car le jurement qui n'a pas la vérité pour fondement est essentiellement vain , et tel est le faux serment , appelé parjure. De même que, quand un homme apprend une science, le maître lui présente d'abord quelques principes généraux et ordinaires ; de même Dieu a défendu d'une manière explicite le parjure, plutôt que le blasphème, qui est d'un usage moins fréquent.

4. — Le troisième précepte du Décalogue est-il convenablement établi ?

Nous opposons encore l'autorité de l'Écriture.

Les obstacles à la vraie religion étant écartés par le premier précepte et par le second, le troisième se présentait naturellement pour prescrire de rendre à Dieu un culte extérieur ; car le culte intérieur, qui consiste dans la prière mentale et dans la dévotion du cœur, nous est inspiré principalement par la grâce invisible du Saint-Esprit. Si le culte sensible nous est prescrit dans ce troisième précepte comme le signe d'un bienfait général, qui est la création du monde, c'est que le Décalogue contient les axiômes universels de la morale. Il nous est donc ordonné par ce commandement de sanctifier le septième jour, c'est-à-dire de le consacrer spécialement au service de Dieu ; la raison en est assignée à la suite du précepte ; « car Dieu a fait le ciel et la terre en six jours, et il s'est reposé le septième. »

Le précepte de la sanctification du sabbat est en partie moral et en partie cérémoniel.—Il est moral, en ce qu'il nous oblige à consacrer un temps de notre vie au culte de Dieu. La raison nous enseigne que, s'il faut un temps déterminé pour les repas, pour les délassements et pour le travail, il en faut pareillement un pour la réfection spirituelle que procure à nos

âmes la pensée de Dieu. — Il est cérémoniel, en tant qu'il détermine un temps spécial comme signe de la création du monde. — Il figure dans le Décalogue comme précepte moral, et non comme précepte cérémoniel. — Il ordonne de vaquer, le jour du sabbat, au service de Dieu et de s'abstenir de tout travail, c'est-à-dire, comme porte le Lévitique, de toute œuvre servile. (xxiii, 7.) Le mot servile vient de *servitudo*, et désigne les œuvres corporelles, les seules dans lesquelles un homme puisse dépendre d'un autre. Mais l'œuvre corporelle nécessaire au service de Dieu n'est pas défendue. Les prêtres qui portaient l'Arche le jour du sabbat ne transgressaient aucun précepte. Les œuvres corporelles qui, sans se rattacher directement au service de Dieu, appartiennent indistinctement aux maîtres et aux serviteurs, ne doivent pas non plus être considérées comme des œuvres serviles : telles sont celles qui ont pour objet de pourvoir à ce qui est nécessaire à soi ou aux autres ; par exemple, à la conservation du corps, et même à celle d'un bien temporel. La loi mosaïque portait : « Si vous voyez le bœuf ou la brebis de votre frère égarés, vous ne passerez pas sans les ramener à votre frère. » (Deut. xxii, 1.) Le Sauveur a fait l'application de ces paroles à la sanctification du sabbat, en disant : « Quel est celui d'entre vous qui, ayant une brebis, si elle tombe dans une fosse le jour du sabbat, ne s'efforcera de la relever et de l'en retirer? » (Matth. xii, 2.) Il excusa ses Disciples qui, pressés par la nécessité, avaient ramassé des épis ce même jour. (*Ibid...* 1.)

Dans la loi nouvelle, le dimanche a succédé au sabbat, non en vertu même du précepte de la loi, mais d'après l'institution de l'Eglise et la coutume du peuple chrétien. La défense de travailler n'est plus aussi sévère. Certains travaux alors défendus ; — par exemple, la préparation des aliments, — sont maintenant permis. Pour les travaux même défendus, la dispense s'accorde plus facilement dans un cas de nécessité.

5. — Le quatrième précepte est-il convenablement établi ?

L'Écriture fait autorité pour celui-là comme pour les précédents.

Tous les préceptes du Décalogue ont pour but l'amour de Dieu et du prochain. Mais nos parents sont, de tous les hommes, ceux envers qui nous sommes le plus obligés. Immédiatement donc après les préceptes qui établissent nos rapports envers Dieu, devait venir celui qui règle nos devoirs envers nos parents, principes particuliers de notre existence, comme Dieu en est le principe universel. Le quatrième précepte, on le voit, n'est pas sans affinité avec ceux de la première Table.

La piété filiale, avons-nous dit (quest. 101), comprend non-seulement tous les devoirs auxquels les parents ont droit, mais les devoirs envers la patrie et envers les proches. Le Décalogue formule les premiers principes de la loi, nous laissant le soin d'en déduire les conséquences.

La longue vie promise à ceux qui honorent leurs parents concerne tout à la fois la vie future et la vie présente, suivant cette parole de l'Apôtre : « La piété est utile à tout ; elle a les promesses de la vie présente et de la vie future. » (1 Tim., iv, 8.) Si des personnes pieuses envers leurs parents meurent jeunes, tandis que d'autres, coupables sur ce point, vivent longtemps, c'est que, dans les vues secrètes de la Sagesse divine, les biens et les maux de cette vie ne tombent sous le mérite ou le démérite qu'autant qu'ils se rapportent à la récompense éternelle.

6. — Les autres préceptes du Décalogue sont-ils convenablement établis ?

Il nous faut encore poser l'autorité de l'Écriture.

Après les trois préceptes qui concernent la religion, c'est-à-dire nos devoirs envers Dieu ; après le quatrième, qui résume dans la piété filiale les devoirs envers nos parents et nos autres devoirs envers certains particuliers, il fallait de nécessité établir des préceptes sur la justice proprement dite, qui consiste à respecter indistinctement les droits de chacun. C'est pour cela que tous

les torts que l'on cause au prochain sont défendus dans les six derniers. Ceux qu'on lui fait dans sa personne sont tous défendus en même temps que l'homicide ; ceux qui se commettent, par une passion honteuse, envers une personne unie à une autre, sont défendus en même temps que l'adultère ; ceux qui atteignent les biens extérieurs sont renfermés et défendus dans le vol ; ceux, enfin, que l'on commet par paroles : les détractions, les blâmes et autres semblables, sont résumés dans le faux témoignage. — On demandera peut-être d'où vient que le Décalogue a des préceptes contre le désir de l'adultère et du vol, tandis qu'il n'en a pas contre celui de l'homicide. C'est que l'adultère et le vol peuvent exciter la concupiscence, l'un par l'attrait d'un plaisir coupable, l'autre par la fausse image d'un bien ; tandis que l'homicide inspire plutôt par lui-même la répulsion et l'horreur (1).

(1) Voyez ce qui a été dit dans le traité des lois (tom. II, quest. 100, art. 5), où l'on a considéré au point de vue général de la morale ce que nous venons d'étudier au point de vue de la justice.





**DE LA FORCE.**

**DE LA FORCE.**

		Quest.					
DE LA FORCE. (V. tab. 18.)	Parties de la force.	Nature.....	123				
		Vertu même de la force.	Acte principal qui est le martyr.....	124			
			Vices opposés.	Crainte.	Crainte elle-même.....	125	
					Défaut de crainte.....	126	
				Audace.....	127		
					128		
		En général.....	Magnanimité.	Ce qu'elle est.....	129		
				Vices opposés.	Par excès.	Présomption	130
						Ambition...	131
					Vaine gloire	132	
				Par défaut.	Pusillanimité	133	
			En particulier	Magnificence.	Nature.....	134	
					Vices opposés.	La parcimonie et la pro- fusion.....	135
				Patience.....		136	
Persévérance.	Nature.....			137			
	Vices opposés.....			138			
Don de force.....	139						
Préceptes de la force.....	140						

**EXPLICATION.**

Nous parlerons, en premier lieu, de la vertu même de la force ; ensuite, de ses différentes parties ; troisièmement, du don qui lui correspond, et enfin des préceptes qui la concernent.

La vertu même de la force <sup>123</sup>, son acte principal <sup>124</sup>, les vices qui lui sont opposés : la crainte <sup>125</sup>, <sup>126</sup>, et l'audace <sup>127</sup>, embrassent cinq questions.

Les parties de la force sont au nombre de quatre <sup>128</sup> ; ce sont : d'abord, la magnanimité <sup>129</sup>, qui nous donne occasion de traiter de la présomption <sup>130</sup>, de l'ambition <sup>131</sup>, de la vaine gloire <sup>132</sup>, de la pusillanimité <sup>133</sup>, vices qui lui sont opposés ; ensuite, la magnificence <sup>134</sup>, <sup>135</sup>, puis la patience <sup>136</sup>, et enfin la persévérance <sup>137</sup>, <sup>138</sup>.

Nous finissons par l'examen du don de force <sup>139</sup>, et des préceptes de la force <sup>140</sup>.

## QUESTION 123.

### NATURE DE LA FORCE.

---

**La force est une vertu spéciale. — Ses applications. — Son acte principal. — Ses effets. — Ses moyens. — Elle est une vertu cardinale. — Son rang.**

1.—La force est-elle une vertu ?

Les vertus sont des qualités qui confèrent la bonté à l'homme et à ses actions. Pour produire cet effet, elles doivent d'abord rectifier la raison humaine, et c'est le propre des vertus intellectuelles; ensuite, porter cette rectitude de la raison dans les choses humaines, ce qui est l'œuvre de la justice; enfin, détruire deux sortes d'obstacles qui, dans la vie pratique, s'élèvent contre la raison, c'est-à-dire l'attrait des plaisirs mauvais, auxquels la tempérance doit résister; puis certaines difficultés qu'il faut vaincre avec courage et vis-à-vis desquelles la force de l'âme est aussi nécessaire pour en triompher que la force du corps pour repousser et surmonter les obstacles matériels. La force est donc une vertu, en tant que, au mi-

lieu des difficultés graves , elle maintient l'homme dans la conformité à la raison.

Plusieurs accomplissent des actes de force, sans avoir la vertu de la force elle-même. Quelques-uns bravent un danger par ignorance du péril ; d'autres, par une grande confiance dans leur habileté ; d'autres, par une forte passion ; d'autres, par le désir d'un bien terrestre ; d'autres, par la crainte d'un dommage temporel ; d'autres, par point d'honneur ; d'autres, par l'amour du plaisir ; d'autres, par la crainte d'une affliction. La vertu même de la force exige que l'on agisse pour une bonne fin.

## 2. — La force est-elle une vertu spéciale ?

Nous pouvons regarder la force comme une vertu générale, ou plutôt comme une condition de toute vertu, si nous n'entendons par là qu'une certaine fermeté de l'âme. Pour pratiquer une vertu quelconque, il est nécessaire d'agir d'une manière ferme et inébranlable. Mais comme, par le mot force, on peut entendre aussi la fermeté particulière qui nous fait supporter ou repousser ce qu'il y a de plus difficile, les grands périls, on doit admettre que la force est une vertu particulière qui, comme l'enseigne Cicéron, consiste à braver les grands dangers avec fermeté et à supporter les maux de la vie avec courage. Ainsi comprise, la force est, par sa matière déterminée, une vertu spéciale.

## 3. — La force modère-t-elle la crainte et l'audace ?

La cause de la défaillance de la volonté en face des choses difficiles n'est autre que la crainte, qui, comme nous l'avons établi en parlant des passions, fuit les maux difficiles à surmonter. Cela étant ainsi, la force est principalement nécessaire pour étouffer les craintes que les difficultés inspirent, et dont l'effet est d'empêcher la vo-

lonté de suivre la raison. De plus, comme il faut souvent, non-seulement opposer la fermeté aux choses difficiles en étouffant la crainte, mais encore les attaquer avec une audace modérée pour assurer la sécurité de l'avenir, nous devons dire que la force modère la crainte et l'audace.

4.—La force a-t-elle pour objet propre les dangers de mort ?

Le bien de la raison devant être maintenu vis-à-vis de tous les dangers, si grands qu'ils soient, on ne doit appeler force de l'âme que celle qui nous attache d'une manière inébranlable à un tel bien, nonobstant la crainte des plus grands maux. L'homme qui résiste à ce qu'il y a de plus grand, résistera à ce qui est moindre ; mais la réciproque n'est pas vraie. Il est d'ailleurs dans l'essence des vertus de tendre à élever nos facultés à leur plus haute puissance. Or, de tous les maux du corps, le plus terrible est sans contredit la mort, qui nous prive de tous les biens sensibles. Il est dès-lors indubitable que la force a pour objet propre les dangers de mort.

On ne sera pas appelé un homme fort parce qu'on aura supporté quelques adversités : nous ne méritons cet éloge que par notre disposition à souffrir les plus grands maux, et spécialement à affronter, à la voix du devoir, les dangers de mort. Si, dans le premier cas, on nous appelle forts, c'est avec restriction.

5.—La vertu de la force consiste-t-elle seulement à braver les dangers de mort à la guerre ?

Cette vertu consiste proprement à braver les dangers de mort pour une bonne fin, soit dans une guerre générale, soit dans une lutte privée, où un juge, par exemple,

menacé du glaive, ne veut pas consentir à s'écarter du bon droit ; soit dans tout danger de mort auquel on s'expose par un motif de vertu , comme lorsque la crainte de la mort ne nous empêche pas de soigner un ami en proie à une maladie contagieuse, ni d'entreprendre un voyage pour une bonne œuvre, au risque d'être assailli par une tempête ou attaqué par des malfaiteurs.

Le martyr, où l'on subit une lutte personnelle en vue du souverain bien, qui est Dieu, est une force qui se place au premier rang et qui rentre dans celle que l'on déploie sur un champ de bataille : les martyrs sont des guerriers pleins de force.

6. — L'acte premier de la force consiste-t-il à souffrir ?

La force consiste à supporter les maux et à demeurer ferme dans le danger, beaucoup plus qu'à attaquer. Elle a pour objet de comprimer la crainte, plutôt que de modérer l'audace.

Il est plus difficile de souffrir que d'attaquer, de demeurer ferme et inébranlable dans les périls que de s'élancer tout d'un coup pour les affronter : les audacieux volent au-devant du danger ; les hommes forts l'attendent.

7. — Le fort agit-il pour le bien de sa propre habitude ?

L'homme fort agit pour le bien de sa propre habitude, dans le sens qu'il a pour fin prochaine de donner à son acte la ressemblance de sa vertu ; il n'en a pas moins pour fin dernière la suprême béatitude, qui est Dieu même.

8. — L'homme fort trouve-t-il son plaisir dans l'acte de la force ?

Que dans l'acte de la force, qui consiste principalement

à faire le sacrifice de sa vie et à endurer avec courage des douleurs corporelles, il y ait un motif de plaisir à raison de sa bonté même et de la fin qu'on se propose, nous l'admettons ; mais l'homme fort trouve cependant une douleur physique et morale dans les maux qu'il endure et dans la pensée qu'il va perdre la vie du corps, à laquelle tout homme vertueux peut être attaché comme à un bien, non-seulement naturel, mais nécessaire aux œuvres de vertu. C'est ce que signifient ces paroles que le saint vieillard Eléazar adressait à Dieu : « Je souffre dans mon « corps de rudes douleurs ; mais mon âme les accepte volontiers à cause de votre crainte. » (2 Mac. vi, 30.) La douleur sensible empêche ainsi d'éprouver une véritable joie. Nous devons dire, toutefois, que la surabondance de la grâce divine peut élever l'âme assez haut dans les régions divines où l'on goûte la délectation, pour lui ôter le sentiment des tortures corporelles. Nous en avons une preuve dans le glorieux martyr saint Tiburce, qui, marchant pieds nus sur des charbons ardents, disait qu'il lui semblait fouler un tapis de roses.

9. — La vertu de force se manifeste-t-elle surtout dans les périls soudains et imprévus ?

Libre de choisir, le fort aime mieux connaître d'avance les dangers qui le menacent ; il les conjure alors, ou il leur résiste avec plus de courage. « Les traits aperçus de loin, dit saint Grégoire, sont moins dangereux, et on « supporte plus facilement les maux de ce monde avec la « prévoyance pour bouclier. » Au point de vue de l'élection, la force ne porte donc pas sur les choses subites. Sous le rapport de sa manifestation, il en est autrement : elle se montre surtout dans les périls inopinés, où elle

fait agir comme par une seconde nature. Un danger soudain et imprévu la rend-il nécessaire, l'homme fort, agissant sans préméditation, fait voir qu'elle est bien affermie dans son âme.

10.—L'homme fort a-t-il recours à la colère dans son acte ?

Si, comme les Stoïciens, nous appelions passions de l'âme les affections dérégées de l'appétit sensitif, qu'ils désignaient sous le nom d'infirmités et de maladies, nous devrions admettre que la colère et toutes les autres passions doivent être bannies de l'âme des hommes vertueux. Mais, on s'en souvient, nous avons reconnu (1. 2, q. 24, a. 2) avec les Péripatéticiens, dont Aristote est le chef, que l'on doit appeler passions de l'âme tous les mouvements de l'appétit sensitif, quels qu'ils soient. Dès-lors la colère et les autres passions peuvent exister dans l'âme du juste sous l'empire de la raison. Or, la raison mettant souvent l'appétit sensitif en exercice dans le but de rendre l'action plus énergique et plus prompte, il est certain que la colère, maintenue dans de justes limites, peut servir à l'homme fort comme élément de son acte.

Il est une colère sage, modérée, toujours soumise à la raison, dont l'homme use selon son libre arbitre : c'est de celle-là que la raison se sert comme d'un instrument, et non pas de celle qui ne connaît point de règle. Il ne répugne pas que l'instrument soit moins parfait que l'agent principal : le marteau n'a pas les perfections de l'ouvrier.

La force, nous l'avons vu, souffre et attaque; elle n'a pas besoin de la colère pour souffrir, mais elle y a recours pour attaquer les obstacles.

11.—La force est-elle une vertu cardinale?

Les vertus cardinales se distinguent des autres en ce



qu'elles possèdent d'une manière éminente l'un des caractères généraux de la vertu. Or il est un de ces caractères qui domine dans la force; c'est la fermeté d'action. Un homme, ferme dans le bien, mérite, en effet, des éloges d'autant plus grands qu'il résiste à des causes de chute plus énergiques. Or, en cela, la douleur corporelle a une puissance supérieure à la volupté. Saint Augustin en fait la remarque : « On fuit la douleur plus qu'on ne désire le plaisir. Les bêtes les plus féroces résistent, par crainte des blessures, à leurs instincts les plus violents. » La force résiste aux maux et aux dangers les plus redoutables de tous, à ceux qui conduisent à la mort; donc elle est une vertu cardinale.

Bien que les dangers prochains de mort soient rares, les occasions de ces dangers ne le sont pas; il suffit de suivre la justice pour s'attirer des ennemis mortels.

12. — La force l'emporte-t-elle sur toutes les autres vertus?

La raison étant notre bien propre, la prudence, qui en est la perfection même, tient le premier rang parmi les vertus cardinales. La justice, qui porte au dehors le bien de la raison, en le faisant régner dans toutes les choses humaines, vient après la prudence. Les deux autres vertus cardinales, la force et la tempérance, qui, pour conserver ce bien, mettent un frein aux passions, se présentent ensuite; mais la force doit passer avant la tempérance, rien n'étant plus efficace pour écarter l'homme de la conformité à la raison que la crainte des dangers de mort. Voici donc, en résumé, l'ordre des vertus cardinales: la prudence, la justice, la force, la

tempérance. Les autres vertus morales ne viennent qu'après celles-là.

La force nous offre une utilité générale : elle conserve la justice pendant la guerre comme pendant la paix. « Les hommes justes et forts, « disait Aristote, sont tout particulièrement aimés, parce qu'ils sont « utiles et dans la guerre et dans la paix. »



## QUESTION 124.

### DU MARTYRE.



**Que le martyre est un acte de vertu, — et principalement un acte de la force. — Perfection de cet acte par la charité. — Du supplice nécessaire au martyre. — De la cause du martyre.**

1. — Le martyre est-il un acte de vertu ?

La béatitude éternelle, qui n'est due qu'aux actes de vertu, est promise au martyre par cette parole : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, « parce que le royaume des cieux est à eux. » (Matth. v, 10.) Une telle promesse suffit pour établir que le martyre est un acte de vertu.

Il appartient à la vertu de nous maintenir fermes dans

le bien de la raison, c'est-à-dire dans la vérité et dans la justice. Or le martyre consiste à ne pas s'en écarter, malgré les efforts de la persécution. Donc il est un acte de vertu.

On a objecté que tout acte de vertu est volontaire, et que le martyre ne l'est pas toujours ; on a cité l'exemple des saints Innocents. — Les saints Innocents obtinrent, par une pure grâce de Dieu, la gloire du martyre, que nous n'obtenons qu'avec le concours de notre volonté. Le sang répandu pour le Christ tient lieu du baptême. De même que les mérites du Sauveur, communiqués aux enfants par la grâce baptismale, les rendent dignes de la gloire éternelle ; de même les mérites de son martyre ont acquis la palme glorieuse à ceux dont le sang fut répandu à la place du sien. Saint Augustin, s'adressant à ces jeunes martyrs, leur disait : « Que  
« celui-là doute de votre couronne en vous voyant souffrir pour le Christ,  
« qui ne croit pas à l'efficacité du baptême du Christ dans les enfants.  
« Vous n'étiez pas en âge de croire au Christ qui devait souffrir ; mais vous  
« aviez une chair capable de souffrir pour le Christ. »

## 2. — Le martyre est-il un acte de la force ?

Le martyre, où l'homme s'attache à la vertu d'une manière inébranlable, en face de la mort même, sans que le péril imminent qui le menace puisse lui faire abandonner la vérité et la justice, est un acte de la force ; car, dans ce combat particulier contre la persécution, se trouvent tous les dangers de mort que l'on rencontre dans la guerre. De là ce que rapporte saint Cyprien dans un de ses sermons : « La foule, qui était présente, contemplait  
« avec admiration ce céleste combat, où les serviteurs  
« du Christ paraissaient avec une voix libre, une âme  
« ferme, une vertu divine. » De là encore ce que chante l'Eglise au sujet des martyrs : « Ils se sont montrés forts  
« dans la guerre qu'on leur a suscitée. »

Le martyr a pour cause la charité qui le commande, et pour but le soutien de la foi de Jésus-Christ ; il appartient à la force, comme acte produit immédiatement par elle. Si la patience des martyrs est surtout louée par les Docteurs de l'Eglise, c'est que, dans le martyr, elle vient en aide à la force, dont l'acte principal est de souffrir.

3. — Le martyr est-il un acte de la plus haute perfection.

Du côté de la force même, le martyr n'est pas le plus parfait de tous les actes vertueux. Souffrir la mort n'est pas de soi une chose digne de l'éloge : cette action n'est louable que par le bien qu'on s'y propose, et qui consiste dans un acte de foi ou de charité ; acte meilleur que le sacrifice de la vie, puisqu'il est sa fin. Mais, envisagé dans le motif qui le détermine, c'est-à-dire dans la charité, le martyr est un acte de la plus haute perfection. En effet, notre amour pour Dieu est d'autant plus manifeste que nous lui sacrifions des choses plus aimées et que nous nous résignons à de plus grandes souffrances. Or il n'est rien ici-bas que l'homme préfère à sa propre vie, ni qu'il abhorre plus que la mort, et surtout la mort accompagnée de cruelles tortures. Par conséquent, le martyr, signe de la plus parfaite charité, est le plus parfait de tous les actes humains. « Nul, dit saint Jean, ne saurait « témoigner une charité plus grande qu'en donnant sa « vie pour ses amis. » (xv, 13.)

4. — La mort est-elle essentielle au martyr ?

Martyr signifie témoin de la foi chrétienne, qui nous apprend à mépriser les biens visibles pour les biens spirituels. Souffrir le martyr, c'est rendre témoignage à sa foi, en montrant par action son mépris des choses pré-

sentes et son amour pour les biens invisibles de l'autre monde. L'homme qui vit encore n'a pas prouvé d'une manière efficace qu'il renonce absolument à tout ce qui est corporel ; on a coutume de se résigner à la perte de ses parents, de ses biens, et même aux souffrances du corps les plus cruelles, pour conserver sa vie. « L'homme, « disait Satan en parlant de Job, donne tout ce qu'il possède pour sauver sa vie. » (Job, 11, 4.) Dans ces principes, le martyr réel et complet n'existe pas sans la mort soufferte pour Jésus-Christ.

On n'est pas proprement martyr pour avoir supporté la prison, l'exil, la perte de ses biens ; à moins que la mort n'en soit résultée, comme l'histoire le rapporte du Pape saint Marcel, qui mourut dans sa prison par suite de ses blessures. — Les expressions des Pères d'où l'on voudrait conclure qu'il peut y avoir martyr sans qu'on souffre la mort, sont dites par analogie. — Cependant il est des actions qui, pour n'être pas un vrai martyr devant les hommes, suffisent, aux yeux de Dieu, pour en mériter la récompense.—Le martyr consiste à subir volontairement la mort plutôt que de trahir sa foi. Un tel acte est méritoire à partir du premier moment où les tribulations commencent (1).

5. — Ne peut-on souffrir le martyr que pour la foi seule ?

De la béatitude : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice » (Matth. v, 10), il résulte que l'on peut être martyr pour la justice, qui comprend avec la foi toutes les autres vertus.

Les martyrs rendent témoignage aux vérités que le

(1) On appelle *confesseurs* ceux qui ont souffert pour la foi, et *martyrs* ceux qui sont morts pour elle.

Christ nous a révélées, et c'est de là qu'on les appelle ses martyrs, comme qui dirait ses témoins. On rend témoignage aux vérités de la foi, non-seulement en les croyant de cœur, mais encore en les confessant par ses paroles et par ses actes, suivant ce mot : « Je vous montrerai ma foi par mes œuvres. » (Jac. II, 18.) Les œuvres de toutes les vertus sont une profession des vérités de la foi, qui nous apprend que Dieu exige ces œuvres de nous, et que nous serons récompensés pour les avoir accomplies. Par conséquent, toutes les vertus peuvent être la cause du martyre. Saint Jean-Baptiste est compté, dans l'Eglise, au nombre des martyrs, parce qu'il a souffert la mort pour soutenir les droits de la fidélité conjugale.

Souffrir, par amour de Jésus-Christ, pour accomplir une bonne œuvre ou pour éviter un péché; refuser de mentir, parce que le mensonge est opposé à la loi divine, sont des actes qui, rentrant dans la profession de la foi, peuvent donner lieu à la gloire du martyre. Le bien humain lui-même, rapporté à Dieu, peut devenir divin, et, comme tel, en être une cause.



## QUESTION 125.

DES VICÉS OPPOSÉS A LA FORCE, ET D'ABORD DE LA  
CRAINTE.

**La crainte est un péché opposé à la force. — Cas où elle est un péché mortel. — Autre cas où elle diminue le péché.**

1. — La crainte est-elle un péché?

Le Seigneur a dit : « Ne craignez pas ceux qui ne peuvent tuer que le corps. » (Matth. x, 28.)

La bonté de nos actes consiste dans leur conformité à la raison. — La crainte qui fait redouter et fuir ce que la raison prescrit de supporter, afin de ne pas perdre un bien d'un ordre supérieur, est un péché. — La crainte qui porte à éviter ce que la raison nous apprend à fuir, n'est ni désordonnée ni coupable.

La crainte n'est en elle-même ni louable ni blâmable; mais elle mérite louange ou blâme, selon qu'elle est conforme ou contraire à la raison. — Saint Paul, en écrivant : « Serviteurs, obéissez à vos maîtres temporels avec crainte et tremblement » (Eph. vi, 5), recommandait la crainte raisonnable, qui rend les serviteurs vigilants. — Les maux que la raison nous porte à éviter sont ceux auxquels on ne saurait résister et dont on ne peut tirer aucun avantage.

2. — Le péché de la crainte est-il opposé à la force? Nous l'avons remarqué ailleurs, la crainte procède de

L'amour : nul ne craint que le contraire de ce qu'il aime. De même qu'il y a dans tous les péchés un amour désordonné qui les produit, il s'y trouve aussi une crainte désordonnée : l'avare craint de perdre son argent, le voluptueux ses plaisirs, et ainsi des autres. Mais, comme la crainte principale provient des dangers de mort et que, dans une semblable crainte, le désordre est opposé à la force, on peut dire, par antonomase, que la crainte ou la timidité est opposée à la vertu de la force.

On a objecté que, loin d'être opposée à la force qui brave les dangers de mort, la crainte a parfois de l'analogie avec elle, puisqu'il est des hommes qui s'exposent à la mort par la peur de l'esclavage ou de l'ignominie; témoin Caton, qui se suicida pour échapper à la domination de César. — Il faut observer que les actes humains se jugent par la fin que l'on se propose. Il appartient à l'homme fort de s'exposer à des dangers de mort en vue d'un bien. S'y exposer pour éviter la servitude ou toute autre chose pénible, c'est être déjà vaincu par la crainte, qui est le contraire de la force : « Mourir pour se dérober à l'indigence, à la servitude, à une souffrance quelle qu'elle soit, ce n'est pas une preuve de force, disait très-bien Aristote, c'est plutôt l'indice de la faiblesse et de la timidité : il n'appartient qu'à la mollesse de fuir les choses laborieuses. » Caton, se donnant à la mort pour ne pas devenir l'esclave de César, était vaincu par la crainte.

### 3.—La crainte est-elle un péché mortel?

La crainte est un péché à raison du désordre qu'elle renferme, c'est-à-dire lorsqu'elle fuit ce que la raison nous défend de fuir. — Agit-elle sur la sensibilité seule sans obtenir le consentement de la volonté, elle ne va pas au-delà du péché véniel. — S'empare-t-elle de la volonté, de telle sorte que celle-ci, agissant avec délibération contre les ordres de la raison, soit disposée à transgresser un



précepte de la loi divine, elle est un péché mortel; hors de là elle est un péché véniel.

Celle qui porte sur une œuvre consoillée par la perfection ne constitue aucun péché, dès qu'elle est justifiée par une cause raisonnée.

#### 4. — La crainte excuse-t-elle du péché?

La crainte, avons-nous dit, devient un péché par son opposition aux ordres de la raison. Or la raison nous enseigne à éviter certains maux plus que d'autres. — Supporter un mal moins grave aux yeux de la raison pour en éviter un plus grand, ce n'est point une faute : on doit, par exemple, se résigner à la perte d'un bien temporel pour conserver sa vie. — Au contraire, encourir un mal plus grave aux yeux de la raison pour en éviter un moins grand, est un désordre qui n'est jamais totalement excusable. Les maux de l'âme, les péchés, étant plus à craindre que les maux du corps, et ceux-ci plus que la perte des biens extérieurs, l'homme qui, pour se soustraire aux souffrances du corps, aux blessures, à la mort ou à une perte d'argent, consent à encourir le mal de son âme, n'est pas exempt de péché. — Nous devons convenir toutefois que les fautes commises sous l'empire de la crainte perdent de leur gravité ; elles sont moins volontaires. « Les actes produits sous une sorte de nécessité imposée par la crainte, dit le Philosophe, doivent être considérés comme mêlés de volontaire et d'involontaire. »

La crainte peut nous servir d'excuse, comme principe d'involontaire.



## QUESTION 126.

### DU DÉFAUT DE CRAINTE, OU DE LA TÉMÉRITÉ.

---

**Que le défaut de crainte est un péché opposé à la force.**

1. — Le défaut de crainte est-il un péché ?

Ce blâme concernant le juge inique : « Il ne craignait « ni Dieu ni les hommes » (Luc, xviii, 2), suffit pour prouver que l'absence de toute crainte est un péché.

La nature a gravé dans le cœur de chaque homme l'amour de sa propre vie et de tous les biens qui s'y rapportent : nous devons aimer ces choses dans l'ordre voulu par la divine Providence, c'est-à-dire, non comme notre fin, mais comme propres à nous y conduire. Ne pas craindre la mort et les autres maux temporels, c'est agir contre l'inclination même de la nature ; et de là un péché, par défaut d'affection pour ce que la nature nous apprend à aimer. Ce manque de crainte peut résulter de deux causes : d'un excès d'orgueil et d'une sorte de folie. D'un excès d'orgueil, comme on le voit dans ceux qui, présumant favorablement d'eux-mêmes, méprisent les autres, selon cette parole : « Ils en sont venus à ne « craindre personne, ils voient tout avec dédain » (Job, xli, 24) ; d'un défaut de raison, ainsi que le remarque le Philosophe, qui dit, au sujet des Celtes : « Ce peuple insensé ne craint rien. »

Donc, ne rien craindre est une disposition vicieuse qui accuse ou un défaut d'amour, ou un excès d'orgueil, ou une sorte d'aliénation, laquelle excuse du péché quand elle est invincible.

L'Esprit-Saint (Prov. xxviii, 1) a loué le juste de ce qu'il est à l'abri de la crainte qui éloigne les autres de la vertu, mais non pas de ce qu'il n'a aucune sorte de crainte; car l'Écriture dit en un autre endroit: « Celui qui n'a aucune crainte ne saurait être justifié » (Eccl. i, 28); et ailleurs encore: « Le Sage craint et s'éloigne du mal » (Prov. xiv, 16), ce qui signifie qu'il craint la mort et les autres maux, comme des obstacles au bien qu'il peut faire à soi ou aux autres. Les biens temporels doivent être méprisés en tant qu'ils nous écartent de l'amour et de la crainte de Dieu, et c'est dans ce sens qu'il est écrit: « Celui qui craint le Seigneur ne tremblera pas » (Eccl. xxxiv, 16); mais il ne faut pas les dédaigner en tant qu'ils nous fournissent un secours pour craindre et aimer Dieu.

## 2.— Le défaut de crainte est-il opposé à la force?

Puisque les vertus morales établissent dans nos actions une mesure fixée par la raison, la vertu de la force veut que les hommes redoutent ce qui mérite d'être craint, et dès-lors la véritable mesure de la crainte peut être méconnue par défaut aussi bien que par excès. C'est pourquoi, comme la timidité est opposée à la force par un excès de crainte; ainsi la témérité lui est opposée par un défaut de crainte à l'égard de ce qui est redoutable.



## QUESTION 127.

## DE L'AUDACE.

**Que l'audace est parfois un péché opposé à la force.**

1. — L'audace est-elle un péché?

Il est écrit : « N'allez pas en voyage avec un audacieux, « de peur qu'il ne fasse peser sur vous ses propres « maux. » (Eccl. VIII, 18.)

La passion de l'audace rentre dans la vertu de la force, quand elle est modérée par la raison. Mais, les passions pouvant s'écarter de la raison, soit par excès, soit par défaut, et devenir ainsi des vices, l'audace dénuée de modération est un péché. Assez souvent, en matière de passions, les noms désignent l'excès. Parlons-nous de la colère, nous entendons généralement une colère déréglée, et conséquemment vicieuse. C'est ainsi qu'il faut entendre l'audace, quand on en fait un péché.

2. — L'audace est-elle opposée à la force?

Chaque vertu morale doit observer dans sa sphère le mode prescrit par la raison. Tout vice qui méconnaît ce mode dans la matière d'une vertu est contraire à cette vertu même, comme le désordre est opposé à l'ordre. L'audace, comme vice, désigne l'excès de la passion qui

porte ce nom. Elle est conséquemment opposée à la force, qui a pour objet, nous l'avons vu, de modérer la crainte et l'audace.

« Les audacieux, dit le Philosophe, pleins d'ardeur avant le combat, se retirent quand ils le voient de près. » Ils ne sont pas véritablement forts ; ils cèdent à la crainte.



## QUESTION 128.

### DES PARTIES DE LA FORCE.



**On énumère les quatre parties de la force : la magnanimité, la magnificence, la patience et la persévérance.**

1.—Les parties de la force peuvent-elles s'énumérer convenablement ?

La force se révèle par deux actes principaux, l'un actif, l'autre passif : entreprendre et supporter.

. Pour *entreprendre* de grandes choses, il faut d'abord une disposition de l'âme que Cicéron appelle la *confiance*, et Aristote la *magnanimité* : c'est un espoir assuré qui porte l'esprit vers les œuvres grandes et honorables. Il faut ensuite, pour que l'on ne défaille pas dans l'accomplissement des grandes œuvres commencées avec magna-

nimité, la *magnificence*, qui met les dépenses en rapport avec la grandeur des desseins.

Pour *supporter*, deux conditions sont pareillement requises: la *patience*, qui consiste, dit Cicéron, dans le support volontaire et prolongé des travaux difficiles; et la *persévérance*, ou la constance inébranlable de l'esprit dans un dessein mûrement réfléchi.



## QUESTION 129.

### DE LA MAGNANIMITÉ.



**La magnanimité a pour objet les actions très-honorables.**

— Elle est une vertu spéciale qui fait partie de la force.

— Son identité avec la confiance et avec la sécurité. —

Ses rapports avec les biens de la fortune.

1. — La magnanimité a-t-elle pour objet les honneurs?

La magnanimité, — son nom l'indique, — est une inclination de l'âme vers ce qui est grand; elle tend aux grandes actions et veut l'usage parfait d'une très-grande chose. Or, parmi les biens extérieurs dont nous pouvons user, le plus excellent est l'honneur, soit parce qu'il se rapproche beaucoup de la vertu, dont il est comme la preuve

vivante et à laquelle il rend témoignage, soit parce qu'on le consacre à Dieu et aux créatures supérieures, soit parce que les hommes, pour l'obtenir et éviter le déshonneur, n'épargnent rien. Puisque la magnanimité consiste à rechercher ce qui est grand, elle a pour objet les honneurs.

Quoi ! dira quelqu'un, la vertu ne consiste-t-elle pas à fuir les honneurs plutôt qu'à les désirer? — La vertu, il est vrai, veut que l'on ne fasse rien d'inconvenant pour acquérir les honneurs, et qu'on ne les estime pas au-dessus de leur valeur. Mais on devrait blâmer un homme qui, par mépris de l'honneur, irait jusqu'à ne vouloir faire aucune œuvre digne d'éloges. La magnanimité, sans attacher un grand prix aux honneurs humains, nous excite aux actions honorables.

2. — La magnanimité a-t-elle pour objet les grands honneurs?

Les honneurs donnent lieu à deux habitudes : l'une, qui recherche les petits honneurs ; et celle-là n'a pas reçu de nom propre comme vertu, l'amour et le mépris de ces honneurs étant loués tour à tour, suivant qu'on les accepte ou qu'on les repousse avec modération. L'autre habitude a pour objet les grands honneurs ; elle se nomme la magnanimité. Faire ce qui mérite un honneur éminent, voilà son but.

L'homme magnanime ne se laisse ni enorgueillir dans les honneurs, ni abattre dans les outrages. Les honneurs, grands ou petits, il les regarde comme au-dessous de lui, sachant bien que la vertu, honorée de Dieu même, n'a pas sa récompense ici-bas ; les outrages, il les méprise, parce qu'il ne les mérite pas.

3. — La magnanimité est-elle une vertu?

Il est de l'essence de la vertu humaine de conserver,

dans les affaires de la terre, le bien de la raison. Or, parmi les biens extérieurs, les honneurs tiennent le premier rang. La magnanimité, qui porte une mesure raisonnable dans la recherche des plus éminents, est donc une vertu.

Il n'est pas possible à tout homme vertueux de faire des actes de magnanimité; c'est le partage des grands. Mais on peut toujours posséder la disposition par laquelle on en accomplirait les actes, si la situation où l'on est le permettait.

La magnanimité n'est point opposée à l'humilité; car il y a en nous des qualités qui sont un don de Dieu, et des défauts qui viennent de l'infirmité de notre nature. L'homme magnanime s'estime beaucoup, en considération des dons qu'il a reçus de Dieu. L'homme humble s'estime peu, en considération de ses propres imperfections. L'homme magnanime n'estime pas les hommes en tant qu'ils manquent des dons de Dieu. L'homme humble honore tous les hommes et les croit supérieurs à lui, en regardant en eux les dons de Dieu. C'est ainsi que le Psalmiste, parlant de l'homme juste, après avoir dit : « Le méchant a été réduit à rien en sa présence, » ce qui indique le mépris du magnanime, ajoute que le juste « glorifie « ceux qui craignent Dieu; » paroles qui se rapportent aux honneurs que l'homme humble se plaît à rendre. L'humilité et la magnanimité, on le voit, ne sont pas opposées; elles agissent seulement par des considérations différentes.

Voici, au physique et au moral, ce qui distingue le magnanime. Les mouvements de son corps correspondent aux sentiments de son âme; sa démarche mesurée est exempte d'empressement; sa voix est grave, sa parole assurée. Il excelle dans la gratitude et rend de plus grands services que ceux qu'il a reçus. Il ne s'occupe que des choses importantes, qui seules sont de son ressort. Il ne s'avilit pas en reniant sa grandeur; mais il ne la montre pas tout entière, surtout en présence de ses inférieurs. Il n'est grand et magnanime qu'avec ceux qui sont riches ou constitués en dignité.



Il se met à la portée des autres ; il sait vivre avec tout le monde, grands et petits, autant que les convenances l'exigent ; en tout, il préfère ce qui est honorable à ce qui est utile.

#### 4. — La magnanimité est-elle une vertu spéciale ?

La magnanimité est une vertu spéciale, puisqu'elle a pour matière déterminée les grands honneurs, auxquels elle applique la règle de la raison. Mais, comme l'honneur est aussi la récompense de toutes les autres vertus, elle peut, en raison même de sa matière, se rattacher à toutes les vertus.

Le magnanime cherche ce qui est grand dans chaque vertu, parce qu'il incline vers tout ce qui mérite un grand honneur ; aussi donne-t-il à toutes ses actions le caractère de la perfection et de la grandeur. Bienfaisant, il donne facilement et beaucoup. Vous ne le verrez jamais violer la justice, ni manquer à quelque vertu, pour s'épargner une perte ou une souffrance. Il ne trahit point la vérité et ne s'abandonne point aux plaintes ; cela serait contraire à la perfection et à la grandeur de son âme. Toutes les vertus ont une beauté spéciale qui leur est propre ; celle qui leur vient de la magnanimité les embellit encore.

#### 5. — La magnanimité est-elle une partie de la force ?

La magnanimité a cela de commun avec la force qu'elle affermit l'âme dans les entreprises difficiles ; elle lui est inférieure en ce qu'il n'est pas aussi aisé de conserver la fermeté d'âme dans les périls de mort que dans la recherche des grands biens vers lesquels elle élève notre esprit. Il suit de là qu'elle s'unit à la force, comme une vertu secondaire à une vertu principale.

La force et la magnanimité se prennent quelquefois l'une pour l'autre ; il n'en est pas moins certain que la vertu de la force l'emporte par son étendue sur la magnanimité.

### 6.—La confiance appartient-elle à la magnanimité?

Le mot confiance (*fiducia*), par son étymologie même (*fides*), signifie une conviction mêlée d'espérance. La magnanimité ayant pour objet l'espérance d'une chose difficile à obtenir et la confiance étant précisément ce qui donne à l'espérance l'énergie et la conviction, la confiance revient à la magnanimité.

L'homme magnanime a besoin de Dieu et des autres hommes. En tant qu'il a besoin de ses semblables, il a confiance en eux : il est de notre excellence de pouvoir compter immédiatement sur le secours de nos semblables.

### 7.—La sécurité appartient-elle à la magnanimité?

« L'homme magnanime ne se laisse abattre ni par les troubles de l'âme, ni par les attaques des hommes, ni par les revers de la fortune, » dit Cicéron. Or, en cela consiste la sécurité.

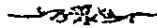
Renfermée donc dans les limites de la raison, la sécurité est une condition de la force et de la magnanimité ; elle appartient immédiatement à la force, et, par voie de conséquence, à la magnanimité, en tant qu'elle repousse le désespoir en éloignant la crainte.

### 8. — Les biens de la fortune servent-ils à la magnanimité?

Nous l'avons dit, la magnanimité a les honneurs pour objet et les grandes œuvres pour fin. Sous ces deux rapports, les biens de la fortune lui sont utiles. En effet, les honneurs ne sont pas décernés uniquement par les sages ; ils le sont aussi par la multitude, qui, estimant beaucoup les biens de la fortune, rend de plus grands honneurs aux hommes riches. D'un autre côté, les richesses ser-

vent d'instrument aux actes de la magnanimité; par elles, aussi bien que par la puissance et par les amis, on a la faculté de faire de grandes choses. Les biens de la fortune servent donc à la magnanimité.

Le magnanime reconnaît l'utilité des richesses pour opérer le bien. Mais, s'il s'agit de faire une action inconvenante pour les obtenir, il les méprise; il ne s'enorgueillit point de les posséder, il ne s'afflige pas de les perdre.



## QUESTION 130.

### DE LA PRÉSOMPTION.



**Du vice de la présomption. — Son opposition avec la magnanimité.**

1. — La présomption est-elle un péché ?

« O coupable présomption, d'où es-tu sortie ? (Eccl. xxxvii, 3.)

Dans le monde physique, les actes sont proportionnés à la force des agents; ceux-ci ne dépassent jamais les limites de leurs facultés. C'est pécher contre cette loi de la nature que d'entreprendre ce qui est au-dessus de nos forces; en cela précisément consiste la présomption, comme son nom l'indique: donc elle est un péché.

N'en concluons pas que l'on ne doit pas tendre de tout son pouvoir vers le monde divin. Nous avons en nous une faculté naturelle, l'intelligence,

par laquelle nous pouvons nous unir à Dieu et tendre vers ce qui est immortel. Il est vrai, saint Paul dit : « Nous ne sommes pas capables d'a-  
« voir de nous-mêmes une bonne pensée » (2 Cor. iii, 5) ; mais comme nous pouvons d'une certaine façon nous-mêmes ce que nous pouvons par nos amis, ce n'est pas une présomption que de tendre au bien et à la vertu avec le secours de Dieu même.

2. — La présomption est-elle opposée à la magnanimité ?

La présomption est opposée à la magnanimité par excès. Elle porte l'homme à excéder la mesure de ses facultés, tandis que la magnanimité conserve toujours une juste proportion entre les forces humaines et le but très-élevé qu'elle se propose.

Le présomptueux s'exagère la puissance de ses facultés. « L'excès de la  
« magnanimité, disait Sénèque, rend l'homme fier, inquiet, menaçant, tur-  
« bulent, prompt à s'élever par ses paroles et par ses actions, sans s'oc-  
« cuper de leur honnêteté. » Si le présomptueux semble dépasser l'homme magnanime, cette supériorité est purement apparente ; il lui est de beaucoup inférieur en réalité.



## QUESTION 131.

## DE L'AMBITION.

**Sa nature vicieuse. — Son opposition à la magnanimité.**

1. — L'ambition est-elle un péché ?

L'Apôtre dit : « La charité n'est point ambitieuse, elle ne cherche point ses intérêts. » (1 Cor. xiii, 5.) Le péché seul répugne à la charité : donc l'ambition est un péché.

Notre excellence, à laquelle les hommes rendent témoignage par l'honneur, ne vient pas de nous ; elle nous est donnée d'en haut pour l'utilité du prochain. A Dieu même en appartient principalement la gloire. Nous ne devons nous réjouir des honneurs que nous recevons qu'autant qu'ils nous sont un moyen d'être utiles dans la société.

La recherche de l'honneur est dérégulée de trois façons : d'abord, dès qu'on le désire pour une excellence que l'on n'a pas ; ensuite, quand on le veut pour soi-même, sans le rapporter à Dieu ; enfin, lorsqu'on ne se propose pas de s'en servir pour faire le bien. Il est évident que l'ambition, amour désordonné de l'honneur, est toujours un péché.

L'honneur est un bien ; mais le désir du bien doit être réglé par la raison, sans quoi il est vicieux. L'homme vertueux tend avant tout à la

béatitude, véritable récompense de la vertu. — Renfermé dans de justes limites, l'amour de l'honneur excite à la pratique du bien et à la fuite du mal ; dérégulé, il donne occasion à une multitude de péchés. L'homme qui n'aurait en vue que l'honneur en faisant le bien et en évitant le mal ne serait pas vraiment vertueux.

2. — L'ambition est-elle opposée à la magnanimité par excès ?

L'ambition est un désir dérégulé de l'honneur, que la magnanimité recherche d'une manière conforme à la raison ; elle est opposée à la magnanimité, comme l'excès à la règle.

L'ambition et la présomption sont également opposées à la magnanimité par excès. L'ambitieux veut les honneurs et les dignités d'une manière dérégulée ; le présomptueux veut des choses supérieures à ses facultés.



## QUESTION 132.

## DE LA VAINÉ GLOIRE.

**Que la vaine gloire est un péché — opposé à la magnanimité. — Cas où elle est un péché mortel. — Est-elle un vice capital ? — Ses filles.**

1. — Le désir de la gloire est-il un péché ?

Connaitre son propre bien et l'approuver comme digne de louanges, ce n'est pas un péché. Saint Paul écrivait : « Nous avons reçu, non l'esprit de ce monde, mais l'esprit de Dieu, afin que nous connaissions les dons que nous tenons de Dieu même. » (1 Cor. II, 12.) — Il ne nous est pas défendu non plus de vouloir que l'on approuve nos bonnes œuvres. Il est écrit : « Que votre lumière brille devant les hommes. » (Matth. v, 16.) — Ce qui est illícite, c'est l'amour de la vaine gloire; il ne saurait être permis d'aimer ce qui est vain : « Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge ? » s'écriait le Psalmiste (IV, 3). — Or la gloire peut être vaine de trois manières : premièrement, lorsque nous voulons nous glorifier de ce qui n'est pas digne ou de ce qui est indigne de gloire; par exemple, d'une chose fragile, caduque ou mauvaise; deuxièmement, lorsque nous demandons la gloire à des hommes qui n'ont pas un jugement droit; troisièmement, lorsque nous ne rapportons pas notre désir de

la gloire à une fin légitime, à l'honneur de Dieu ou au salut du prochain.

En recherchant la gloire, dira quelqu'un, on imite Dieu même, qui tire la sienne des hommes. — « Il est dangereux, répond saint Augustin, de se  
« plaire à soi-même quand l'orgueil est à craindre. Celui-là seul qui est  
« au-dessus de tout ne s'enorgueillit pas, si grandes que soient les louanges  
« qu'il se donne. Il nous est utile de connaître Dieu, et nous ne le pou-  
« vons s'il ne se montre pas à nous. Il cherche donc sa gloire pour nous,  
« et non pour lui. » De même, l'homme peut légitimement désirer sa gloire  
pour l'utilité des autres, comme le marque cette parole : « Que les hommes  
« voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père, qui est dans les  
« cieux. » (Matth. v, 16.) — Ne confondons pas la gloire qui vient des  
hommes avec la vraie gloire que Dieu donne. Celle-ci, loin d'être vaine,  
est la véritable récompense des bonnes œuvres. « Que celui qui se glorifie,  
« disait saint Paul, se glorifie dans le Seigneur ; il n'y a de bon que celui  
« à qui Dieu rend témoignage. » (2 Cor. x, 17.) Le désir de la gloire hu-  
maine porte à des actes de vertu, comme le désir des autres biens ter-  
restres ; mais saint Augustin remarque très-bien que l'on n'est pas pour  
cela un homme vertueux. Toutefois, bien qu'il ne faille pas se complaire  
vainement dans les louanges des hommes, on peut les désirer pour l'utilité  
du prochain ou pour la gloire de Dieu, soit pour que les hommes profitent  
mieux du bien qu'ils voient en nous, soit afin qu'elles les engagent eux-  
mêmes à faire valoir les dons qu'ils ont reçus d'en haut et à s'avancer de  
plus en plus dans la vertu, soit même afin que la gloire nous excite  
nous-mêmes à persévérer dans les bonnes actions qui nous l'ont acquise.  
Il est louable, dans un tel but, de s'inquiéter de sa bonne réputation, et  
de faire le bien devant Dieu et devant les hommes.

2. — La vaine gloire est-elle opposée à la magnanimité ?  
« Gardons-nous de la soif de la gloire, disait Cicéron ;  
« elle enlève à l'esprit la liberté d'action, que les hommes  
« magnanimes doivent conserver. »

La magnanimité use de l'honneur, et conséquemment de



la gloire, avec modération. Le désir déréglé de la gloire lui est directement opposé; telle est la vaine gloire.

Il répugne à la grandeur d'âme d'estimer beaucoup ce qui n'a que peu d'importance, et surtout de s'en glorifier. Aux yeux de l'homme magnanime, les honneurs de ce monde ne sont point d'un grand prix; il s'occupe plus de la vérité que de l'opinion des hommes.

3. — La vaine gloire est-elle un péché mortel?

« La vaine gloire, dit saint Jean Chrysostôme, se ren-  
« contre même chez les serviteurs de Jésus-Christ, » dans  
lesquels cependant il n'y a pas de péché mortel.

Tout péché mortel est opposé à la charité. Or le péché de vaine gloire, considéré en lui-même, n'est pas contraire à l'amour du prochain. — Il peut être contraire à l'amour de Dieu de deux manières: d'abord, en raison de la chose dont on se glorifie, dès qu'elle est fautive et injurieuse à Dieu, ou qu'on la préfère à Dieu même, aimant mieux la gloire des hommes que celle de Dieu; ensuite, du côté de l'intention de celui qui se glorifie, lorsqu'il se propose la gloire humaine comme sa fin dernière, faisant pour elle toutes ses actions même vertueuses, et ne craignant pas de violer les lois divines, pour l'obtenir. — Si l'amour de la gloire humaine, alors même qu'elle est vaine, n'est opposé à la charité ni par les choses dont on se glorifie, ni par l'intention qu'on a en se glorifiant, elle est seulement un péché véniel.

Cette parole du Sauveur: « Prenez garde d'accomplir votre justice de-  
« vant les hommes, pour être vu par eux; autrement, vous n'en recevrez  
« point la récompense de votre Père, qui est dans les cieux » (Matth. v, 1),  
ne prouve pas que la vaine gloire soit un péché mortel. Elle démontre  
seulement que l'on ne saurait mériter, en péchant, la vie éternelle, c'est-  
à-dire qu'une action faite par vaine gloire perd son mérite, alors même

que cette vaine gloire n'est pas un péché mortel. Quoi qu'il en soit, la vaine gloire est un péché dangereux, en ce que, rendant l'homme présomptueux et trop confiant en lui-même, elle le conduit à des fautes graves.

#### 4. — La vaine gloire est-elle un péché capital ?

Il y a sur les péchés capitaux deux sentiments. Le premier met l'orgueil en tête de tous, et l'on n'y nomme point la vaine gloire. Le second, qui est celui de saint Grégoire et, selon nous, le mieux fondé en raison, ne range pas l'orgueil parmi les péchés capitaux, par la raison qu'il est la cause générale et la fin de tous les vices. Il y substitue la vaine gloire ; car, la gloire étant généralement très-recherchée pour l'excellence et la supériorité qu'elle confère dans les choses humaines, les désirs dérégés qu'elle enfante donnent lieu à beaucoup de vices, et, pour ce motif, la vaine gloire est un péché capital (1).

De ce que la vaine gloire a sa source dans l'orgueil, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit point un vice capital : l'orgueil est le père de tous les vices.

Un péché capital n'est pas nécessairement un péché mortel. Le péché véniel peut être l'origine d'un péché mortel, par manière de disposition.

#### 5. — Les filles de la vaine gloire sont-elles la jactance, la présomption des nouveautés, l'hypocrisie, l'opiniâtreté, la discorde, la contention et la désobéissance ?

On a le droit de regarder comme filles d'un vice capital les mauvaises inclinations qui se rapportent à la même fin que lui. Or les hommes sont portés de deux façons à la fin même de la vaine gloire, qui est de montrer

(1) Le premier sentiment a prévalu.

leur propre excellence. Ils y tendent directement : par la *jactance*, en se vantant dans leurs paroles; par la *présomption des nouveautés*, en voulant exciter l'admiration; et par *l'hypocrisie*, qui consiste dans des actions fausses. Ils y tendent indirectement en ne voulant pas paraître inférieurs aux autres, et ici se présentent *l'opiniâtreté*, qui refuse d'abandonner son sentiment pour un avis meilleur; la *discorde*, qui ne veut rien céder pour la paix; la *contention*, où l'on se dispute avec bruit; et la *désobéissance*, par laquelle on ne veut point se soumettre à l'ordre d'un supérieur.



## QUESTION 133.

### DE LA PUSILLANIMITÉ.



**La pusillanimité est un péché. — A quelle vertu elle est opposée.**

1. — La pusillanimité est-elle un péché ?

La pusillanimité, d'après ces paroles de l'Apôtre : « Pères, n'irritez pas vos enfants, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes » (Col. III, 21), doit être bannie : donc elle est un péché.

Celui-là est coupable qui contrarie les inclinations de la nature et en viole les lois. Or tous les êtres animés

et inanimés ont une inclination naturelle à agir selon la mesure de leurs facultés. C'est pourquoi, si le présomptueux, en dépassant la mesure de ses forces dans ce qu'il entreprend, commet un péché, le pusillanime en commet également un, en refusant de développer ses facultés et en ne voulant pas entreprendre les œuvres dont il est capable. Le serviteur qui, par pusillanimité, cacha dans la terre l'argent qu'on lui avait donné, fut justement puni par son maître. (Luc, xix.)

Le pusillanime sera puni pour avoir refusé d'être utile au prochain selon ses forces. — Est-il exempt d'orgueil ? Non ; c'est par un trop grand attachement à son sentiment propre qu'il se croit incapable de ce qu'il pourrait faire. « Le paresseux, dit l'Écriture, se croit plus sage que sept hommes qui parlent avec sagesse. » (Prov. xxvi, 16.) Si plusieurs saints, comme Moïse et Jérémie, considérant leur faiblesse naturelle, refusèrent l'office auquel ils étaient appelés par la grâce, ils ne furent pas du moins opiniâtres dans leur refus, de peur de tomber dans l'orgueil.

2. — La pusillanimité est-elle opposée à la magnanimité ?

La pusillanimité peut être envisagée en elle-même, dans sa cause et dans ses effets. En elle-même, elle est opposée à la magnanimité, comme la petitesse est opposée à la grandeur d'âme ; les mots l'indiquent. Le magnanime tend, par sa grandeur même, à tout ce qui est élevé, tandis que le pusillanime s'en retire par petitesse. Envisagée dans sa cause, elle vient de l'intelligence qui méconnaît sa valeur, et de la volonté qui a peur d'échouer en s'avancant au-delà de ses forces. Quant à ses effets, elle consiste à s'éloigner des grands desseins que l'on est capable de réaliser. — L'opposition des vices et des vertus se mesurant sur leur nature même, beaucoup plus que

sur leur cause ou sur leurs effets, la pusillanimité est directement opposée à la magnanimité.

Sous le rapport de sa cause, la pusillanimité provient surtout de la paresse qui empêche un homme d'examiner de quoi il est capable et d'essayer ce qu'il peut faire. Elle est, dans son genre, un péché plus grave que la présomption ; elle éloigne davantage les hommes du bien, quoique la présomption soit aussi très-funeste par l'orgueil dont elle procède.



## QUESTION 134.

### DE LA MAGNIFICENCE.



**La magnificence est une vertu spéciale. — Sa matière. —  
Son rapport avec la force.**

1. — La magnificence est-elle une vertu ?

La vertu humaine est une sorte de participation de la vertu divine. Or, comme le proclame le Psalmiste, « la magnificence divine se montre dans les nuées. » (LXVII, 35.) Cela suffit pour conclure que la magnificence est une vertu.

On appelle vertu ce qui marque la plus haute puissance de nos facultés. L'essence de la vertu consistant dès-lors dans une certaine grandeur, la magnificence, qui, comme

son nom l'indique, s'élève à la première condition de la vertu, à quelque chose de grand, est véritablement elle-même une vertu.

Faire quelque chose de grand, voilà le propre de la magnificence. Ce qui appartient à quelqu'un n'étant pas véritablement grand en comparaison du culte divin et des affaires publiques, l'homme magnifique ne fait pas de grandes dépenses pour lui-même ; mais sa vertu brille néanmoins, soit dans les circonstances personnelles qui n'arrivent qu'une fois, comme les noces et d'autres fêtes semblables ; soit dans certaines œuvres qui doivent durer longtemps, telles que la construction d'une habitation convenable, etc.

## 2. — La magnificence est-elle une vertu spéciale ?

La magnificence est placée par le Philosophe au nombre des vertus spéciales. — Elle en est une, effectivement, quand on la prend dans son sens propre, qui est de faire quelque chose de grand ; elle veut que les œuvres produites par les arts aient une certaine importance, soit par les dimensions, soit par la valeur, soit par la dignité.

La magnificence tend à la grandeur dans les objets d'art, comme la magnanimité y tend dans tous les genres de vertu. « La magnificence, dit Cicéron, éclate principalement dans les œuvres grandes et splendides dont s'occupent les esprits vastes et élevés. » Elle s'unit surtout à la sainteté, parce qu'il n'existe pas de fin plus élevée que l'honneur de Dieu. De là cette parole du Psalmiste : « La sainteté et la magnificence se trouvent dans son sanctuaire. » (Ps. xcvi, 6.)

## 3. — La magnificence a-t-elle pour objet les grandes dépenses ?

La magnificence, dont le but est de faire quelque chose de grand et qui doit proportionner les dépenses aux œuvres, a comme un triple objet : d'abord les grandes

dépenses, sans lesquelles on ne fait rien d'important; ensuite le maniement de l'argent, nécessaire à de telles dépenses; et enfin la modération de l'amour de l'argent, pour que l'avarice n'y devienne pas un obstacle.

L'argent est l'objet de la libéralité et de la magnificence: de la libéralité, qui en fait l'usage ordinaire; de la magnificence, qui cherche la grandeur dans son emploi.

Alors, dira-t-on, les riches seuls peuvent avoir la vertu de magnificence. — Il faut se détromper; l'acte principal d'une vertu est dans la volonté. Les pauvres peuvent, sans les biens de la fortune, nécessaires seulement aux actes extérieurs, être magnifiques relativement à leur position, par comparaison de ce qu'ils font avec ce qu'ils possèdent.

#### 4. — La magnificence fait-elle partie de la force ?

Pour qu'une vertu soit unie à une vertu principale, il faut, premièrement, qu'elle ait du rapport avec elle; secondement, qu'elle en soit dépassée sur quelque point. La magnificence et la force tendent toutes les deux à un but ardu et difficile; elles ont, par là même, du rapport l'une avec l'autre. Mais la force, qui affronte des dangers personnels, est supérieure à la magnificence, dont toute la difficulté consiste à se résoudre aux grandes dépenses, ce qui est beaucoup moins grave qu'un péril de mort. C'est pourquoi la magnificence fait partie de la force.



## QUESTION 135.

### DES VICES OPPOSÉS A LA MAGNIFICENCE.

---

#### **La parcimonie et la profusion.**

1. — La parcimonie est-elle un vice ?

Tandis que l'homme magnifique recherche principalement la grandeur des œuvres et ne s'occupe que secondairement des dépenses auxquelles il consent sans peine pour produire quelque chose de splendide, le parcimonieux, au contraire, cherche avant tout à dépenser peu, et, dans ce but, il se résout à la petitesse des œuvres. Alors même qu'il fait de grandes choses, il en perd le mérite, voulant trop épargner. Ainsi, faute de garder la proportion convenable entre l'œuvre et la dépense, la parcimonie est vicieuse.

2. — Y a-t-il un vice opposé à la parcimonie ?

A la parcimonie, qui ne met pas la proportion voulue entre la dépense et la grandeur des œuvres, est opposée la profusion ou la prodigalité, par laquelle on dépasse les limites de la raison dans les dépenses.

Entre ces deux extrêmes se trouve la magnificence, qui fait quelque chose de grand sans lésinerie ni prodigalité.





## QUESTION 136.

## DE LA PATIENCE.

**Nature et mérite de la patience. — On la compare avec les autres vertus. — Elle ne saurait exister sans la grâce. — Elle fait partie de la force. — Rapport entre elle et la longanimité.**

1. — La patience est-elle une vertu ?

« La patience, dit saint Augustin, est un don si grand qu'on l'a louée dans celui-là même qui nous la donne. »

« La tristesse, a dit le Saint-Esprit, tue beaucoup d'hommes, et il n'y a point d'utilité en elle. » Il faut nécessairement que nous ayons une vertu qui empêche notre raison de succomber à ses atteintes. Cette vertu, c'est la patience, par laquelle nous supportons avec une grande égalité d'âme les maux de cette vie, nous gardant d'abandonner les biens qui doivent nous conduire à un état plus parfait. Il est manifeste par là que la patience est une vertu.

L'homme véritablement patient aime mieux supporter le mal que de le commettre. — Quant à celui qui souffre en faisant le mal, on doit admirer sa dureté, et non sa patience.

2. — La patience est-elle la plus grande des vertus ?

La vertu de la patience, par laquelle nous sommes

uniquement éloignés du mal, est inférieure non-seulement à la foi, à l'espérance et à la charité, mais encore à la justice et à la prudence, qui nous mettent immédiatement en rapport avec le bien. Elle ne tient pas même le premier rang parmi les vertus qui préservent les hommes du mal ; car les dangers de mort, que brave la force, et les plaisirs du toucher, objet de la tempérance, ont plus de puissance pour nous éloigner du bien que les adversités, où la patience est nécessaire.

Saint Jacques (1, 4) dit que la patience est une œuvre parfaite, pour nous faire entendre qu'il en est ainsi dans la mauvaise fortune, qui conduit à la tristesse, à la colère et à la haine. — Si la patience est appelée par saint Grégoire la racine et la gardienne de toutes les vertus, c'est qu'elle écarte ce qui serait un obstacle à leur naissance et à leur accroissement.

3. — La patience peut-elle exister sans le secours de la grâce ?

David disait : « Ma patience me vient de Dieu. » (Ps. LXI, 6.)

Il n'y a que la charité, par laquelle nous aimons Dieu plus que toutes choses, qui puisse nous porter à préférer les biens de la grâce aux biens naturels, dont la perte nous cause de la douleur. C'est pourquoi la patience, comme vertu, naît de la charité, selon cette parole de l'Apôtre : « La charité est patiente. » (1 Cor. XIII, 4.) D'un autre côté, la charité n'existe que par la grâce, d'après cette autre parole : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. » (Rom. v, 5.) Donc nous ne pouvons avoir la patience sans le secours de la grâce.

On nous dira peut-être que beaucoup d'hommes supportent, sans la grâce, des travaux et des douleurs pour les vices qu'ils aiment. — Nous

répondons que si la nature humaine avait conservé son intégrité, la raison prévaudrait toujours en elle; mais que, dans notre état de dégradation, les inclinations de la concupiscence dominant. Dès-lors, les hommes sont plus enclins à endurer certaines souffrances pour les biens où ils trouvent présentement des jouissances sensibles, que pour les biens futurs, désirés seulement par la raison; ce qui est cependant le propre de la vraie patience.

#### 4.—La patience fait-elle partie de la force?

Le propre de la patience est de supporter avec égalité d'âme les maux qui nous viennent du dehors. Or les maux les plus difficiles à supporter sont les périls de mort, qui font l'objet de la force. Il s'ensuit que la force elle-même tient le premier rang, puisqu'elle revendique ce qu'il y a de plus difficile à surmonter. La patience lui est unie comme une vertu secondaire à une vertu principale.

#### 5.—La patience est-elle la même chose que la longanimité?

Expliquant ces paroles : « Vous méprisez la bonté de Dieu, sa patience et sa longanimité » (Rom. II, 4), la Glose dit : « La longanimité diffère de la patience. Dieu attend avec longanimité ceux qui pèchent par faiblesse, et avec patience ceux qui se complaisent dans leurs vices. »

Quoique la longanimité par laquelle l'âme tend à ce qui est éloigné, semble se rapprocher moins de la patience que de la magnanimité par laquelle l'âme tend à ce qui est grand, elle s'y rapporte cependant par un double motif. En effet, la patience, comme la force, supporte le mal dans l'espoir du bien. Or, si le bien n'est pas éloigné, le mal est plus facile à endurer; et si, au con-

traire, il ne doit arriver que dans un avenir lointain, la difficulté est plus grande. Ensuite, suivant cette parole : « L'espoir différé afflige l'âme » (Prov. XIII, 12), le retard du bien que l'on attend produit naturellement la tristesse. La patience est nécessaire pour supporter cette affliction aussi bien que les autres chagrins. Conséquemment, en tant que le mal qui contriste résulte, soit du délai de nos espérances, ce qui regarde la longanimité ; soit de la continuation d'une bonne œuvre, ce qui appartient à la constance, la longanimité et la constance sont comprises sous la patience, que Cicéron définissait : « une vertu qui supporte volontairement et longtemps des choses ardues et « difficiles, pour un but honnête et utile. »

A l'égard de ce que dit plus haut la Glose, il faut remarquer que ce qui est insupportable dans ceux qui pèchent par faiblesse, c'est surtout la prolongation du mal, et voilà pourquoi Dieu les supporte avec longanimité ; au lieu que, dans les autres, le péché d'orgueil est par lui-même difficile à supporter, et c'est ce qui fait dire que Dieu les tolère avec patience.



## QUESTION 137.

### DE LA PERSÉVÉRANCE.

---

**Que la persévérance est une vertu qui fait partie de la force. — Ses rapports avec la constance. — Nécessité de la grâce pour persévérer.**

1. — La persévérance est-elle une vertu ?

Toute difficulté particulière suffit aux yeux de la raison pour spécialiser une vertu. Or les difficultés proviennent tantôt des actes mêmes, tantôt de la longueur du temps. Comme il y en a une toute spéciale à s'appliquer longtemps à quelque chose de pénible, la persévérance, qui soutient l'homme autant de temps qu'il est nécessaire dans les œuvres laborieuses, est elle-même une vertu spéciale dont le propre est de persister jusqu'à leur achèvement.

Pour le soldat, persévérer, c'est rester jusqu'à la fin du combat; pour l'homme magnifique, c'est achever l'œuvre commencée. — Pour les vertus qui, comme la foi, l'espérance et la charité, doivent continuer leur action pendant la vie entière, la persévérance n'est complète qu'à la mort.

2. — La persévérance fait-elle partie de la force ?

La force, qui conserve la fermeté d'âme dans les circonstances les plus difficiles, dans les périls de mort, est une vertu principale, à laquelle se rattachent toutes celles dont le mérite consiste à supporter avec courage ce

qui est difficile. Or se tenir ferme contre les difficultés qui naissent de la longueur d'une entreprise, c'est le mérite de la persévérance; mais, cette fermeté n'étant pas aussi difficile que celle qui est nécessaire dans les dangers de mort, la persévérance s'adjoint à la force, comme une vertu secondaire à une vertu principale.

3. — La constance se rapporte-t-elle à la persévérance?

Entre la constance et la persévérance, vertus qui nous affermissent l'une et l'autre dans le bien, il y a communauté de fin; elles diffèrent uniquement par le genre des obstacles qu'elles ont à surmonter. Les difficultés de la persévérance proviennent de la longueur d'une entreprise; celles de la constance, des autres obstacles extérieurs. Les premières ayant plus d'importance que ces dernières, parce qu'elles sont plus intimement liées à un acte vertueux, la persévérance est une partie de la force plus importante que la constance.

Mais, comme la constance a le même but que la persévérance, elle s'en rapproche plus que de la patience.

4. — La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grâce?

« La persévérance, dit très-bien saint Augustin, est un don de Dieu. »

En effet, entendons-nous par la persévérance l'habitude vertueuse qui porte ce nom, cette habitude a besoin de la grâce sanctifiante, comme les autres vertus infuses. Prenons-nous la persévérance pour les actes de cette habitude qui doivent durer jusqu'à la mort, il leur faut, outre la grâce habituelle, un secours gratuit de Dieu, ainsi que nous l'avons montré en traitant de la grâce (1, 2. q. 100,

a. 10). La grâce habituelle, pendant cette vie, n'ôte pas au libre arbitre, versatile par sa nature, le pouvoir de changer ses résolutions. Alors même que la grâce l'a réparé, il ne peut rester de lui-même invariablement attaché au bien, quoiqu'il puisse le choisir : très-souvent l'élection est en notre pouvoir, mais non l'exécution.

Vainement l'on prétendrait que le seul penchant de la vertu suffit à la persévérance. — La persévérance, comme vertu, nous incline, il est vrai, à rester dans le bien; mais la volonté, toujours libre de faire usage à son gré d'une habitude, n'est pas contrainte d'en accomplir les actes jusqu'à la mort. Adam reçut le pouvoir de persévérer par son libre arbitre. Il n'en est pas de même de nous; la corruption de notre nature rend notre persévérance plus difficile. Que l'homme puisse persévérer de lui-même dans le péché, cela se conçoit; en y tombant, il fait, autant qu'il est en lui, tout ce qu'il faut pour y rester, à moins que Dieu ne vienne à son secours. Mais, en faisant le bien, il ne fait pas tout ce qu'il faut pour persévérer : de lui-même il peut pécher; il a donc besoin, à cet égard, du secours de la grâce.



## QUESTION 138.

## DES VICES OPPOSÉS A LA PERSÉVÉRANCE.

**La mollesse. — L'opiniâtreté.**

1. — La mollesse est-elle opposée à la persévérance? Le Philosophe oppose avec raison l'homme *mou* à l'homme *persévérant*.

Céder à des forces supérieures, à la crainte d'un danger imminent, à l'attrait d'un vif plaisir, après avoir essayé de résister, ce n'est pas précisément de la mollesse. Par analogie avec les choses molles qui ne résistent point au toucher, on appelle mou l'homme qui cède facilement, et surtout celui qui abandonne le bien, non parce qu'il est vaincu par des joies ou des peines supérieures à ses forces, mais uniquement à cause de la tristesse que lui ferait éprouver une privation de plaisir, motif le plus faible de tous. La mollesse, on le voit, est directement opposée à la persévérance, dont le mérite consiste à ne pas se détourner du bien, malgré la longueur des difficultés.

La mollesse provient, parfois, des habitudes voluptueuses, dont il est difficile de se priver après un certain temps; parfois, d'une certaine faiblesse de tempérament, qui assimile les hommes à des femmes. — En général, l'amour des délices est une sorte de mollesse. Les gens qui les aiment ne peuvent supporter l'idée de la peine ni rien de ce qui diminue



le plaisir : on voit chez eux une excessive recherche des délassements et du repos.

2. — L'opiniâtreté est-elle opposée à la persévérance ?

L'opiniâtreté, disait Cicéron, est opposée à la persévérance comme la superstition l'est à la religion. Elle tient, en effet, imprudemment et sans bornes, à son opinion propre ; aussi reçoit-elle parfois le nom d'entêtement. La mollesse, au contraire, ne persiste pas dans son sentiment autant qu'il le faudrait. Par conséquent, l'opiniâtreté, qui dépasse les bornes de la raison, et la mollesse, qui reste en deçà, sont deux vices également opposés à la persévérance, laquelle se tient dans un milieu raisonnable.

L'opiniâtreté est causée par la vaine gloire.



## QUESTION 139.

### DU DON DE FORCE.



**La force est un don. — Béatitude qui lui correspond.**

1. — La force est-elle un don ?

Isaïe (xi) range la force au nombre des dons.

La force est à la fois une vertu et un don. — Comme fermeté nécessaire pour faire le bien et supporter le mal, malgré les obstacles qui s'y opposent, elle est une

vertu. — En tant qu'elle donne à l'âme, dans les dangers de mort où elle est nécessaire, la confiance d'arriver à la vie éternelle, confiance qui exclut toute crainte, elle est un don du Saint-Esprit. Pour une telle disposition de l'âme, qui surpasse de si haut les forces de la nature, il faut une assistance spéciale de l'Esprit divin.

2. — La quatrième béatitude : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, » correspond-elle au don de force ?

« La force, selon la remarque de saint Augustin, vient à ceux qui ont faim et soif de la justice ; car, pour jouir des vrais biens en s'éloignant de l'amour des biens terrestres et corporels, il faut un travail plein de courage. »

Il est certain que, pour accomplir les œuvres appelées communément œuvres de justice, et surtout pour les faire avec une sorte de désir insatiable, signifié par la faim et la soif, le don de force est nécessaire.



## QUESTION 140.

## DES PRÉCEPTES DE LA FORCE.

---

**Préceptes concernant la force elle-même. — Préceptes concernant les parties de la force.**

1. — Les préceptes de la force sont-ils convenablement formulés dans la loi divine ?

L'autorité de la sainte Ecriture nous est un sûr garant de la convenance de ces préceptes.

Les lois reproduisent l'intention des législateurs ; les préceptes qu'elles contiennent sont en harmonie avec les fins diverses qu'ils se proposent. La loi divine ayant pour but de rattacher l'homme à Dieu, ses préceptes sur la force, aussi bien que sur les autres vertus, sont donnés de la manière qu'il convient pour mettre l'âme en rapport avec Dieu. C'est dans de tels principes qu'il est dit : « Vous ne craignez point vos ennemis, parce que le Seigneur votre Dieu, qui est au milieu de vous, combattra pour vous. » (Deut. xx, 3.) Les lois humaines, au contraire, ont pour but les biens de ce monde, et c'est d'après la nature de ces biens qu'elles tracent leurs préceptes à l'égard de la force.

L'Ancien Testament renfermait des promesses temporelles, tandis que le Nouveau a des promesses spirituelles et éternelles. Il était nécessaire

que l'Ancien apprit au peuple comment il fallait combattre matériellement pour ses possessions terrestres. Le Nouveau, au contraire, devait nous enseigner comment il convient de combattre spirituellement pour conquérir la vie éternelle, selon ces paroles : « Le royaume des cieux souffre violence, et les violents seuls le ravissent. » (Matth. xi, 12.) « Le démon, votre ennemi, rôde autour de vous comme un lion rugissant, cherchant une proie à dévorer ; résistez-lui, forts de votre foi. » (1 Pet., ult. 8.) Cependant, comme les dangers du corps peuvent nous détourner des biens spirituels, nous avons aussi dans la loi nouvelle des préceptes qui nous ordonnent de supporter avec courage les maux de ce monde. C'est ainsi que le Sauveur a dit : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. » (Matth. x, 28.)

Il ne faut pas être surpris de ne voir dans le Décalogue aucun précepte sur la force. Ceux qui y sont contenus ont pour objet les premiers principes naturels qui doivent être reconnus de tout le monde : aussi concernent-ils les actes de justice, dont l'obligation est évidente. Le devoir de ne pas craindre les périls de mort n'était pas assez manifeste pour y figurer.

2. — La loi divine donne-t-elle des préceptes convenables touchant les parties de la force ?

Puisque, pour bien vivre, nous avons besoin, non-seulement des vertus principales, mais des vertus secondaires adjointes aux vertus principales, la loi divine devait donner sur les unes et sur les autres des préceptes convenables : c'est ce qu'elle a fait ; on peut le voir par toute la sainte Écriture.

En ce qui est de la magnanimité et de la magnificence, qui ne touchent à la force que par l'excellence et la grandeur qu'elles envisagent comme leur matière propre, les conseils convenaient mieux que les préceptes, ce qui excelle étant, en général, l'objet d'un conseil plutôt que d'un

précepte. Il en est autrement de la patience et de la persévérance, qui concernent les afflictions et les peines de la vie présente (1).

(1) Avant de passer à la tempérance, nous éprouvons le besoin de faire remarquer combien sont belles et consolantes les vérités que notre saint Docteur vient de nous révéler. Pourquoi faut-il que la force et les autres vertus qui s'y rattachent, telles que la magnanimité et la magnificence, soient, de nos jours, si peu connues et si peu enseignées, que la majeure partie des hommes en savent à peine le nom? Mgr Landriot, évêque de La Rochelle, adressait, il y a quelques années, à son clergé une Instruction pastorale que l'on dirait avoir été écrite après la lecture méditée de ce magnifique traité. En voici deux passages :

« La vérité catholique est assez large pour se poser en rase campagne et ne point se cacher derrière les buissons, surtout quand l'erreur et l'hésitation peuvent être une cause principale de malentendus et de séparation entre nous et des hommes de cœur que, peut-être, il serait facile de ramener, ou du moins de ne pas éloigner davantage. Il est bon surtout, il est nécessaire que le clergé le comprenne de plus en plus : la doctrine de paix et de conciliation dans la vérité sera peut-être plus facile qu'on ne pense, alors que les légions d'âmes aimantes, épanouies sous les inspirations de la vérité, pleines de la substance des Pères, respirant le souffle de saint Thomas, de saint Augustin, de saint François de Salles, appliqueront la vraie doctrine avec cette lumineuse irradiation du vrai et cette suavité du cœur que l'on trouve aux sources fraîches où se renouvelle la vie catholique..... »

« Au XVII<sup>e</sup> siècle, il se forma, dans l'Église de France, une société d'hommes distingués par un ensemble de qualités supérieures, mais manquant de cette mesure qui s'arrête aux limites où la vérité devient une erreur par l'exagération.... Ils voulaient la mutilation presque complète de l'homme dans les plus belles facultés de son esprit et de son cœur, le renoncement absolu et réel à tout ce qui élève, à tout ce qui réjouit en dilatant le cœur, à tout ce qui tend à faire du chrétien un être complet, un être ayant la science de sa force dans l'ordre de la nature, et marchant, sous l'œil de Dieu, au perfectionnement, à la transfiguration surnaturelle, mais jamais à l'anéantissement de ses facultés. Cet esprit de fanatique immolation a été condamné par l'Église, quand il s'est présenté sous sa forme la plus avancée ; mais il est demeuré souvent, dans les meilleurs ouvrages, comme une demi-teinte et une transpiration latente qui ne va à rien moins qu'à fausser la direction des âmes. »



# DE LA TEMPÉRANCE.

DE LA TEMPÉRANCE.

					Quest.
	La tempérance	{	Définition.....		141
			Vices opposés, l'insensibilité et l'intempérance.....		142
		{	En général .....		143
	Parties de la tempérance.	{	Parties intégrantes.	{	Honte..... 144
					Honnêteté..... 145
				{	Abstinence. .. 146
					Jeûne. .... 147
DE LA TEMPÉRANCE.			Plaisirs de la table.	{	Vice opposé, la gourmandise 148
(V. tab. 18.)					Sobriété..... 149
	En particulier.	{	Parties subjectives	{	Vice opposé, l'ivresse. ... 150
					Chasteté..... 151
			Plaisirs de la chair.	{	Virginité..... 152
					Luxure. .... 153
				{	Ses parties. ... 154
			Parties potentielles. (Tab. 28.)		
	Préceptes. (Tab. id.)				

EXPLICATION.

Nous examinerons d'abord ce qu'est la tempérance <sup>141</sup>, et quels vices lui sont opposés <sup>142</sup>. — Nous nous occuperons ensuite des parties de la tempérance, en général <sup>143</sup>; puis de chacune d'elles, en particulier.

Les parties intégrantes de cette vertu sont : la honte <sup>144</sup> et l'honnêteté <sup>145</sup>.

Les parties subjectives se divisent en plaisirs de la table et en plaisirs de la chair.

Les plaisirs de la table sont réglés par l'abstinence <sup>146</sup>, dont l'acte principal est le jeûne <sup>147</sup>, et qui a pour vice contraire la gourmandise <sup>148</sup>; puis, par la sobriété <sup>149</sup>, dont le vice opposé est l'ivresse <sup>150</sup>.

Les plaisirs de la chair sont réglés par la chasteté <sup>151</sup> et la virginité <sup>152</sup>, vertus qui ont pour contraire la luxure <sup>153</sup>, et ses différentes parties <sup>154</sup>.

On trouvera plus loin le tableau des parties potentielles et des préceptes de la tempérance.



## QUESTION 141.

### NATURE DE LA TEMPÉRANCE.

---

**La tempérance est une vertu spéciale. — Son objet. — Sa règle. — Elle est une vertu cardinale. — Son excellence.**

1. — La tempérance est-elle une vertu ?

La tempérance, qui, comme son nom l'indique, est un tempérament, c'est-à-dire une modération dictée par la raison, doit prendre rang parmi les vertus, puisqu'elle nous porte à ce qui est raisonnable.

La tempérance, dira quelqu'un, nous éloigne des plaisirs auxquels la nature est portée; donc elle n'est pas une vertu. — La nature inclinant chaque être à ce qui lui est convenable, l'homme, nous en convenons, désire naturellement les plaisirs qui lui conviennent. Mais étant, comme homme, un être raisonnable, il ne doit se permettre que les plaisirs approuvés par la raison. Or la tempérance n'éloigne pas de ceux-là; elle répudie seulement les jouissances contraires à la raison. Loin de combattre les inclinations de la nature humaine, elle s'accorde avec elles, et ne contredit que les mauvais penchants de la nature animale.

2. — La tempérance est-elle une vertu spéciale?

La tempérance, quand on entend par cette expression la modération qu'apporte la raison dans les actions et dans les passions humaines, désigne une qualité commune à toutes les vertus; mais, prise spécialement pour la modération des plaisirs qui entraînent le plus l'homme au-delà des bornes de la raison, elle est une vertu particulière, qui a son objet propre aussi bien que la force, celui de mettre un frein aux excès de la nature animale, par lesquels l'homme s'avilit.

3. — La tempérance a-t-elle seulement pour objet les concupiscences et les plaisirs des sens?

Les biens sensibles, considérés en eux-mêmes, ne sont pas opposés à la raison; ils sont plutôt pour elle un moyen d'atteindre sa fin. Le mouvement de l'appétit sensitif vers eux ne nous est contraire que par son dérèglement. La tempérance a pour objet d'en modérer l'excès, en comprimant les passions qui nous entraînent vers ces biens, c'est-à-dire les concupiscences et les plaisirs. Par voie de conséquence, elle modère aussi les tristesses qui naissent de la privation des jouissances sensibles.

4. — La tempérance a-t-elle pour objet propre les concupiscences et les plaisirs du toucher?

Chargée de réprimer le désir des plus grandes jouissances, la tempérance a pour objet propre de mettre un frein aux plaisirs de la chair, qui concernent la propagation de l'espèce humaine, et aux plaisirs du boire et du manger, qui regardent la conservation de la vie corporelle, la nature animale n'ayant pas de plus grandes satisfactions que celles-là. Comme ces diverses satisfactions

appartiennent au sens du toucher, nous devons dire que la vertu de la tempérance a pour objet principal la modération des plaisirs du toucher.

5. — La tempérance a-t-elle pour objet les plaisirs du goût ?

Les plaisirs du goût, de l'odorat et de la vue se rapportent secondairement à la vertu de la tempérance, en tant qu'ils rendent plus agréable l'usage des choses nécessaires à la conservation de la vie. Comme le goût se rapproche du toucher plus que les autres sens, il est aussi plus qu'eux l'objet de la tempérance.

Il distingue la saveur des aliments, qualité additionnelle à leur substance et indice d'une nourriture convenable.

6. — Les nécessités de la vie présente sont-elles la règle de la tempérance ?

« L'homme tempérant, dit saint Augustin, trouve dans « l'Ancien et dans le Nouveau Testament une règle pour « l'usage des biens d'ici-bas : c'est de n'en aimer ni de « n'en désirer aucun qui ne soit nécessaire au soutien « de sa vie et à l'accomplissement de ses devoirs. »

Toutes les choses agréables dont les hommes font usage sont destinées à pourvoir aux nécessités de cette vie : il en résulte que ces nécessités elles-mêmes peuvent servir de règle à la tempérance ; en d'autres termes, on doit user des plaisirs de ce monde autant que les besoins de la vie présente l'exigent.

Tous les agréments qui dépassent les nécessités du corps ne sont pas pour cela un péché contre la tempérance. Cette vertu reconnaît non-seulement les nécessités sans lesquelles on ne pourrait exister, comme le boire et le manger, mais encore celles qui sont simplement de convenance.

« L'homme tempérant, dit le Philosophe, désire les jouissances, soit à cause de sa santé, soit pour le maintien de ses bonnes habitudes. » Il repousse celles qui y sont contraires; mais, pour les choses qui, sans être absolument nécessaires, ne sont pas nuisibles, il s'en sert modérément selon les lieux, les temps et la convenance des personnes avec lesquelles il vit. Or les nécessités de convenance embrassent tout à la fois les convenances du corps, de la fortune, de la condition, et surtout de l'honnêteté.

### 7. — La tempérance est-elle une vertu cardinale ?

Saint Grégoire place la tempérance au nombre des vertus principales.

La modération, requise dans toutes les vertus, est plus spécialement louable dans les plaisirs du toucher, objet de la tempérance. Ces plaisirs nous sont plus naturels que les autres, et il nous est d'autant plus difficile de nous en priver et d'en réprimer les désirs, qu'ils proviennent de certains actes nécessaires à la vie actuelle. Pour cette raison, la tempérance prend rang parmi les vertus cardinales.

La raison brille avec d'autant plus d'éclat dans la tempérance qu'elle modère les concupiscences et les délectations les plus éloignées d'elle-même, celles qui nous sont communes avec les brutes.

### 8. — La tempérance est-elle la plus grande des vertus ?

Le bien de la multitude l'emportant sur le bien d'un seul homme, plus une vertu est utile à la société, meilleure elle est. Or la justice et la force sont plus utiles à la multitude que la tempérance : la justice règle nos relations avec le prochain ; la force nous fait affronter les périls de la guerre en vue du salut public. La tempérance règle seulement les désirs et les plaisirs d'un individu

relativement à lui-même. Il est évident par là qu'elle n'est pas la plus grande des vertus ; elle n'égale ni la justice ni la force, inférieures elles-mêmes à la prudence et aux vertus théologales.



## QUESTION 142.

### DES VICES OPPOSÉS A LA TEMPÉRANCE.



**L'insensibilité. — L'intempérance. — Comparaison entre l'intempérance et la timidité. — L'intempérance est un vice honteux.**

1. — L'insensibilité est-elle un vice ?

Tout ce qui est contraire à l'ordre naturel est vicieux. La nature, qui a attaché le plaisir à tous les actes nécessaires à la vie humaine, fait donc une loi à l'homme d'en user autant que l'exigent sa propre conservation et celle de l'espèce humaine. Si on le fuyait au point de négliger ce que demande la conservation de la nature, on pécherait contre l'ordre naturel ; ce en quoi consiste le vice de l'insensibilité. Cependant, il est louable et quelquefois même nécessaire de s'abstenir des jouissances que procurent les opérations naturelles, lorsque cette privation a un but. De même que l'on se prive des plaisirs de la chair et de la

table pour la santé du corps; de même que les athlètes et les soldats s'imposent des privations pour remplir les devoirs de leur état : de même les pénitents emploient l'abstinence pour la santé de l'âme; de même les personnes qui veulent se livrer à la contemplation des choses divines combattent avec plus de soin les désirs de la chair. Conformes à la droite raison, ces mortifications n'appartiennent point au vice de l'insensibilité.

Daniel ne regardait point comme illicites les plaisirs dont il se privait volontairement pour vaquer à la contemplation; il atteignit son but, comme le prouve la révélation qui lui fut faite. Sur ce fondement, les hommes livrés à l'oraison et à la sanctification des âmes s'abstiennent de beaucoup de jouissances que peuvent se permettre ceux qui s'emploient aux travaux du corps et à la génération de la chair.

## 2. — L'intempérance est-elle un vice puéril?

L'intempérance, sorte de concupiscence superflue, a plusieurs points de ressemblance avec l'enfance. L'intempérant ne s'inquiète pas plus que l'enfant de troubler l'ordre de la raison; ni l'un ni l'autre ne sont retenus par la honte. Comme l'enfant, abandonné à ses mauvais penchants, devient incorrigible; l'intempérant, qui ne réprime pas sa concupiscence, la tourne en habitude et en nécessité; elle s'accroît de toutes les satisfactions qu'il lui accorde. L'intempérant et l'enfant ont besoin du même remède, qui est la correction. L'Esprit-Saint dit : « Tenez l'enfant sous la discipline; frappez-le de verges, pour sauver son âme » (Prov. xxiii, 13) : or c'est de la sorte que l'on réduit la concupiscence.

On le voit, l'intempérance est un vice puéril, dans le sens qu'elle a une certaine ressemblance avec ce que font les enfants.

3. — La timidité est-elle un vice plus grand que l'intempérance ?

La timidité est plus excusable que l'intempérance, pour quatre raisons. — D'abord, elle est très-naturelle en présence des périls de mort, à cause du désir de conserver notre vie. L'intempérance nous porte vers des plaisirs moins nécessaires à la conservation de notre existence. — En second lieu, portée à l'excès par les dangers de mort, la crainte trouble la raison de l'homme plus que l'intempérance, et le laisse moins maître de lui-même. — Troisièmement, l'intempérance est plus volontaire que la timidité. Les actions faites par plaisir sont absolument volontaires ; celles qui se produisent sous l'empire de la crainte sont mêlées de volontaire et d'involontaire. — Quatrièmement, les plaisirs de la table et de la chair se présentent tous les jours ; il est plus facile de les réprimer que de remédier à la crainte des périls de mort, dont les cas sont plus rares.

4. — L'intempérance est-elle le péché le plus honteux ?

Le Philosophe dit : « L'intempérance est le plus ignominieux de tous les vices. »

En effet, infiniment opposée à l'excellence de l'homme, elle le rabaisse au rang des brutes, comme le marque cette parole du Psalmiste : « L'homme élevé en honneur « n'a point compris sa dignité ; il s'est comparé aux bêtes « sans intelligence et s'est fait semblable à elles. » (Ps. XLVIII, 21.) — De plus, elle est contraire à la clarté et à la beauté de la vertu. Dans les plaisirs auxquels elle s'abandonne, on ne voit briller d'aucune manière les lumières de la raison, à laquelle la vertu emprunte toute sa splendeur. Aussi les appelle-t-on des plaisirs bas et serviles. —

Il suit de là que l'intempérance est le plus honteux de tous les vices.

Quoiqu'il y ait des péchés plus graves, l'intempérance n'en est pas moins le plus ignoble de tous. L'habitude peut en diminuer l'infamie dans l'opinion des hommes ; elle n'en change pas la nature.



## QUESTION 143.

### DES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE.



**Parties intégrantes. — Parties subjectives. — Parties potentielles.**

1. — Cicéron a-t-il raison d'assigner à la tempérance trois parties : la continence, la clémence et la modestie ?

On distingue dans chaque vertu cardinale les parties intégrantes, les parties subjectives et les parties potentielles. — Les parties intégrantes ou conditions nécessaires de la tempérance sont au nombre de deux : la *honte* et l'*honnêteté*. — Les parties subjectives se partagent, comme les plaisirs du toucher, en deux classes. Les unes, l'*abstinence* et la *sobriété*, ont rapport à la nourriture ; les autres,



la *chasteté* et la *pudivité*, concernent la génération. — Les parties potentielles ou vertus annexées à la tempérance sont : la *continence*, la *clémence*, et la *modestie* (1).



## QUESTION 144.

### DES PARTIES INTÉGRANTES DE LA TEMPÉRANCE, ET D'ABORD DE LA HONTE.



**Nature de la honte. — Son objet. — De quoi l'on doit rougir.  
— Qui doit rougir.**

1. — La honte est-elle une vertu ?

La honte, ou la crainte d'une chose honteuse, est un sentiment bon en soi ; mais, parce qu'elle répugne à la perfection, elle n'est pas une vertu. L'homme parfaitement vertueux ne craint pas ce qui est blâmable et honteux ; car il ne fait rien qui puisse lui donner l'occasion de rougir. C'est ce qui nous fait dire que, à parler ri-

(1) La division de Cicéron, que saint Thomas semble admettre et avoir donner tout à la fois, est vraie, mais incomplète ; à moins que, par continence, il ne veuille entendre la répression générale des plaisirs du toucher. — Les parties assignées dans cet article sont la base des questions qui vont suivre. (Voyez les tableaux synoptiques 27<sup>me</sup> et 28<sup>me</sup>.)

goureusement, la honte, qui n'existe que par l'absence de la perfection, n'est point une vertu. Si parfois on lui confère cette qualification, c'est uniquement en ce sens qu'elle est un sentiment bon et louable en elle-même.

La honte n'agit pas avec délibération; elle entre dans les passions plutôt que dans les vertus, bien qu'elle soit très-utile pour protéger l'honnêteté.

2. — La honte concerne-t-elle la turpitude des actions?

Il y a deux sortes de turpitudes : l'une vicieuse, qui est la laideur même des actes volontaires ; or ce qui provient uniquement de la volonté n'ayant rien de redoutable, celle-là n'inspire pas de crainte. La seconde, que l'on peut appeler pénale, et qui consiste dans le blâme et l'opprobre que l'on s'attire, est le premier et le principal objet de la honte. Toutefois, comme le blâme s'attache surtout au vice, la honte a aussi pour objet la turpitude du vice. Elle agit sur l'homme de deux manières : elle le porte tantôt à éviter ou à cesser ses péchés, dans la crainte du blâme ; tantôt à cacher ses actions, de peur d'encourir le déshonneur.

La honte a pour objet propre le déshonneur qui suit une faute volontaire. Quant aux opprobres dont on couvre la vertu, l'homme vertueux les méprise, à l'exemple des Apôtres qui, jugés dignes de souffrir des outrages pour le nom de Jésus-Christ, sortirent de l'assemblée pleins de joie. (Act. v, 41.) Celui qui n'a qu'une vertu imparfaite ne laisse pas de rougir en cette occasion, et voilà pourquoi il est dit : « Ne craignez point l'opprobre des hommes. » (Is. LI, 7.) — On rougit de la pauvreté, de la bassesse de sa naissance, de la servitude, etc., parce que le blâme, qui ne devrait punir que les actes coupables, s'attache, dans l'opinion des hommes, à tout ce qui est defectueux. — On rougit parfois des œuvres de vertu, soit que les hommes les regardent comme mauvaises, soit que l'on

craigne l'accusation de présomption, ou même d'hypocrisie. — La honte, on le voit, ne suit pas toujours la gravité des fautes. Les péchés de l'esprit, plus graves que ceux de la chair, sont cependant moins honteux, à raison de la supériorité même qu'ils annoncent à l'égard des choses extérieures.

3. — L'homme éprouve-t-il plus de honte devant ses proches que devant les étrangers?

Plus le témoignage d'une personne est d'un grand poids, plus on en éprouve de honte; or l'importance d'un témoignage se juge par sa certitude ou par ses effets. — La certitude d'une assertion peut provenir, en premier lieu, de la rectitude du jugement chez la personne qui est témoin d'une action, et de la connaissance particulière que cette personne a de nous. De là nous redoutons spécialement les jugements des hommes sages et vertueux; de là aussi nous éprouvons plus de honte devant nos proches, qui, nous connaissant mieux, nous observent avec plus d'intérêt que les étrangers—La gravité d'un témoignage se prend, en second lieu, de l'utilité ou du dommage qui peut nous en revenir. Sous ce rapport, nous ressentons pareillement plus de honte vis-à-vis des personnes qui vivent habituellement avec nous et qui peuvent nous causer un dommage de longue durée; ce que nous n'avons pas à redouter des étrangers.

Si l'on ne rougit pas d'une faute devant ceux qui la commettent habituellement, c'est qu'on sait qu'ils ne la regardent pas comme honteuse. — On rougit devant les personnes indiscrètes, à cause du tort qu'elles peuvent causer par leur diffamation.—Nous éprouvons plus de honte devant les personnes qui nous ont toujours vus irréprochables, redoutant de détruire la bonne opinion qu'elles avaient de nous. Le contraste paraît d'ailleurs augmenter la faute.

4. — La honte existe-t-elle chez les hommes vertueux ?

« La honte, selon l'observation du Philosophe, ne se rencontre pas dans les hommes de bien. » Elle ne se trouve pas non plus dans les grands scélérats, qui se vantent de leurs crimes. Ceux-là ne regardent pas le déshonneur comme possible; ceux-ci ne trouvent pas le vice honteux.

Les grands coupables ne rougissent plus, ainsi que le marque cette parole de Jérémie (III, 13) : « Tu t'es fait un front d'airain comme celui d'une femme de mauvaise vie ; tu n'as pas voulu rougir. » La honte existe principalement chez les personnes d'une vertu médiocre, qui, sans être totalement affranchies de l'empire du mal, ont quelque amour pour le bien. L'homme véritablement vertueux évite non-seulement ce qui est mal en soi, mais encore ce qui passe pour mal dans l'opinion des hommes, suivant cette parole de saint Paul : « Abstenez-vous de toute apparence du mal. » (1 Thes. v, 22.) Voilà pourquoi il rougit peu des calomnies et des opprobres, sachant qu'il ne les mérite pas.



## QUESTION 145.

## DE L'HONNÊTETÉ.

**Rapport de l'honnêteté avec la vertu, — avec le beau, — avec l'utile et l'agréable. — Que l'honnêteté est une partie de la tempérance.**

1. — L'honnête est-il identique avec la vertu ?

Cicéron donne à l'honnête les mêmes divisions qu'à la vertu ; il le partage en quatre vertus principales.

L'honnête ou l'honnêteté tend, en effet, au même but que la vertu et s'identifie avec elle. L'honnêteté, selon saint Isidore, signifie un état honorable. L'honnête est donc ce qui est digne d'honneur. Or l'excellence d'un homme, à laquelle l'honneur est dû, vient surtout de la vertu. Unis par de tels rapports, l'honnête et la vertu sont en réalité identiques.

2. — L'honnête est-il identique avec le beau ?

La clarté et de justes proportions, voilà le beau. On dit que Dieu est beau, parce qu'il est la cause de l'harmonie des choses et de la clarté du monde. La beauté du corps humain consiste dans la juste proportion de ses membres et dans l'éclat qui lui convient. La beauté spirituelle, dans la conduite des hommes, résulte d'une heureuse harmonie de leurs actions accomplies à la clarté de

la raison. Or tel est l'honnête, qui, comme nous l'avons dit, se confond avec la vertu. Faisant présider la raison à toutes les choses humaines, il n'est pas autre chose que le bien ou le beau spirituel. Écoutons saint Augustin : « J'appelle honnêteté la beauté spirituelle. Beaucoup de « beautés visibles sont appelées honnêtes, dans une accep- « tion moins propre. »

L'honnête se fait désirer par sa beauté spirituelle. « S'il vous était donné, « disait Cicéron, de voir la forme même et, pour ainsi parler, la face de « l'honnête dont vous n'avez présentement que l'idée, il exciterait en « vous, selon le mot de Platon, d'ineffables amours pour la sagesse. »

3. — L'honnête diffère-t-il de l'utile et de l'agréable ?

L'honnête est en même temps utile et agréable : utile, par ses rapports avec le bonheur ; agréable, par sa conformité à la raison : il a donc le même sujet que l'utile et l'agréable.

Quoi qu'il en soit, l'honnête, l'utile et l'agréable diffèrent dans notre esprit. L'honnête indique une excellence digne d'honneur par sa beauté spirituelle ; l'agréable satisfait les désirs ; l'utile se rapporte à un but.

Tout ce qui est utile et honnête est agréable ; mais ce qui est agréable ou utile n'est pas toujours honnête. Une chose peut plaire aux sens et non à la raison ; elle peut aussi être utile à un but particulier, sans être honnête.

4. — L'honnêteté fait-elle partie de la tempérance ?

Nous l'avons reconnu : l'honnête ou l'honnêteté est le beau spirituel, qui a pour contraire la laideur. S'il est vrai que les contraires se manifestent mutuellement, l'honnêteté doit repousser ce qu'il y a dans l'homme de

moins convenable et de plus honteux : les jouissances de la brute. Elle appartient, sous ce rapport, à la tempérance, dont l'objet est de modérer toutes les concupiscences dépravées ; elle en est une partie intégrante, une sorte de condition.

L'honnêteté appartient aussi à la justice et à la force, puisqu'on appelle honnête ce qui est digne d'honneur ; mais elle revient surtout à la tempérance, qui réprime les vices les plus honteux.



## QUESTION 146.

### DES PARTIES SUBJECTIVES DE LA TEMPÉRANCE, ET D'ABORD DE L'ABSTINENCE.



#### **Que l'abstinence est une vertu spéciale.**

1. — L'abstinence est-elle une vertu ?

L'abstinence est une privation d'aliments. Prise en elle-même, elle n'est ni bonne, ni mauvaise ; réglée par la raison, elle est une vertu ou un acte de vertu. Voilà pourquoi saint Pierre (2 Pet. I, 5) disait qu'il faut la pratiquer « d'une manière éclairée, » c'est-à-dire en consultant la convenance des personnes avec lesquelles on vit, ses propres devoirs et les exigences de sa santé.

« Le royaume de Dieu, selon la remarque de saint Paul, ne consiste « pas dans le boire et le manger » (Rom. xiv, 17); on peut le gagner, soit en prenant de la nourriture, soit en n'en prenant pas, pourvu que l'on agisse selon la foi et par amour de Dieu. — C'est à la médecine de régler la quantité et la qualité des aliments selon les nécessités de la santé; mais c'est à la vertu de l'abstinence de régler ces choses suivant les besoins de l'âme. Cette vertu nous apprend à supporter facilement et avec tranquillité d'âme, pour la gloire de Dieu, la privation des aliments, lorsqu'elle est nécessaire.

## 2. — L'abstinence est-elle une vertu spéciale?

Les vertus morales protègent la raison contre les passions. Où se trouve une passion particulière qui tend à écarter l'homme de la raison, là existe une vertu spéciale pour la combattre. Or les plaisirs de la table peuvent produire un tel effet, tant par leur puissance naturelle que par la nécessité où sont les hommes d'y recourir pour la conservation de leur vie, qu'ils désirent par-dessus tout. Donc l'abstinence, qui les réprime, est une vertu spéciale.

Elle châtie le corps pour le prémunir contre la luxure et la gourmandise, vices impérieux à proportion des concessions qu'on leur fait.





## QUESTION 147.

## DU JEÛNE.

**Le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence. — Précepte du jeûne. — Quelles personnes en sont dispensées. — Les époques du jeûne. — Unité du repas. — L'heure du repas. — Aliments dont on doit s'abstenir.**

1. — Le jeûne est-il un acte de vertu?

Les actes vertueux sont ceux que la raison peut rapporter à une fin honnête. — Or nous pratiquons le jeûne pour trois fins principales. En premier lieu, pour réprimer les convoitises de la chair et conserver la chasteté. « Sans Cérès et Bacchus, disait saint Jérôme, Vénus perd son feu. » En second lieu, pour que notre âme s'élève avec plus de liberté à la contemplation des mystères divins. Daniel (x) rapporte qu'après trois semaines de jeûne, il eut une révélation de Dieu. En troisième lieu, pour expier nos péchés, selon cette parole de Joël (II, 12) : « Convertissez-vous à moi de tout votre cœur dans le jeûne, dans les pleurs et les gémissements. » Ces trois motifs du jeûne sont exprimés par saint Augustin de la manière suivante : « Le jeûne purifie l'âme, élève les pensées, soumet la chair à l'esprit, rend le cœur contrit et humilié, disperse les nuages de la concupiscence, éteint le feu des passions et allume la vraie lumière de la

« chasteté. » Il est évident par là que le jeûne est un acte de vertu.

On a dit : jeûner, c'est enlever à la nature ce qui lui est nécessaire ; le jeûne n'est pas un acte de vertu. — Nous répondons que, dans certains cas, la raison prescrit à la nature de se priver de nourriture, pour éviter, par exemple, une maladie, ou pour exécuter avec facilité quelque ouvrage corporel. Combien plus n'est-il pas permis de s'imposer des privations semblables, dans le but d'acquérir les biens spirituels, en s'éloignant du péché ! — Il ne faut pas, toutefois, que nous mettions notre vie en péril par le jeûne ; la raison nous le défend. « Il n'est pas plus permis, dit saint Jérôme, de se tuer peu à peu que de se tuer d'un seul coup. Détruire son corps par une privation excessive de nourriture ou de sommeil, c'est offrir à Dieu un holocauste dérobé. » Le jeûne ne doit pas davantage nous rendre incapables de remplir nos devoirs ; on aurait tort de le préférer à la charité.

## 2. — Le jeûne est-il un acte de l'abstinence ?

Le jeûne, privation de nourriture, est évidemment un acte de la vertu d'abstinence ; mais cela ne veut pas dire qu'il ne puisse point appartenir aussi aux vertus de religion et de chasteté, ou à toute autre.

Dans un sens figuré, il s'applique à l'abstinence de tout péché et de tout plaisir illicite ou nuisible.

## 3. — Le jeûne est-il de précepte ?

Le jeûne étant utile à l'expiation et à la répression de nos fautes non moins qu'à l'élévation de notre âme vers Dieu, chacun de nous est tenu par le droit naturel d'y recourir autant qu'il est nécessaire pour ces trois fins. Mais, de même que c'est aux princes séculiers à fixer le droit naturel en ce qui, dans l'ordre temporel, tient à

l'utilité commune, c'est aussi aux prélats de l'Eglise qu'il appartient de régler, selon les convenances et l'utilité du peuple chrétien, le temps et la manière de jeûner : de là le jeûne ecclésiastique. — L'autre est le jeûne naturel.

Le jeûne est nécessaire, comme remède, à tout le monde. « Tous, dit « saint Jacques (III, 2), nous offensois Dieu en beaucoup de choses. » « La chair, ajoute saint Paul, s'élève contre l'esprit. » Dès-lors il convenait que l'Eglise établit des jeûnes obligatoires pour tous les fidèles. Ce n'était pas ériger en préceptes des œuvres de surrogation ; c'était déterminer en particulier ce qui est nécessaire en général.

Les jeûnes de l'Eglise sont obligatoires, suivant l'intention du législateur. Les préceptes qui les ordonnent n'obligent pas tout le monde de la même manière. Les violer par mépris de leur auteur ou de manière à empêcher la fin qu'il s'est proposée, c'est pécher mortellement. Mais si on a une cause raisonnable, telle surtout que, s'il était présent, il prononcerait que la loi n'oblige pas, leur omission ne constitue pas un péché mortel.

Quoi qu'il en soit, les jeûnes d'obligation ont été établis par les saints Canons et fortifiés par la coutume universelle de l'Eglise.

4. — Tous les fidèles sont-ils tenus aux jeûnes de l'Eglise ?

Nous avons vu dans le traité des lois que les préceptes généraux ont pour but l'utilité de la multitude. Le législateur, en les établissant, considère ce qui arrive communément, et dans le plus grand nombre de cas. S'il y a quelques circonstances particulières qui s'opposent à leur observation, son intention est de ne pas obliger à les suivre. Mais, à cet égard, il faut agir avec discrétion. Quelqu'un a-t-il une raison évidente, il peut légitimement se dispenser lui-même, surtout si la coutume l'y autorise, ou si, dans le cas contraire, il ne peut pas facilement recourir à l'autorité. N'a-t-on qu'une raison douteuse, on

doit recourir à celui qui a le pouvoir de dispenser dans ces sortes de cas. Ces principes sont entièrement applicables aux jeûnes établis par l'Église. Tous les fidèles, à moins d'un empêchement particulier, y sont généralement tenus.

Les préceptes de l'Église n'obligent pas autant que les commandements de Dieu. Tandis que ceux-ci sont, par leur nature même, tout à la fois de droit naturel et nécessaires au salut, ceux-là ne sont de nécessité de salut que par l'institution de l'Église. Certains obstacles autorisent à ne pas les observer (1).

Les enfants sont dispensés du jeûne jusqu'à la fin du troisième septenaire. Il convient pourtant de les y former d'avance par quelques privations.—Pour les pèlerins et les ouvriers, il est une distinction à faire. Dans le cas où ils peuvent commodément différer leur pèlerinage ou diminuer leur travail, sans inconvénient ni pour le corps ni pour l'âme, ils ne doivent pas omettre les jeûnes de l'Église. Mais s'il est nécessaire de commencer de suite un pèlerinage pour quelque nécessité spirituelle, ou de travailler beaucoup, soit pour la vie du corps, soit pour la vie spirituelle, sans pouvoir en même temps observer les jeûnes, on n'y est pas tenu : il ne paraît pas que l'Église, en les établissant, ait eu l'intention de mettre obstacle à d'autres bonnes œuvres plus nécessaires. Il semble cependant que, dans ces cas, on doit recourir à la dispense du supérieur, à moins que la coutume contraire n'ait prévalu : le silence du supérieur équivalant à un consentement (2).

(1) Nous avons conservé à dessein cette expression : « de nécessité de salut », pour montrer encore une fois que saint Thomas n'entend point par là ce que les Théologiens modernes désignent par la nécessité de moyen. (Voyez notre note, quest. 2, art. 9, page 33.)

(2) « *Non est urgendus pœnitens ad jejunandum, dit saint Ligori, sed « relinquendus in sua bonâ fide, ne ipse forte deinde omnia culpabiliter « omittat.* »

Nous conseillons de lire, dans la *Théologie morale* de Mgr Gousset (tome 1, page 3 et suiv.), tout ce qui concerne la notion du jeûne (art. 1), et les causes qui en dispensent (art. 2).

5. — Les jours de jeûne ont-ils été convenablement fixés? L'autorité de l'Église est suffisante à cet égard.

Destiné à expier nos péchés et à élever nos âmes vers Dieu, le jeûne a dû être placé aux époques où il faut que les hommes se purifient plus spécialement de leurs fautes et raniment la dévotion dans leurs cœurs.

C'est dans ce double but qu'ont été institués les quarante jours de jeûne qui précèdent la solennité pascalle, dans laquelle les fautes sont remises par le baptême, administré solennellement le samedi-saint, et où les fidèles doivent s'occuper de la gloire éternelle, que le Seigneur a commencée par sa résurrection. — Pour une raison semblable, il est ordonné de jeûner aux veilles des grandes fêtes, afin que tous les fidèles se préparent à les célébrer avec dévotion. — La coutume de l'Église étant de conférer quatre fois par année les ordres sacrés, il était encore convenable d'y disposer par le jeûne ceux qui ordonnent, ceux qui sont ordonnés, et enfin tout le peuple, pour l'utilité duquel ont lieu les ordinations: de là le jeûne des Quatre-Temps. « Que convient-il de faire avant d'entre-  
« prendre un office de piété? » disait saint Ambroise.  
« Apprenez-le du Sauveur lui-même, qui se mit en prières  
« avant d'envoyer ses apôtres. »

6. — Est-il nécessaire, pour jeûner, de ne faire qu'un repas?

L'Église a sagement réglé que l'on ne ferait qu'un seul repas les jours de jeûne; elle a pensé que, sans nuire à la santé, cette prescription était utile pour réprimer la concupiscence.

Il était impossible, à cause de la différence des tempéraments, de fixer pour tous la même quantité d'aliments; mais un seul repas peut, en gé

néral, suffire à tout le monde (1). — Le jeûne naturel, requis pour l'Eucharistie, est rompu par la moindre goutte d'eau. Le jeûne ecclésiastique l'est seulement par les choses que l'Eglise interdit de prendre. — L'Eglise n'a pas voulu défendre le boire, qui a pour but principal de remédier à l'altération du corps et d'aider à la digestion des aliments. Il est permis de boire plusieurs fois les jours de jeûne, mais non d'une manière immodérée. — Les électuaires et autres médecines que l'on prend, moins comme nourriture que pour faciliter la digestion, ne rompent pas le jeûne.

7. — L'heure de None a-t-elle été convenablement fixée pour le repas ?

Le jeûne, institué pour expier et prévenir les fautes, devait, sans trop accabler la nature, ajouter quelque chose à l'usage où l'on est de dîner à midi. L'Eglise a prescrit sagement de ne prendre son repas qu'à l'heure de None, c'est-à-dire à la troisième heure de l'après-midi, laquelle concourt avec le mystère de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, « à la neuvième heure du jour, ayant « incliné la tête, rendit l'esprit. »

Quoi qu'il en soit, l'heure du dîner pour les jours de jeûne n'est pas fixée d'une manière précise ; elle s'estime moralement : il suffit que le repas se prenne environ à la neuvième heure. Si, par hasard, l'heure de None devenait trop pénible, à cause des infirmités de l'âge ou pour tout autre motif raisonnable, on pourrait obtenir dispense du jeûne ou la devancer (2).

(1) D'après une coutume généralement reçue, il est permis d'ajouter à ce repas une légère collation ; mais elle doit être telle pour la quantité et la qualité des mets qu'on ne puisse pas la considérer comme un repas. — Voyez M<sup>g</sup> Gousset pour les causes qui autorisent à faire plus d'un repas les jours de jeûne. (Tome 1, page 118.)

(2) « Dans les premiers temps, on ne mangeait qu'après le coucher du soleil ; au V<sup>e</sup> siècle, on commença par avancer l'heure du repas ; du

8. — Est-il convenable d'interdire à ceux qui jeûnent l'usage de la viande, des œufs et du laitage ?

L'Église ayant établi le jeûne pour réprimer les convoitises de la chair, il était convenable d'interdire aux jeûneurs les aliments qui sont les plus agréables au goût et qui portent davantage à la volupté, les viandes que donnent les animaux nés et vivant sur terre, le laitage des quadrupèdes et les œufs des volatiles.

L'interdiction porte moins sur les œufs et le laitage que sur la viande. Autrefois, on s'abstenait même de poisson et de vin, surtout en carême. L'Église a supprimé une telle abstinence ; mais elle n'a point accordé de dispense générale pour la viande.—Il y a des pays où l'on permet assez généralement l'usage du lait et du fromage ; chacun doit se conformer à la coutume des lieux où il se trouve. « Que chaque province, dit saint Jérôme, « abonde dans son sens et suive les préceptes de ses ancêtres comme des « lois apostoliques. »

« temps de saint Thomas, il était fixé à l'heure de None, c'est-à-dire à trois « heures. Aujourd'hui, nous le prenons à midi, conformément à l'usage qui « a force de loi. On est certainement libre de dîner après midi, de ren- « voyer son repas jusqu'au soir, même sans raison, si l'on ne fait pas de « collation. Mais il n'est pas permis d'anticiper l'heure de midi, ce qui « cependant doit s'entendre moralement. Ainsi l'on peut à volonté dîner à « onze heures et demie. *Omnibus licitum est*, dit saint Liguori, *anticipare « infra horam, etiam sine causâ.....* Il y aurait péché véniel, sans une « cause raisonnable, à anticiper davantage. Quand on a une raison, on « peut intervertir l'ordre du repas et de la collation, en collationnant à « midi ou à onze heures environ, et en dînant vers six heures du soir. »

(Mgr Gousset.)

## QUESTION 148.

### DE LA GOURMANDISE.

---

**Du péché de la gourmandise. — Sa gravité. — Les diverses espèces de gourmandise. — Que la gourmandise est un vice capital. — Ses filles.**

1. — La gourmandise est-elle un péché ?

La gourmandise désigne le désir immodéré du boire et du manger ; elle est évidemment un péché, par cela même que ce désir dépasse les bornes de la raison.

On a objecté cette parole du Seigneur : « Ce qui entre dans le corps ne souille pas l'homme. » (Matth. xv, 2.) — Il est vrai, aucun aliment ne souille l'homme par sa substance même ; ce qui souille spirituellement, c'est la concupiscence déréglée du boire et du manger.

2. — La gourmandise est-elle un péché mortel ?

Quand l'homme s'attache tellement aux plaisirs de la table qu'à cause d'eux il est disposé à mépriser Dieu ou à violer ses lois, la gourmandise est un péché mortel. Si, par une concupiscence déréglée, il désire trop les plaisirs de la table, mais sans vouloir rien faire contre la loi divine, ce vice est un péché véniel.

3. — La gourmandise est-elle le plus grand des péchés ?  
Tout péché peut se considérer sous trois rapports. D'a-



bord dans sa matière, et, de ce côté, les péchés contre Dieu sont les plus graves ; le vice de la gourmandise, qui a pour fin la nourriture du corps, leur est inférieur. Ensuite dans celui qui pêche, et, de ce côté encore, la gourmandise est excusable par la nécessité de prendre des aliments et par la difficulté de régler ce qui convient en cette circonstance. Enfin dans ses effets ; à ce point de vue, la gourmandise a une certaine gravité, à raison des différents péchés qu'elle occasionne.

4. — A-t-on distingué convenablement les diverses espèces de gourmandise ?

Saint Grégoire a signalé avec raison les cinq espèces suivantes : la recherche des mets splendides, l'excès de nourriture, la délicatesse, l'empressement et l'avidité.

La gourmandise peut porter d'abord sur les aliments, ensuite sur la manière dont on les prend. Pour les aliments eux-mêmes, on pêche par leur recherche exagérée, par l'excès dans la quantité, et par la délicatesse de la préparation. Pour la manière dont on mange, le dérèglement consiste à anticiper le temps raisonnable, ce qui est marqué par l'empressement, et à manger avec avidité. Saint Isidore, résumant ces deux points de vue, dit que le gourmand excède sur la qualité, la quantité, la manière et le temps.

5. — La gourmandise est-elle un vice capital ?

Les vices capitaux sont ceux qui, par leur fin très-désirable en elle-même, donnent naissance à beaucoup de péchés. Telle est la gourmandise, qui a pour but les principaux plaisirs, ceux du toucher. Saint Grégoire la compte à juste titre au nombre des péchés capitaux.

6. — Convient-il d'assigner cinq filles à la gourmandise ?

Puisque la gourmandise a pour objet les plaisirs déréglés du boire et du manger, c'est avec raison qu'on lui donne pour filles les suites de ces plaisirs. Ce sont, pour l'âme : la stupidité de l'intelligence, la sotte joie, la loquacité, la jovialité ; et, pour le corps, la malpropreté qui consiste dans l'émission déréglée de tout ce qui charge la nature, et l'incontinence, son effet ordinaire.



## QUESTION 149.

### DE LA SOBRIÉTÉ.



**Objet de la sobriété. — Licéité de l'usage modéré du vin. — A quelles personnes la sobriété est surtout nécessaire.**

1. — La boisson est-elle l'objet de la sobriété ?

« Buvez avec modération, si vous voulez être sobre. »  
(Eccl. xxxi, 32.)

Le mot sobriété vient du mot latin *briva*, qui signifie mesure, ce qui montre que l'homme sobre sait garder la mesure. La sobriété a pour objet spécial ce en quoi il est très-louable de garder une mesure : les boissons

enivrantes, dont l'usage modéré est très-utile, et l'excès très-nuisible, puisqu'il prive de la raison beaucoup plus que l'excès de nourriture. « Le vin pris avec sobriété, nous  
« dit l'Esprit-Saint, est la santé de l'âme et du corps ;  
« pris sans modération, il produit l'irritation, la colère  
« et une grande ruine. » (Eccl. xxxi, 37.) Ainsi la sobriété a pour objet particulier, non pas toute espèce de boisson, mais le vin et les liqueurs enivrantes, dont les fumées troublent le cerveau.

La sobriété a la même signification que la tempérance. Mais un petit excès étant plus dangereux dans le boire que dans le manger, le boire est son objet spécial : ici, la mesure est par-dessus tout nécessaire.

## 2. — La sobriété est-elle une vertu spéciale ?

Macrobe signale la sobriété comme une partie de la tempérance. — La raison rencontrant, dans la direction de nos mœurs, un obstacle particulier dans les excès du vin et des breuvages enivrants qui troublent le cerveau par leur fumée, il nous faut, pour éloigner cet obstacle, une vertu particulière, la sobriété.

## 3. — L'usage du vin est-il illicite ?

Saint Paul écrit à Timothée : « Ne buvez pas encore de  
« l'eau ; usez d'un peu de vin, à cause de votre esto-  
« mac et de vos fréquentes infirmités. » (1 Tim. v, 23.) La sainte Ecriture dit encore : « Le vin pris avec modé-  
« ration réjouit l'âme et le cœur. » (Eccl. xxxi, 36.) Bien plus, d'après cette parole de Notre-Seigneur : « Ce n'est  
« point ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme » (Matth. xv, 11), il n'y a ni mets ni boisson qui soient en soi illicites. L'usage du vin n'est donc pas défendu. Accidentellement, cependant, il peut être interdit, soit à cause

de l'état de celui qui boit, si sa raison se trouble facilement ou s'il est lié par quelque vœu spécial à cet égard ; soit par la manière de boire, lorsqu'on dépasse les bornes raisonnables ; soit à cause des personnes qui s'en scandalisent.

4. — La sobriété est-elle nécessaire principalement aux grands ?

La sobriété est surtout nécessaire aux jeunes gens, aux femmes, aux vieillards et aux personnes constituées en dignité : aux jeunes gens, qui sont par leur âge très-portés à l'amour des plaisirs ; aux femmes, qui manquent d'énergie pour résister à la concupiscence ; aux vieillards, dont la raison doit être plus ferme pour instruire les autres ; aux personnes constituées en dignité, et d'abord aux évêques et aux ministres de l'Eglise, pour remplir pieusement leurs fonctions spirituelles ; ensuite aux princes, afin qu'ils gouvernent les peuples avec sagesse.

Ainsi se justifient les textes suivants de la sainte Ecriture : « Exhortez  
 « les jeunes gens à la sobriété. » (Tim. II, 6.) — « Que les femmes soient  
 « pudiques et sobres. » (1 Tim. III, 14.) — « Recommandez la sobriété aux  
 « vieillards. » (Tim. II, 2.) — « Il faut que l'évêque soit irréprochable,  
 « sobre et prudent. » (Tim. III, 2.) — « Ne donnez pas de vin aux rois. »  
 (Prov. XXXI, 4.)



## QUESTION 150.

## DE L'IVRESSE.



**L'ivresse est-elle un péché ? — Est-elle un péché mortel ? — Est-elle le plus grand des péchés ? — Excuse-t-elle du péché ?**

1. — L'ivresse est-elle un péché ?

Saint Paul écrit : « Gardez-vous de vivre dans les débauches et dans l'ivrognerie. » (Rom. XIII, 13.)

Le mot ivresse s'entend de deux façons. Il signifie d'abord l'état d'un homme pris de vin, et, dans cette acception, il n'exprime pas précisément le péché de l'ivresse, mais la défaillance, qui en est la conséquence et la punition. Il désigne, en second lieu, l'acte par lequel on est tombé dans cette défaillance. Or, si cet acte en est la cause par la grande force du vin pris sans y songer, elle n'est point coupable, surtout si l'on n'a pas péché par négligence à s'en apercevoir. Telle fut, on le croit, l'ivresse de Noë. Mais si un tel état résulte de l'amour et de l'usage déréglé du vin, l'ivresse constitue, en tant que volontaire, un péché compris sous la gourmandise.

2. — L'ivresse est-elle un péché mortel ?

L'ivresse est produite de trois manières. Quelquefois on

ne s'aperçoit pas que l'on fait un usage immodéré d'une boisson enivrante; il est possible alors que l'ivresse s'en-  
 suive sans péché. D'autres fois on sait bien que l'on boit  
 immodérément, mais on ne pense pas que tel vin soit de  
 force à enivrer; l'ivresse est un péché véniel. Enfin il peut  
 se faire que, remarquant en même temps l'excès que l'on  
 fait et la force du vin, on aime mieux s'enivrer que de  
 cesser de boire. Ce cas, qui est celui de l'ivresse pro-  
 prement dite, constitue un péché mortel : car on se prive  
 volontairement et sciemment de l'usage de la raison, dont  
 on a besoin pour la vertu, et on se livre au danger de pé-  
 cher. « Dans l'ivresse, dit saint Ambroise, on commet par  
 « ignorance beaucoup de crimes que la sobriété fait évi-  
 « ter. »

Un homme ne s'enivre pas assidument sans qu'il y ait chez lui con-  
 naissance et volonté. Manger ou boire plus qu'il ne faut, n'est pas toujours  
 un péché grave. Boire sciemment jusqu'à l'ivresse, voilà le péché mortel.

### 3.—L'ivresse est-elle le plus grand des péchés?

Les péchés charnels, parmi lesquels on compte l'ivresse,  
 n'ont pas la gravité des péchés spirituels.

Le mal est la privation du bien. Plus le bien dont il  
 prive est grand, plus il est grave lui-même. Le bien divin  
 l'emportant sur le bien humain, les péchés commis di-  
 rectement contre Dieu sont évidemment plus graves que  
 l'ivresse, opposée seulement au bien de la raison humaine.

Néanmoins, comme l'homme est enclin aux péchés d'intempérance, dont  
 les concupiscences et les plaisirs sont conformes à sa nature, saint Chry-  
 sostôme a pu dire que le démon n'aime rien tant que l'ivrognerie et la dé-  
 bauche; non que ces péchés soient plus graves que les autres, mais parce  
 qu'ils sont plus fréquents.

## 4.—L'ivresse excuse-t-elle du péché?

« L'ivresse, dit saint Augustin, excusa Loth de son « inceste. »

Distinguons l'état d'ivresse de l'acte qui le précède. L'état d'ivresse, qui paralyse la raison, peut, par le principe que l'ignorance rend les actes involontaires, excuser des péchés qu'il fait commettre. Quant à l'acte qui le précède, s'il a produit l'ivresse sans qu'il y ait eu péché, les fautes subséquentes sont totalement excusables; s'il a été coupable, il ne les excuse pas entièrement: elles sont volontaires dans cet acte même; tout homme qui fait une action illicite est responsable de ses suites. Les péchés commis dans l'ivresse sont cependant atténués par l'amoindrissement du volontaire; saint Augustin observe que Loth doit être accusé en proportion de la culpabilité de son ivresse, et non suivant la gravité de l'inceste qu'il commit.



## QUESTION 151.

### DE LA CHASTÉTÉ.

---

**La chasteté est une vertu spéciale, distincte de l'abstinence.  
— Son rapport avec la pudicité.**

1. — La chasteté est-elle une vertu ?

Le mot chasteté indique que la raison châtie la concupiscence, qui, selon la parole du Philosophe, « doit être corrigée comme un enfant. » La vertu humaine consistant à régler les choses conformément à la raison, nous sommes fondés à dire que la chasteté est une vertu.

La chasteté réside dans l'âme; elle a le corps pour objet. Il lui appartient de régler au gré de la raison et de la volonté l'usage de nos membres.

2. — La chasteté est-elle une vertu générale ?

La chasteté, dans son sens propre, est une vertu spéciale, qui a pour objet particulier de régler les plaisirs charnels.—Au figuré, elle peut être prise pour une vertu générale qui modère toutes les sortes de plaisirs illicites. L'esprit qui s'unit à Dieu, et qui s'abstient des actions défendues, est chaste spirituellement, suivant cette parole : « Je vous ai fiancés à Jésus-Christ, l'unique époux, « afin que vous vous présentiez à lui comme une vierge « pure. » (2 Cor. XI, 2.) Et, par une raison contraire,



l'esprit qui s'abandonne, contre l'ordre de Dieu, à l'amour des biens terrestres commet une fornication spirituelle, comme le marquent ces autres paroles : « Tu l'es livrée à « une foule d'amants. » (Jér. III, 1.) Mais la chasteté, ainsi entendue, consiste principalement dans la charité et dans les autres vertus théologales, qui unissent l'âme humaine à Dieu.

3. — La chasteté est-elle une vertu distincte de l'abstinence ?

Où il y a différentes sortes de plaisirs à réprimer, là aussi il y a différentes vertus. L'abstinence règle les plaisirs de la table ; la chasteté, les plaisirs de la chair : il est évident, dès-lors, que l'abstinence et la chasteté sont deux vertus différentes.

Les plaisirs de la chair, plus violents que ceux de la table, ont tout particulièrement besoin d'une vertu qui les contienne. Chez celui qui s'y abandonne, la concupiscence s'accroît et l'esprit s'affaiblit. « Rien, dit saint « Augustin, n'énerve plus le courage des hommes que la volupté charnelle. »

4. — La pudicité se rapporte-t-elle spécialement à la chasteté ?

La pudicité a pour objet principal de réprimer ce qui porte le signe ou l'apparence des plaisirs charnels : les regards, les libertés et les baisers impudiques ; elle est une circonstance spéciale de la chasteté, qui réprime les plus grossiers de ces plaisirs. On les prend quelquefois l'une pour l'autre.



## QUESTION 152.

### DE LA VIRGINITÉ.

**En quoi consiste la virginité. — Sa licité. — Si elle est préférable au mariage. — Comparaison de la virginité avec les autres vertus.**

1. — La virginité consiste-t-elle dans l'intégrité de la chair ?

Saint Augustin dit : « La virginité est une continence « par laquelle l'intégrité de la chair est vouée, consacrée « et conservée au Créateur de l'âme et de la chair. »

Il y a trois choses dans les plaisirs de la chair : la perte de l'intégrité corporelle, la sensation charnelle et le dessein de se procurer une délectation. — L'intégrité du corps ne se rapporte qu'indirectement aux actes moraux ; on peut la perdre sans que l'âme y ait aucune part. — La sensation charnelle n'est point coupable, si l'on n'y donne pas son consentement. — Par conséquent, la virginité consiste formellement et complètement dans la résolution de s'abstenir toujours des satisfactions de la chair.

« La virginité, selon la définition de saint Augustin, est le dessein de « garder une pureté perpétuelle dans une chair corruptible. » Elle consiste essentiellement dans l'âme, et matériellement dans la chair. L'intégrité du corps peut se perdre sans préjudice pour elle ; rien de ce qui est involontaire ne saurait la détruire. Mais, par contre, le plaisir vénérien,

porté au suprême degré par le désir et le consentement de la volonté, l'ancantit, alors même qu'il n'est accompagné d'aucun commerce.

## 2. — La virginité est-elle illicite?

L'Écriture exhorte à la virginité, par cette parole de saint Paul : « Pour les vierges, je n'ai pas reçu de précepte du Seigneur; mais je leur donne un conseil. » (1 Cor. VII, 25.)

Il y a pour l'homme trois sortes de biens : les biens extérieurs, les biens du corps et les biens de l'âme. Les biens extérieurs sont inférieurs à ceux du corps, et ceux-ci le sont aux biens de l'âme parmi lesquels la vie contemplative l'emporte sur la vie active, selon cette parole : « Marie a choisi la meilleure part. » (Luc. x, 42.) Or la droite raison, qui veut que l'on use des biens extérieurs dans la proportion utile au corps, et des biens du corps dans celle de l'âme, veut aussi que l'on fasse servir les biens de la vie active à la vie contemplative. Cela étant, nous suivons les lois mêmes de la raison, lorsque, pour nous appliquer davantage à la divine contemplation, nous nous abstenons des jouissances de la chair, tout aussi bien que quand nous nous privons de certains aliments, bons en eux-mêmes, pour conserver notre santé ou pour nous livrer plus facilement à l'étude. « Tandis que la vierge, » nous dit saint Paul, « pense aux choses de Dieu en sanctifiant son âme et son corps, la femme mariée songe à celles de ce monde pour plaire à son mari. » (1 Cor. VII, 34.) Il suit de ces principes que la virginité religieuse est louable plutôt que blâmable.

On nous dira peut-être que, dans ces paroles : « Croissez, multipliez, remplissez toute la terre » (Gen. I, 28), il y a un précepte de conserver l'espèce humaine. — Certains préceptes doivent être accomplis par chacun

des hommes, d'autres par la multitude. Or celui de la génération regarde toute la multitude, qui doit, non pas seulement se multiplier corporellement, mais profiter spirituellement. Il est utile que, le plus grand nombre se livrant à la génération, il y ait dans la société des hommes qui ne se marient point pour se vouer à la contemplation des vérités divines et contribuer ainsi à la beauté et au salut du genre humain. C'est ainsi que, dans une armée, les uns gardent le camp, tandis que les autres portent des drapeaux ou combattent ; fonctions qui, quoique d'obligation pour l'armée entière, ne peuvent pas être accomplies par un seul homme.

### 3. — La virginité est-elle une vertu ?

Partout où se trouve un bien d'une excellence particulière, là aussi se trouve une vertu spéciale. — La résolution de renoncer à tout plaisir charnel pour vaquer facilement aux choses divines, étant plus méritoire que celle de se garantir de tout excès dans l'usage des délectations de la chair, la virginité est une vertu spéciale qui se distingue de la chasteté, comme la magnificence de la libéralité.

Il est nécessaire pour cela que la virginité ait le caractère de la vertu, c'est-à-dire qu'elle soit gardée en vue de Dieu. Selon la remarque de saint Augustin, nous louons les vierges, non pas uniquement parce qu'elles sont vierges, mais parce qu'elles ont consacré leur virginité à Dieu.

### 4. — La virginité est-elle supérieure au mariage ?

Jovinien, combattu par saint Jérôme, prétendait que la virginité n'est pas préférable au mariage. C'est une erreur réfutée d'avance, non-seulement par l'exemple du Christ, choisissant une mère vierge et conservant lui-même la virginité, mais par la doctrine de saint Paul, qui conseille cette vertu comme un état supérieur au mariage. La raison elle-même nous enseigne que, si l'on doit préférer

le bien divin au bien humain, le bien de l'âme à celui du corps, la vie contemplative à la vie active, la virginité conservée comme une disposition à la vie contemplative est, sans contredit, plus excellente que le mariage, qui a pour but la multiplication corporelle du genre humain et les soins de la vie active.

De ce que la virginité est supérieure au mariage, il ne suit pas qu'une personne mariée ne puisse point avoir plus de mérite qu'une vierge. Saint Augustin veut qu'une vierge se dise à elle-même : « Bien que la chasteté du célibat soit au-dessus du mariage, je ne suis pas pour cela meilleure qu'Abraham; la virginité que je garde, ce patriarche l'eût gardée mieux que moi, si elle eût été nécessaire de son temps. » Le saint Docteur ajoute : « La vierge occupée des choses de Dieu sait-elle si, tandis que la femme mariée à laquelle elle oserait se préférer est prête à boire le calice de la Passion du Seigneur, quelques faiblesses secrètes de son esprit ne l'empêchent point elle-même d'être mère pour le martyre ? »

5. — La virginité est-elle la plus grande des vertus ?

Que la virginité, qui surpasse la chasteté des veuves et la chasteté conjugale, soit ce qu'il y a de plus parfait dans le genre même de la chasteté, cela est incontestable; et, en ce sens-là, saint Cyprien et saint Ambroise ont pu lui attribuer la beauté la plus parfaite. Elle n'est pas néanmoins, absolument parlant, la plus excellente des vertus. Les vertus théologales, et même la vertu de religion, qui ont les choses divines pour objet immédiat, l'emportent sur elle. Les martyrs aussi, donnant à Dieu leur propre vie, et les religieux, lui sacrifiant leur volonté propre avec tout ce qu'ils possèdent, ont plus de mérite que les vierges, qui renoncent seulement aux plaisirs de la chair.

Quand saint Cyprien appelle les vierges la portion la plus illustre et la

plus glorieuse du troupeau de Jésus-Christ, il en parle par comparaison aux veuves et aux femmes mariées. S'il est écrit : « Les vierges suivent l'Agneau partout où il va » (Apoc. xiv, 4), c'est pour marquer qu'elles imitent le Christ, non-seulement quant à l'âme, mais encore quant à l'intégrité de la chair. Ce n'est pas qu'elles s'en approchent de plus près que tous les autres saints, — d'autres vertus unissent davantage à notre esprit la divinité ; — mais elles imitent l'Agneau en plus de points. Le cantique nouveau qu'elles chantent n'est autre que la joie qu'elles éprouvent d'avoir conservé l'intégrité de leur corps.



## QUESTION 153.

### DU VICE DE LA LUXURE.

**Matière de la luxure. — Tout plaisir de la chair n'est pas illicite. — La luxure est un péché mortel, — et un vice capital. — Ses filles.**

1. — La luxure a-t-elle seulement pour matière les plaisirs de la chair ?

Les désirs et les plaisirs de la chair, voilà la matière spéciale de la luxure, vice par lequel on se livre aux dissolutions de la volupté, cause principale de l'énervement des âmes.

## 2. — Tout plaisir de la chair est-il illicite ?

La conservation du genre humain, à laquelle se rapportent les plaisirs de la chair, est une fin aussi légitime que la conservation de l'individu. De même que l'usage des aliments pris dans l'ordre et selon la mesure du salut du corps n'est pas défendu, celui des plaisirs de la chair est pareillement permis dans l'ordre et de la manière qui conviennent au but de la génération humaine.

## 3. — La luxure est-elle un péché ?

Saint Paul écrivait : « Ne vous laissez pas aller avec excès au vin ; il engendre la luxure. » (Eph. v, 18.) La luxure est donc un péché.

Plus une chose est nécessaire, plus on pèche en s'écartant des règles de la raison dans ce qui la concerne. L'usage des plaisirs charnels étant très-nécessaire à la conservation du genre humain, il est de la plus haute importance d'y observer l'ordre et le mode que prescrit la raison. La conséquence à tirer, c'est que la luxure, qui sort des limites raisonnables, est un péché.

Faire un mauvais usage du corps humain, c'est offenser Dieu, qui en est le premier maître. « Glorifiez et portez Dieu dans votre corps, » disait saint Paul. (1 Cor. vi, 28.) Dieu nous défend expressément de souiller par la volupté un corps qu'il a choisi pour son temple.

## 4. — La luxure est-elle un vice capital ?

La luxure, dont les plaisirs de la chair sont la fin, est un vice capital. Ces sortes de plaisirs, tant par leur vivacité que par leur rapport avec notre nature, ont une telle puissance sur notre appétit sensitif que, pour se les procurer, on commet beaucoup de péchés.

5. — La luxure a-t-elle pour filles : la cécité spirituelle , la précipitation, l'inconsidération, l'inconstance, l'égoïsme, la haine de Dieu, l'amour de la vie présente et l'horreur de la vie future ?

Oui. Ces filles de la luxure sont des suites de la violence avec laquelle elle captive l'appétit inférieur et atteint par là la raison et la volonté.

La raison a quatre manières d'agir : l'*intelligence*, le *conseil*, le *jugement*, et le *commandement*. — Or, selon cette parole de Daniel (xiii, 56) : « La concupiscence a bouleversé ton cœur, » la luxure empêche notre esprit de percevoir la vérité ; de là la *cécité spirituelle* ou aveuglement de l'esprit. — La luxure s'oppose ensuite au bon conseil, n'ayant, comme le dit Térence, ni mesure, ni prudence. Ceci s'appelle la *précipitation*. — La luxure détruit la rectitude du jugement pratique, et c'est ce que Daniel (xiii, 9) disait, en parlant des vieillards impudiques : « Ils ont perverti leur sens pour s'écarter des jugements droits ; » voilà l'*inconsidération*. — Enfin la luxure anéantit le commandement, en ne permettant pas d'exécuter une résolution ; de là l'*inconstance*. Térence disait très-bien d'un homme qui voulait s'éloigner de sa maîtresse : « Une fausse larme triomphera de son dessein. »

Quant à la volonté, la luxure y produit pareillement quatre actes désordonnés : l'amour déréglé de soi ou l'*égoïsme*, à cause des plaisirs qu'elle recherche avec excès ; la *haine de Dieu*, qui défend un tel plaisir ; l'*amour de la vie présente*, dans laquelle seule on jouit des voluptés impures, et, par une suite nécessaire, l'*horreur de la vie future*, qui n'offre que des biens spirituels.





## QUESTION 154.

## DES ESPÈCES DIVERSES DE LA LUXURE.

**Division de la luxure.—La fornication;—sa gravité:—actes qui s'y rapportent.—Sensations nocturnes.—Stupre.—Rapt.—Adultère.—Inceste.—Sacrilège.—Péché contre nature.—Ordre de gravité dans ces péchés.**

1. — Peut-on diviser la luxure en plusieurs espèces?

On divise la luxure en six espèces, savoir : la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le vice contre nature. — La fornication simple, union de deux personnes libres, est contraire à la bonne éducation des enfants. — L'adultère trahit la foi du mariage. — L'inceste blesse le respect dû à une femme parente ou alliée. — Le stupre viole les droits des parents d'une jeune personne. — Le rapt ajoute la violence au stupre. — Le vice contre nature, opposé à la fin même des plaisirs de la chair, empêche la génération. — Les autres genres de luxure : le sacrilège, violation d'un vœu, les embrassements, etc., se ramènent à l'une de ces six espèces.

2. — La fornication est-elle un péché mortel?

Saint Paul, après avoir parlé de la fornication et de plusieurs autres péchés, dit : « Ceux qui commettent ces fautes « n'entreront pas dans le royaume de Dieu. » (Gal. v, 21.)

Sans parler du désordre de la concupiscence, la forni-

cation, s'accomplissant dans des conditions nuisibles à la vie de l'enfant qui va naître, blesse l'amour du prochain. En effet, un enfant a besoin, non-seulement de sa mère pour le nourrir, mais encore de son père, qui doit l'instruire, le protéger, lui assurer, en un mot, les biens de l'âme et du corps. Loin qu'il soit conforme aux lois de la nature que l'homme s'unisse à une femme passagèrement, il faut, au contraire, une union qui dure longtemps, et même toute la vie. D'ailleurs, parmi des alliances vagues et indéterminées, les hommes ne connaîtraient point leurs propres enfants, à l'éducation desquels ils sont obligés de pourvoir. C'est pourquoi le mariage est de droit naturel, bien qu'il doive, comme tout ce qui intéresse le bien général, tomber sous la détermination de la loi humaine; nous le dirons en traitant du sacrement de Mariage. Concluons seulement ici que l'union des sexes en-dehors du mariage est contraire à la bonne éducation de l'enfant; elle est, dès-lors, un péché mortel. Vainement on alléguerait que l'on a suffisamment pourvu à cette éducation; la loi qui défend la fornication est fondée sur ce qui arrive communément, et non sur un cas particulier.

3. — La fornication est-elle le plus grave des péchés?

La fornication n'est pas le plus grand des péchés; saint Grégoire nous a déjà dit que les péchés de la chair sont moins coupables que ceux de l'esprit. Bien qu'elle soit d'un genre plus grave que les péchés qui, comme le vol, ne sont opposés qu'aux biens extérieurs, elle n'est pas plus criminelle que le blasphème, qui se commet directement contre Dieu, ou l'homicide, par lequel on attaque la vie d'un homme déjà né.

La fornication a une sorte d'excuse dans la violence même de la concupiscence. Plus la passion qui entraîne la volonté est grande, moins le péché est grave. « Où trouver, disait saint Augustin, de plus rudes combats que ceux de la chasteté, où continuelle est la lutte, rare est la victoire ? »

4. — Les attouchements et les baisers sont-ils des péchés mortels ?

« Quiconque, a dit Notre-Seigneur, regarde une femme avec concupiscence, a déjà commis dans son cœur le péché de fornication. » (Matth. v, 28.)

Les attouchements et les embrassements ne sont pas par eux-mêmes des péchés mortels : ils peuvent avoir lieu sans passion, soit à cause de la coutume du pays, soit par nécessité, ou pour un autre motif raisonnable. Cependant, ils deviennent une faute mortelle à raison de la cause qui les produit, lorsqu'une passion honteuse les inspire.

5. — Les sensations nocturnes sont-elles des péchés ?

Les sensations impures que l'on éprouve pendant le sommeil, où le jugement de la raison n'est pas libre, ne sont point coupables en elles-mêmes. Provenant souvent de la surabondance du sang ou de la chaleur excessive du corps, elles ne peuvent être imputables que dans leur cause, lorsque, par exemple, le jour précédent, la pensée s'est arrêtée volontairement à des désirs criminels. Si la cause n'a été nullement coupable, on ne doit pas s'en inquiéter. Nous lisons, dans les Conférences des Pères, que le démon, pour éloigner, les jours de fête, un religieux de la Table sainte, avait essayé de le troubler par des fantômes noc-

turnes. Aussi l'Eglise nous conseille-t-elle cette prière : « *Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora.* »

6. — Le stupre est-il une espèce particulière de la luxure ?

Le stupre implique la corruption d'une vierge qui est encore sous la garde de son père. Outre qu'il rend le mariage de la jeune fille difficile et l'expose aux dangers du libertinage, il trompe la sollicitude d'un père obligé de la surveiller, comme le marque cette parole de l'Esprit-Saint : « Veille sur ta fille, de peur qu'elle ne t'expose à la risée de tes ennemis. » (Eccl. XLII, 11.) Pour cette difformité spéciale, ce péché forme une espèce particulière de la luxure.

Libre des liens du mariage, la jeune vierge n'est pas affranchie du pouvoir paternel. Le péché commis avec elle est un crime plus grand que la fornication simple, qui s'accomplit avec une femme déjà corrompue.

7. — Le rapt est-il une espèce de la luxure, distincte du stupre ?

Le rapt consiste à corrompre une jeune fille par la violence. Il est joint au stupre quand on fait violence, soit à elle, soit à son père; il en est séparé, lorsqu'il attaque une veuve ou une fille déjà criminelle. Dans l'un et l'autre cas, il est une espèce particulière de la luxure, à raison de la violence même qui le caractérise.

Le rapt a pour cause l'ardeur de la concupiscence.

8. — L'adultère est-il une espèce de la luxure distincte des autres ?

L'adultère, par lequel l'un des époux viole la foi con-

jugale, ajoute à la luxure une laideur particulière, qui en fait une espèce distincte. S'il se commet entre un homme marié et une femme qui ne l'est pas, il met en péril l'éducation de l'enfant. Si la femme est mariée, il blesse les droits de son mari et de ses autres enfants. De là ce que dit la sainte Ecriture : « Toute femme qui abandonne son mari et qui lui donne pour héritier le fils d'une alliance adultère pèche, d'abord, contre le Très-Haut, qui a dit : Tu ne commettras point d'adultère ; et ensuite contre son mari, à qui elle donne le fils d'un autre homme. » (Eccl. XXIII, 32.)

En parlant du mariage, dans la troisième partie, nous achèverons de traiter ce qui concerne l'adultère.

9. — L'inceste est-il une espèce particulière de la luxure ?

Abuser d'une personne à laquelle on est uni par parenté ou par alliance, c'est une espèce particulière de la luxure, à cause de la condition même de cette personne.

Nous devons aux auteurs de nos jours, ainsi qu'aux personnes qui leur tiennent de près, le respect et l'honneur. Chez les anciens, selon le rapport de Valère Maxime, il n'était pas permis au fils d'aller au bain avec son père, de peur qu'ils ne se vissent sans vêtements. La honte naturellement attachée aux plaisirs de la chair ne convient point au respect et à l'honneur dus aux parents. De plus, la nécessité de vivre avec eux et avec les autres alliés serait une occasion continuelle de luxure, si, dans une famille, les plaisirs de la chair n'étaient pas spécialement interdits par la nature et par la religion. Enfin, le mariage des proches parents serait un obstacle au rapprochement et à l'amitié des familles étrangères ; la charité, dont les

hommes ont un si grand besoin, en souffrirait considérablement.

10. — Le sacrilège peut-il devenir une espèce particulière de la luxure ?

De même que c'est un sacrilège de ravir les biens consacrés à Dieu, c'en est un aussi de déshonorer, pour assouvir sa luxure, les personnes consacrées à son service. Dans ce sens, le sacrilège est une espèce particulière de la luxure.

11. — Le vice contre nature est-il une espèce particulière de la luxure ?

Le vice contre nature, que saint Paul place au nombre des péchés de la chair sous le nom d'immondicité, est une espèce distincte de la luxure. — Il y a un péché d'une espèce spéciale où se rencontre une laideur particulière, et c'est ce qui a lieu dans la violation de l'ordre naturel établi pour la génération. Il en résulte que le vice contre nature, qui, suivant les divers actes par lesquels il enfreint cet ordre, prend les noms d'immondicité, bestialité, sodomie, monstruosité, est une espèce particulière de la luxure.

12. — Le vice contre nature est-il le plus grave des péchés de la luxure ?

Le vice contre nature dépasse en gravité tous les autres péchés de la luxure. Il attaque les principes naturels qui servent de règle à la raison pour diriger les actes humains : or rien n'est plus grave et plus triste que de nier les principes en agissant contre la nature. Après lui viennent l'inceste, qui viole le respect dû aux parents ; ensuite l'a-

dultère; puis le rapt, le stupre et la fornication simple. Le sacrilège, qui peut se rencontrer dans ces différents péchés, leur donne une malice particulière.

« On doit, dit saint Augustin, châtier sévèrement les vices contre nature; ils font injure à la société, à la nature elle-même, et à Dieu. »







# DE LA TEMPÉRANCE (Suite).

---

PARTIES POTENTIELLES DE LA TEMPÉRANCE OU VERTUS QUI LUI SONT  
UNIES ;

LA CONTINENCE, &c.

**PARTIES POTENTIELLES DE LA TEMPÉRANCE  
OU VERTUS QUI LUI SONT UNIES.**

**LA CONTINENCE, &c.**

		Quest.		
VERTUS UNIES A LA TEMPÉ- RANCE. (V. tab. 27.)	{ Continence.	{ Nature.....	155	
		{ Vice opposé, l'incontinence.....	156	
	{ Clémence et mansuétude.	{ Nature.....	157	
		{ Vices opposés. { La colère.....	158	
			{ La cruauté.....	159
		{ En général.....	160	
			{ Définitions.....	161
		{ L'humilité.	{ Vices opposés. { L'orgueil en général.....	162
				{ L'orgueil en Adam. { Le péché.....
		{ La peine.....	164	
		{ La tentation...	165	
		{ Espèces.	{ L'amour de l'étude. { Nature.....	166
	{ Vice opposé, la curiosité...		167	
	{ Modestie :	{ dans les mouvements du corps.....	168	
		{ dans l'appareil extérieur.....	169	
		Préceptes de la tempérance .....	170	

**EXPLICATION.**

Les parties potentielles de la tempérance, indiquées seulement dans le tableau précédent, sont :

1° La continence <sup>156</sup>, qui a pour opposé l'incontinence <sup>156</sup>; — 2° la clémence et la mansuétude <sup>157</sup>, auxquelles sont opposées la colère <sup>158</sup> et la cruauté <sup>159</sup>; — 3° la modestie et ses différentes parties.

Nous parlerons de cette dernière vertu, d'abord en général <sup>160</sup>, et ensuite de chacune de ses différentes espèces. — Nous examinerons premièrement l'humilité <sup>161</sup>, — et l'orgueil, qui lui est opposé <sup>162</sup>; — ce qui nous donnera lieu de revenir sur le péché du premier homme <sup>163</sup>, <sup>164</sup>, <sup>165</sup>; secondement, l'amour de l'étude <sup>166</sup>, et le vice opposé, qui est la curiosité <sup>167</sup>; troisièmement, la modestie dans les mouvements du corps <sup>168</sup>, et dans l'appareil extérieur <sup>169</sup>.

Nous terminerons par l'examen des préceptes qui concernent la tempérance <sup>170</sup>.

## QUESTION 155.

DES PARTIES POTENTIELLES DE LA TEMPÉRANCE, ET D'ABORD DE LA CONTINENCE.

---

**Nature de la continence. — Sa matière. — Son sujet. — Son rapport avec la tempérance.**

1. — La continence est-elle une vertu ?

La continence se prend dans deux acceptions. Signifie-t-elle la privation de tous les plaisirs de la chair, la continence parfaite se trouve principalement dans la virginité, et secondairement dans la viduité; dans ce sens, elle est une vertu. S'entend-elle seulement de la résistance aux penchants les plus déréglés de la concupiscence, dans cette signification, elle participe de la vertu, en tant qu'elle affermit la raison contre la violence des passions; mais elle n'arrive pas à la perfection de la vertu même, qui assujettit si bien l'appétit sensitif à la raison que les passions violentes n'osent plus se révolter.

2. — La continence a-t-elle pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher?

La continence et l'incontinence ont pour objet, comme la tempérance et l'intempérance, les plaisirs du toucher; mais les jouissances de la chair étant plus violentes que celles de la table, la continence s'entend ordinairement des plaisirs de la chair.

3. — La continence a-t-elle son siège dans la puissance concupiscible?

La continence a son siège, non dans la puissance concupiscible, mais dans la volonté. Le concupiscible, même dans l'homme chaste, a des propensions dépravées. La différence entre l'homme continent et l'incontinent, c'est que, quelle que soit la violence des tentations, le continent suit la raison; tandis que l'incontinent s'abandonne, malgré la raison, aux sensations de la chair. Voilà pourquoi la continence a pour sujet la volonté, qui choisit entre la résistance ou le consentement à la concupiscence.

4. — La continence est-elle meilleure que la tempérance?

Cicéron unit la continence à la tempérance, comme une vertu secondaire à une vertu principale.

Parle-t-on de la continence qui s'abstient de tous les plaisirs de la chair? Celle-là est autant au-dessus de la tempérance que la virginité l'emporte sur la chasteté proprement dite. Parle-t-on de la continence qui consiste dans la résistance de la raison aux mauvais désirs? La tempérance a la supériorité sur la continence; car la raison a plus de force dans l'homme tempérant, qui a dompté

l'appétit sensitif, que dans l'homme continent, dont l'appétit sensitif se soulève avec violence contre la raison par les mauvais désirs.

Il vaut mieux que la raison domine tout à la fois la volonté et la faculté concupiscible, comme chez l'homme tempérant, que de dominer seulement la volonté, comme il arrive dans l'homme continent.



## QUESTION 156.

### DE L'INCONTINENCE.



**En quoi consiste l'incontinence. — Du péché d'incontinence. — Rapports de l'incontinence et de l'intempérance. — Incontinence de la colère et de la concupiscence.**

1. — L'incontinence est-elle dans l'âme ou dans le corps ?

L'incontinence ne s'applique pas aux animaux ; elle se rapporte à ce qui nous en distingue principalement, à notre âme. — Le corps lui fournit des occasions par les passions de l'appétit sensitif. Mais ces passions, si violentes qu'elles soient, restent toujours des occasions ; elles n'en sont pas la cause suffisante et vraie. L'homme, en effet, tant qu'il jouit de l'usage de sa raison, peut toujours leur

résister; et, dès qu'il en est privé totalement, il n'y a plus lieu de parler de continence ou d'incontinence. Preuve que le jugement de la raison rend continent celui qui le suit, et incontinent celui qui l'abandonne. L'incontinence, on le voit, est dans l'âme elle-même, qui néglige de résister aux passions, soit qu'elle leur cède avant d'écouter la raison, ce qui est une incontinence sans frein, soit qu'elle ne persiste pas dans les desseins que la raison lui a fait prendre, ce que l'on nomme l'incontinence des faibles.

## 2. — L'incontinence est-elle un péché?

Saint Paul range l'incontinence parmi les autres péchés, en disant : « Les calomniateurs, les incontinents, etc. » (2 Tim. III, 3.) Donc elle est un péché.

Prise dans son sens propre, l'incontinence, qui a pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher, est un péché, non-seulement parce qu'elle éloigne l'homme de la raison, mais parce qu'elle recherche des concupiscences dépravées, sa matière spéciale. — Prise, dans le sens restreint, pour le désir déréglé des honneurs, des richesses et des autres choses bonnes en elles-mêmes, elle est encore un péché, non plus à cause des concupiscences mauvaises en soi, mais comme dépassant les bornes de la raison. — S'il s'agissait de biens dont on ne peut pas abuser, par exemple de la vertu, le mot incontinence, pris au figuré, loin d'énoncer un péché, pourrait désigner la perfection même de la vertu (1).

Quelqu'un dira : nul ne pèche en faisant ce qu'il ne saurait éviter. Or, d'après cette parole : « Je sais que je ne puis avoir la continence, si Dieu « ne me la donne » (Sag. VII, 21), aucun homme ne peut de lui-même

(1) Ce dernier sens est peu usité dans la langue française.

éviter l'incontinence. — De ce que l'homme a besoin de la grâce pour garder la continence, il ne s'ensuit pas que l'incontinence ne soit point un péché; nous pouvons faire le bien et éviter le mal, quoique nous ne puissions faire ni l'un ni l'autre sans la grâce, selon cette parole du Seigneur: « Sans moi, vous ne pouvez rien. » (Jean, xv, 5.) « Ce que nous « pouvons par nos amis, dit Aristote, nous le pouvons en quelque façon par « nous-mêmes. »

3.—L'incontinent est-il plus coupable que l'intempérant ?

Aristote a dit : « L'intempérant ne se repent pas ; il « persévère dans son choix. L'incontinent, au contraire, « est susceptible de regret. »

Chez l'intempérant, en effet, la volonté s'incline d'elle-même au péché par une élection née d'une habitude acquise; tandis que, dans l'incontinent, la volonté est inclinée au péché par quelque passion. S'il est indubitable que la passion passe avec rapidité et que les habitudes changent difficilement, l'incontinent peut ne pas tarder à se repentir; au lieu que l'intempérant se réjouit des fautes rendues naturelles pour lui par son habitude même. N'était-ce pas des intempérants que le Sage disait: « Pleins « de joie d'avoir fait le mal, ils s'applaudissent des ac- « tions les plus infâmes? » (Prov. II, 14.) Par conséquent, l'intempérant est plus coupable que l'incontinent.

L'intempérant, estimant qu'il est bon de s'abandonner sans frein à toutes les concupiscences, ne fait pas une juste appréciation de la fin dernière; ensuite il y a chez lui une habitude contractée. Il est en proie à une maladie chronique, qui n'est pas sans ressemblance avec la phthisie.— L'incontinent conserve du moins les principes: il ne cède qu'à la passion; chez lui, c'est la fièvre tierce, cessant avec la commotion des humeurs. A l'aide de la grâce et des avertissements extérieurs, on peut le

ramener à la vertu.—La guérison de l'intempérant s'obtient aussi par les mêmes moyens ; mais elle est plus difficile.

4.—L'incontinence de la colère est-elle plus coupable que celle de la concupiscence ?

Le Philosophe a dit : « L'incontinence de la colère est « moins honteuse que celle de la concupiscence. »

Le péché d'incontinence peut s'envisager sous deux aspects : d'abord sous celui de la passion qui domine la raison ; et, de ce côté, l'incontinence de la concupiscence est plus honteuse que celle de la colère, pour plusieurs motifs. La colère participe d'une certaine façon à la raison, qui veut venger une injure ; la concupiscence vient entièrement des sens. La colère s'enflamme plus vite que la concupiscence ; on lui doit plus d'indulgence. La colère se montre à la lumière ; la concupiscence se déguise et se cache. La colère n'agit que sous l'action de la tristesse ; la concupiscence agit avec plaisir.

Envisagée sous le second aspect, du côté des effets qui s'ensuivent, l'incontinence de la colère peut devenir plus grave que celle de la concupiscence ; elle conduit parfois à des actes plus nuisibles au prochain.





## QUESTION 157.

## DE LA CLÉMENCE ET DE LA MANSUÉTUDE.

**La clémence et la mansuétude.— Leur mérite.— Leur rapport avec la tempérance.— Leur rapport avec les autres vertus.**

1. — La clémence et la mansuétude sont-elles absolument identiques ?

La mansuétude et la clémence ne sont pas entièrement identiques. Elles concourent au même but, qui est de modérer les effets de la colère ; mais la clémence porte à mitiger la pénalité extérieure, et la mansuétude adoucit au dedans de nous la passion même de la colère. L'une empêche d'être cruel dans le châtement, l'autre de se livrer à l'empchement. La clémence s'exerce de supérieur à inférieur ; la mansuétude se pratique envers tout le monde.

2. — La clémence et la mansuétude sont-elles des vertus ?

La clémence et la mansuétude sont l'une et l'autre des vertus ; car si la clémence, en mitigeant les punitions, suit les conseils de la droite raison, la mansuétude, en modérant la colère, les suit également.

La clémence ne se montre que dans les cas où elle le peut sans danger. Elle diminue la peine par rapport à ce que prescrit la loi commune ou

la justice légale, mais non par rapport à ce qu'exige la droite raison. Par des considérations particulières, elle juge que tel homme ne doit pas souffrir davantage. — Quant à la mansuétude, elle est comptée par Notre-Seigneur au nombre des béatitudes, et saint Paul la range parmi les fruits. Rien n'empêche qu'elle ne soit tout à la fois une vertu, une béatitude et un fruit.

3. — La clémence et la mansuétude font-elles partie de la tempérance ?

« La clémence, disait Sénèque, est la tempérance d'un esprit qui a le pouvoir de se venger. »

La clémence diminue les peines ; la mansuétude modère la colère. Consistant dans une certaine répression, l'une et l'autre se rattachent à la tempérance, comme à une vertu principale.

4. — La clémence et la mansuétude sont-elles les plus grandes vertus ?

La clémence et la mansuétude nous éloignent seulement du mal, en modérant, soit la colère, soit la punition. Il est plus parfait de faire le bien que d'éviter le mal. La foi, l'espérance, la charité, la prudence, la justice, qui tendent directement au bien, leur sont évidemment préférables. Toutefois, entre les vertus qui éloignent du mal, elles peuvent avoir la supériorité. La colère, que la mansuétude modère, est, par sa violence, l'un des plus grands obstacles au jugement droit de la raison. Aussi l'Écriture nous dit : « Mon fils, gardez votre âme dans la mansuétude. » (Eccl. x, 31.) D'un autre côté, la clémence, qui fait diminuer les peines, se rapproche beaucoup de la charité, par laquelle nous faisons du bien au prochain et le préservons du mal.

La mansuétude et la clémence nous rendent agréables à Dieu et aux hommes. — D'abord, la mansuétude nous dispose à recevoir les enseignements divins, selon cette parole de saint Jacques : « Recevez la parole de Dieu dans la mansuétude » (1, 21) ; et selon ces autres encore de l'Écclésiastique : « Soyez doux pour entendre la parole de Dieu. (v, 13.) Notre-Seigneur lui-même nous engage tout spécialement à imiter sa mansuétude : « Apprenez de moi, nous dit-il, que je suis doux et humble de cœur. » (Matth. xi, 29.) Cette vertu est pareillement agréable aux hommes. « Mon fils, dit l'Esprit-Saint, faites toutes vos actions avec douceur, et vous vous attirerez l'estime et l'amour des hommes. » (Eccl. iii, 19.) Ensuite, on lit dans les Proverbes : « Ce qui fortifie le trône des rois, c'est la clémence. » (xx, 28.)



## QUESTION 158.

### DE LA COLÈRE.

---

**S'il est permis de s'irriter. — Du péché de la colère. — Dans quel cas elle est un péché mortel. — Sa gravité relative. — Ses espèces. — Elle est un vice capital. — Ses filles.**

1. — Est-il permis de s'irriter ?

Saint Chrysostôme disait : « Celui qui s'irrite sans motif sera condamné ; celui qui a un motif ne le sera pas. » Supprimez toute colère ; les avis ne profitent point, les

« jugements restent sans exécution, le crime demeure impuni. »

La colère, qui a donné son nom à la faculté irascible, n'est, comme passion de l'appétit sensitif, ni bonne ni mauvaise en elle-même; car le désir de la vengeance peut être légitime ou illégitime. Mais elle devient mauvaise, ainsi que toutes les passions, par excès ou par défaut, et c'est ce qui arrive dès qu'elle ne se tient pas dans un milieu raisonnable. Conçue par un motif légitime et renfermée dans de justes bornes, loin d'être blâmable, elle est louable. Il est donc quelquefois permis de s'irriter.

Nous n'entendons pas la colère dans le sens des Stoïciens, qui prétendaient que toutes les passions sont condamnables; aussi ne la définissons-nous pas, comme saint Jérôme, « un mauvais vouloir contre le prochain. » Nous sommes, avec saint Augustin, du sentiment des Péripatéticiens, pour lesquels les passions de l'âme sont de simples mouvements de l'appétit sensitif. Entendue ainsi, la colère n'est pas toujours blâmable. Qu'elle le soit quand elle précède et trouble la raison, nous le voulons; mais elle est légitime quand elle suit la raison; par exemple, dans l'homme qui se courrouce contre les vices: c'est alors la colère du zèle, laquelle, obéissant à la raison comme une fidèle servante, sert d'instrument à la vertu. On nous dira peut-être qu'il n'est pas permis de se venger. Sans doute, il est défendu de vouloir la vengeance ou la punition d'un coupable par haine pour sa personne; mais il est louable de la désirer pour la correction du vice et la conservation de la justice. L'appétit sensitif, tendant à ce but, ne fait que suivre la raison; et, dans ce cas, la vengeance vient de Dieu par les dépositaires de l'autorité divine.

2. — La colère est-elle un péché ?

« Que toute colère, dit l'Apôtre, soit bannie d'entre vous. » (Eph. iv, 31.)

Il suit de l'article précédent que la colère peut pécher de deux manières : d'abord dans son but, qui est la vengeance, lorsqu'elle agit contre la raison, soit qu'elle punisse un innocent, soit qu'elle punisse pour un autre motif que le maintien de la justice et le châtimement d'une faute ; ensuite dans sa mesure même, quand elle se laisse aller à un emportement excessif, soit au dedans de l'âme, soit au dehors.

La force irascible doit naturellement soumission à la raison.

### 3. — Toute colère est-elle un péché mortel ?

Comme désir d'une injuste vengeance, la colère est dans sa nature un péché mortel ; elle viole la charité et la justice. Elle peut être vénielle, à cause de l'imperfection de l'acte, tant de la part du sujet qui n'a pas suffisamment réfléchi, que de celle de l'objet, trop minime pour constituer un péché mortel, alors même qu'il serait réalisé. — Comme irritation intérieure ou extérieure, elle n'est pas par elle-même un péché mortel ; mais elle peut y conduire, en portant, par son excès, à violer l'amour de Dieu et du prochain, ainsi qu'il arrive à ces hommes insensés qui, ne voulant pas en modérer les transports, blasphèment Dieu ou injurient le prochain. En ce sens-là, Job disait très-bien : « La colère tue l'homme insensé. » (v, 2.)

Mais, direz-vous, si toute colère n'est pas un péché mortel, comment expliquer cette parole du Sauveur : « Quiconque se met en colère contre son frère sera condamné au jugement ? » (Matth. v, 22.)

Remarquez que le Sauveur a prononcé ces paroles après celles-ci : « Qui conque tuera, sera condamné au jugement. » Il a donc voulu parler d'un mouvement de colère dans lequel on désire au prochain la mort ou un dommage grave. Il n'est pas douteux qu'un tel désir, si la raison y donne

consentement, ne soit un péché mortel. C'est pourquoi la colère qui blesse la charité est un péché grave ; mais toute colère n'en arrive pas à ce point.

#### 4. — La colère est-elle le péché le plus grave ?

Le dérèglement de la colère porte sur l'objet désiré ou sur le mode. — Du côté de l'objet désiré, la colère n'est pas le plus grave des péchés ; elle veut punir quelqu'un pour le mal qu'il a fait. Elle rentre, il est vrai, dans les péchés qui, comme l'envie et la haine, souhaitent le mal d'autrui ; mais, tandis que la haine le désire d'une manière absolue, et l'envie en vue de la gloire propre, elle ne le veut que pour une juste vengeance. D'où l'on voit que la haine l'emporte sur l'envie, et celle-ci sur la colère. Il est pire de désirer le mal absolument que de le vouloir en vue d'un bien ; il est pire aussi de le désirer en vue d'un bien extérieur, comme l'honneur ou la gloire, que de le souhaiter pour la droiture de la justice. — Quant au mode, la colère est plus dérèglée que les autres passions à cause de la violence et de la rapidité de ses mouvements, comme le marque cette parole de l'Écriture : « La colère qui éclate est sans compassion ; rien ne saurait en arrêter l'impétuosité. » (Prov. xxvii, 4.) « Un homme est-il en colère, disait saint Grégoire, son cœur se gonfle, son corps tremble, sa langue s'embarrasse, son visage devient de feu ; ses yeux, égarés, ne reconnaissent plus ses meilleurs amis, et sa langue forme des sons dont l'esprit ne comprend pas le sens. »

5. — Aristote a-t-il eu raison de partager les gens irascibles en trois classes : les violents, les amers et les difficiles ?

Cette division du Philosophe, comme nous l'avons fait

observer en traitant de la passion de la colère (1. 2. q. 46, a. 8), correspond à ce que saint Grégoire appelle le *fiel*, l'*animosité* et la *furcur*; elle convient parfaitement, non-seulement à la passion, mais au péché même de la colère. En effet, parmi les hommes, les uns s'irritent promptement et pour des causes légères; ce sont les violents. Les autres conservent longtemps le chagrin causé par une injure; ce sont les amers. Les troisièmes, par un désir obstiné de vengeance, ne s'apaisent qu'après avoir puni; ce sont les caractères difficiles et implacables.

Les trois degrés de la colère dont a parlé Notre-Seigneur se rapportent aux progrès de l'acte humain, et non pas à des espèces différentes de colère. Le premier degré est dans le cœur: « Celui qui s'irrite contre son frère.... » (Matth. v, 22.) Le second est dans la manifestation: « Celui qui aura dit à son frère: Raca... » Le troisième, qui est le plus grave, est un commencement d'exécution: « Celui qui aura dit à son frère: « Fou... »

6. — La colère doit-elle être rangée parmi les vices capitaux?

La colère produit beaucoup de péchés. La vengeance, qu'elle a pour objet, a un attrait d'autant plus grand pour les hommes que, se montrant à eux comme juste et honnête, elle les entraîne par l'apparence du bien. Il en résulte que l'impétuosité de la colère nous précipite dans toutes sortes de dérèglements. Pour ce motif, la colère doit être rangée parmi les vices capitaux.

7. — Est-il convenable de dire que la colère a six filles?

On donne avec raison six filles à la colère, savoir: l'*indignation* et l'*enflure*, suites du mépris qu'elle fait naître dans le cœur d'un homme contre celui dont elle veut

tirer vengeance ; la *clameur*, par laquelle elle éclate en paroles, comme chez celui qui dit à son frère : *Raca*, mot qui dénote un langage confus et désordonné ; le *blasphème contre Dieu* et *l'injure contre le prochain* ; enfin la *querelle*, qui passe des paroles aux actions.

8. — Y a-t-il un vice opposé à la colère, par défaut ?

Saint Chrysostôme a dit : « Celui-là pèche qui ne se  
« met pas en colère quand il le doit : une patience exces-  
« sive est une semence de vices ; elle entretient la négli-  
« gence, et invite au mal non-seulement les méchants, mais  
« même les bons. »

Le mot colère a deux significations. Par l'une, il désigne un acte simple de la volonté, par lequel quelqu'un inflige une peine d'après un jugement de la raison, et non par passion : or manquer de cette sorte de colère est un péché. Par l'autre signification, le mot colère indique un mouvement de l'appétit sensitif, avec accompagnement de passion et de modification corporelle. Un tel mouvement est une suite nécessaire des actes de la volonté, à laquelle notre appétit inférieur obéit naturellement, à moins d'un obstacle qui l'en empêche. La colère ne saurait donc manquer totalement dans la partie sensitive de notre être que par l'absence ou par la faiblesse de la volonté, chose non moins vicieuse que le défaut d'énergie quand on doit punir selon le jugement de la raison.

N'éprouver aucune irritation, dira quelqu'un, c'est ressembler à Dieu qui n'a point de passion. — Il est vrai ; mais ce n'est pas l'imiter dans le jugement par lequel il inflige des punitions. Comme toutes les autres modifications de la sensibilité, la passion de la colère est utile pour exécuter promptement ce que la raison commande. S'il n'en était pas ainsi, à quoi nous servirait l'appétit sensitif ? Dieu n'a rien fait d'inutile.



## QUESTION 159.

## DE LA CRUAUTÉ.

**La cruauté,—opposée à la clémence,—diffère de la férocité et de la barbarie.**

1.—La cruauté est-elle opposée à la clémence ?

A la clémence, qui tend à diminuer les punitions, est opposée la cruauté, que Sénèque appelle l'atrocité de l'âme dans le châtement. L'homme cruel est dur. L'homme clément est doux. L'homme cruel n'est pas compatissant. L'homme clément est plein de miséricorde. L'homme cruel et l'homme clément, on le voit, ont des sentiments contraires.

2.—La cruauté diffère-t-elle de la férocité et de la barbarie ?

Senèque disait : « Punir sans avoir été offensé, ce n'est pas cruauté, c'est férocité et barbarie. »

L'homme féroce ou barbare châtie pour jouir de la souffrance des autres, de même que la bête féroce nuit aux hommes pour se repaître de chair. Quand l'homme cruel dépasse la juste mesure, il considère du moins la faute du coupable; la férocité n'agit pour aucun motif tiré de la raison. Entre elle et la cruauté il y a toute la distance qui sépare l'homme de la bête fauve.

## QUESTION 160.

### DE LA MODESTIE.

---

**La modestie est une partie de la tempérance. — Son objet.**

1. — La modestie fait-elle partie de la tempérance ?

Les vertus devant régler la vie de l'homme tout entière, il faut que, si l'une d'elles sert de règle à ce qui est plus difficile et plus important, il y en ait une autre qui préside aux choses moins importantes et moins difficiles. De même que, après la magnificence, qui règle les grandes dépenses, la libéralité dirige les dépenses médiocres; de même, après la tempérance, qui modère les plaisirs du toucher, la modestie réprime les autres choses plus faciles à régler : elle est unie à la tempérance comme une vertu secondaire à la vertu principale.

2. — La modestie concerne-t-elle seulement les actions extérieures ?

La modestie règle quatre choses : premièrement, l'inclination de l'âme à s'attribuer l'excellence, inclination réprimée par l'humilité; deuxièmement, le désir de savoir, désir modéré par l'amour de l'étude, opposé à la curiosité; troisièmement, les actions du corps dans les jeux comme dans les fonctions sérieuses; quatrièmement, les

ornements extérieurs : les vêtements et les autres choses pareilles. Elle concerne, en conséquence, non-seulement les actions extérieures, mais les mouvements intérieurs de l'âme.

Saint Paul parlait de la modestie extérieure quand il disait : « Que votre modestie soit connue de tous les hommes. » (Phil. iv, 5.) Il n'entendait pas que cette vertu ne règle point les actes intérieurs, dont les actions visibles sont la manifestation (1).



## QUESTION 161.

DES DIVERSES ESPÈCES DE MODESTIE, ET, D'ABORD, DE  
L'HUMILITÉ.



**L'humilité est une vertu. — Sa nature. — A quoi elle oblige. — Sa liaison avec la tempérance et les autres vertus. — Ses degrés.**

1. — L'humilité est-elle une vertu ?

L'Écriture, dans ces paroles : « Il a regardé l'humilité de sa servante, » loue l'humilité comme une vertu. Le Seigneur nous a pareillement dit : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. »

(1) La modestie règle notre intérieur par la douceur et l'humilité, et notre extérieur par la décence et l'honnêteté.

Dans les choses à la fois difficiles et désirables pour leur bonté, nous sommes soumis à une double force : l'une d'attraction, suite de leur bonté même ; l'autre de répulsion, à raison de leur difficulté : de là, l'espérance et le désespoir. Pour régler ces deux mouvements d'attraction et de répulsion, il faut deux vertus distinctes : l'une, pour affermir notre esprit contre les difficultés et, en le préservant du désespoir, l'exciter, dans une juste mesure, à la poursuite des grandes choses ; c'est ce que fait la magnanimité. L'autre, pour réprimer notre tendance à nous élever d'une manière déréglée dans le mouvement d'attraction vers le bien, et c'est ce que fait l'humilité.

Humble, *humilis*, *humi acclinis*, signifie penché vers la terre. Un tel abaissement peut provenir d'un autre homme, et, dans ce cas, l'humilité, c'est-à-dire l'humiliation, est une peine. Quand il provient d'un principe intérieur, tantôt il est bon, tantôt il est coupable. Par la connaissance que l'on a de ses propres défauts, s'en tient-on à des œuvres infimes proportionnées à sa force et à son état, cet abaissement est louable. C'est ainsi qu'Abraham disait à Dieu : « Quoique je sois cendre et poussière, je parlerai à mon Seigneur. » Dans ces conditions, l'humilité est une vertu. Méconnaître sa dignité d'homme, se comparer aux animaux et se faire semblable à eux ; voilà un abaissement coupable. Simuler au dehors une humilité que l'on n'a pas, c'est souvent un grand orgueil, par lequel on tend à l'excellence de la gloire. La vraie humilité consiste à se soumettre à Dieu, et aux hommes à cause de Dieu.

2. — L'humilité consiste-t-elle dans la volonté ou dans le jugement ?

Le propre de l'humilité, c'est d'empêcher de s'élever plus qu'il ne convient. Il est nécessaire que la connaissance intervienne pour nous dire en quoi nous sommes inférieurs et ce qui dépasse nos forces. Mais la vertu

même de l'humilité, à laquelle la connaissance sert de règle pour diriger la puissance appétitive, consiste essentiellement, non dans le jugement de la raison, mais dans la volonté, dont elle réprime les appétits.

Tendre à ce qui est grand par confiance en ses propres forces est contraire à l'humilité ; y tendre par confiance en Dieu, ce n'est point un acte d'orgueil. Plus on reconnaît sa faiblesse, plus on est grand devant le Très-Haut. Dieu élève celui qui s'abaisse en sa présence, et renverse quiconque s'élève contre lui.

3.—L'homme doit-il par humilité se soumettre à tout le monde ?

Saint Paul écrivait aux Philippiciens : « Que chacun de vous regarde en toute humilité les autres comme ses supérieurs. » (II, 3.)

Il y a en nous deux choses : ce qui est de Dieu, et ce qui vient de nous. Ce qui vient de nous, ce sont nos défauts ; ce qui est de Dieu, c'est tout ce qui tient au salut et à la perfection. De là cette parole : « Ta perdition vient de toi, Israël ; ton secours vient de moi seul. » (Osée, XIII, 9.)

L'humilité prescrit avant tout le respect et la soumission envers Dieu. Elle demande que l'homme soumette ce qui vient de lui-même à ce qui est de Dieu dans le prochain ; elle n'exige pas qu'il soumette ce qui est certainement de Dieu en lui à ce qui paraît être de Dieu dans un autre. Or ceux qui ont les dons de Dieu savent très-bien qu'ils les possèdent, selon cette parole de saint Paul : « ..... Afin que nous connaissions ce que Dieu nous a donné. » (1 Cor. II, 12.) Ils peuvent, sans blesser l'humilité, préférer ces dons à ceux qui semblent avoir été faits aux autres hommes. Ce n'était pas sur un autre fon-

dement que saint Paul disait : « Les mystères du Christ « n'ont pas été manifestés aux générations précédentes « comme ils l'ont été, de nos jours, aux Apôtres. » (Eph. III, 5.) L'humilité n'exige pas non plus que nous soumettions ce qui nous appartient à ce qui est de l'homme dans le prochain ; autrement il faudrait se croire plus pécheur que tout autre. Saint Paul n'a pas manqué d'humilité en disant : « Nous sommes juifs par naissance, et non « pécheurs comme les Gentils. » (Gal. II, 15.) Toutefois, nous pouvons croire que le prochain a des dons cachés que nous n'avons pas, ou que nous avons des défauts qu'il n'a pas ; et, pour cette raison, nous devons nous soumettre à lui par l'humilité.

Nous devons révéler Dieu, non-seulement en lui-même, mais dans les dons qu'il accorde aux hommes. C'est dans ces principes que nous nous soumettons au prochain, selon cette parole : « Soyez soumis à toute créature humaine, à cause de Dieu. » (1 Pet. II, 13.) — Il n'y a point de fausseté à préférer les dons de Dieu à ce qui nous est propre ; nous croyons avec vérité qu'il peut exister dans nos semblables quelque don caché qui les rend supérieurs à nous, alors même que ce qui nous fait paraître au-dessus d'eux se montre avec évidence. — Il n'y a pas à craindre, dans les actes extérieurs de l'humilité, de donner au prochain occasion d'orgueil ou de mépris : on doit y garder une juste modération ; s'il s'en scandalise, c'est un scandale pris et non donné.

4. — L'humilité fait-elle partie de la modestie et de la tempérance ?

Si l'on reconnaît les parties d'une vertu à une certaine similitude dans le mode d'action, l'humilité, qui réprime la présomption par laquelle nous tendons à de trop grandes choses, fait partie de la tempérance, comme la

modestie elle-même dans laquelle elle est comprise ; elle marque une modération de l'âme.

5. — L'humilité est-elle la plus grande des vertus ?

La plus grande des vertus, c'est la charité. « Sur toutes choses, dit saint Paul, ayez la charité. » (Colos. III, 14.) —Après la charité et les autres vertus théologiques, dont l'objet est la fin dernière, viennent les vertus intellectuelles, qui tiennent à la raison même ; puis la justice, et surtout la justice légale, dont le propre est de mettre en pratique tous les ordres de la raison. — Immédiatement après la justice légale, et avant toutes les autres vertus, se présente l'humilité, qui donne à l'homme une soumission universelle à l'égard de tout ce que la raison a réglé.

L'humilité est, comme disposition à la grâce, le fondement de toutes les vertus. Saint Augustin a eu raison de dire : « Si vous voulez élever un édifice d'une grande hauteur, établissez-le sur le fondement de l'humilité. » Elle bannit l'orgueil, rend l'homme docile et le prépare à la réception de la grâce. N'est-il pas écrit que « Dieu, qui résiste aux superbes, donne sa grâce aux humbles ? » (Jac. IV, 6.) Notre-Seigneur l'a particulièrement recommandée en disant : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. » Il nous a appris, par ses exemples, à mépriser les grandeurs de la terre, et il a promis aux humbles l'élévation dans la gloire éternelle.

6. — Saint Benoît a-t-il convenablement divisé l'humilité ?

Saint Benoît, dans sa règle, a divisé avec raison l'humilité en douze degrés, à commencer par l'extérieur.

1<sup>er</sup>

Tenir les yeux habituellement baissés.

2<sup>e</sup>

Ne pas se laisser aller facilement au rire.

3<sup>e</sup>

Parler peu et d'un ton grave.

4<sup>e</sup>

Attendre le temps de parler.

5<sup>e</sup>

Suivre dans ses actions la voie commune.

6<sup>e</sup>

Penser et avouer que l'on est moins digne que les autres.

7<sup>e</sup>

Se croire inutile et indigne de tout emploi.

8<sup>e</sup>

Reconnaître et avouer ses défauts.

9<sup>e</sup>

Supporter par obéissance et avec patience les duretés.

10<sup>e</sup>

Régler sa volonté sur celle de son supérieur.

11<sup>e</sup>

Ne pas chercher à faire sa volonté propre.

12<sup>e</sup>

Craindre Dieu et se souvenir de ses commandements.

La considération de nos propres défauts et la pensée que le prochain peut avoir des dons cachés nous permettent de croire et de dire sans mensonge que nous sommes inférieurs à ceux que nous paraissions surpasser. Nous pouvons également nous croire et nous avouer indignes et incapables de tout emploi par nos propres forces; tout ce que nous avons vient de Dieu.



## QUESTION 162.

## DE L'ORGUEIL,



**Du péché de l'orgueil. — Que l'orgueil est un vice spécial. — Son siège. — Ses espèces. — Il est un péché mortel. — Le rang qu'il occupe. — Pourquoi il est un vice capital.**

1. — L'orgueil est-il un péché ?

« Ne laissez jamais dominer l'orgueil dans vos sentiments ni dans vos paroles. » (Tob. iv, 14.)

La superbe, en latin *superbia*, que nous traduisons par l'orgueil, indique une tendance à s'élever au-dessus de ce que l'on est. La droite raison nous prescrit de ne vouloir que ce qui est proportionné à nos forces. L'orgueil veut ce que la raison désapprouve; il est évidemment un péché.

Le mot orgueil se prend quelquefois dans un bon sens, pour signifier une surabondance de bien ou de gloire; comme, par exemple, dans cette parole du prophète Isaïe : « Je ferai de toi l'orgueil des siècles. » (Isaïe, lx, 15.) « Il y a, dit saint Jérôme, un bon et un mauvais orgueil. »

La raison doit servir de règle à nos désirs naturels. S'en éloigner en plus ou en moins, c'est un acte mauvais. L'orgueil désire l'excellence dans un degré que la raison n'approuve pas. On peut le définir : un désir ou un amour déréglé de l'excellence propre. Il est opposé tout à la fois à l'humilité et à la magnanimité; il méprise la soumission, et il veut s'élever aux grandes choses d'une façon déréglée.

## 2. — L'orgueil est-il un péché spécial ?

Comme désir déréglé de l'excellence, l'orgueil est un péché particulier ; il a un objet spécial.—Il est aussi un péché général, qui peut être la cause de tous les autres, soit directement, soit indirectement : directement, puisque tout désir déréglé peut être rapporté à notre propre excellence ; indirectement, par le mépris de la loi divine.

## 3. — L'orgueil appartient-il à la faculté irascible ?

L'orgueil, ayant pour objet une chose difficile, l'excellence propre, appartient de quelque façon à l'appétit irascible. Si le bien qu'il poursuit était toujours un bien sensible, il y existerait purement et simplement ; mais, comme ce bien est parfois un bien de l'ordre spirituel, ce vice a son siège dans l'irascible uni à l'appétit rationnel, qui est la volonté. Voilà pourquoi les démons eux-mêmes sont orgueilleux.

De ce que l'orgueil est un obstacle à la connaissance de la vérité, il ne suit pas qu'il existe dans la raison plutôt que dans l'appétit irascible. Il est un obstacle indirect à la connaissance spéculative, parce qu'il en soustrait la cause : l'orgueilleux ne veut soumettre son intelligence ni à Dieu ni aux autres hommes. Il est un obstacle direct à la connaissance affective : le superbe, n'aimant que sa propre excellence, abhorre celle de la vérité. Tandis que l'humilité suit la droite raison, qui donne à l'homme la vraie connaissance de lui-même, l'orgueil en dédaigne les lumières, pour estimer ses forces au-delà de ce qu'elles sont : on croit aisément ce que l'on désire avec ardeur. De là, les orgueilleux se portent à des entreprises où il ne leur est pas donné d'atteindre ; de là vient encore que tout ce qui porte l'homme à s'estimer trop est une cause d'orgueil ; par exemple, la considération des défauts d'autrui. Ainsi l'orgueil même n'est pas dans la raison, mais seulement l'une de ses causes. Aussi a-t-on coutume de le définir :

un amour de l'excellence propre, parce qu'il a la prétention de l'emporter sur les autres.

4.—Saint Grégoire a-t-il eu raison de distinguer quatre espèces d'orgueil ?

Saint Grégoire a très-bien distingué quatre espèces d'orgueil, qui sont : estimer comme de soi ce que l'on tient de Dieu ; — croire que l'on a acquis par ses mérites ce que l'on en a reçu gratuitement ; — s'attribuer des qualités que l'on n'a pas ; — mépriser les autres, pour paraître seul en possession de quelque bien.

Saint Bernard assigne à l'orgueil douze degrés, qui, correspondant à ceux de l'humilité, commencent aussi par l'extérieur : 1<sup>o</sup> la curiosité, qui jette les yeux de tous côtés, au lieu de les tenir baissés ; — 2<sup>o</sup> la légèreté d'esprit, qui parle avec trop d'assurance ; — 3<sup>o</sup> la folle joie, qui rit facilement ; — 4<sup>o</sup> la jactance, par laquelle on parle trop de soi, et sans être interrogé ; — 5<sup>o</sup> la singularité, par laquelle on veut se distinguer des autres, en ne suivant pas la voie commune ; — 6<sup>o</sup> l'arrogance, par laquelle on se préfère à tous les autres, au lieu de se croire moins digne qu'eux ; — 7<sup>o</sup> la présomption, qui se croit capable des plus grands emplois ; — 8<sup>o</sup> l'excuse de ses péchés ; — 9<sup>o</sup> la confession feinte, qui fait semblant d'avouer une faute pour s'épargner une punition ; — 10<sup>o</sup> la rébellion, opposée à l'obéissance ; — 11<sup>o</sup> l'amour de sa volonté propre ; — 12<sup>o</sup> l'habitude de pécher, contraire à la crainte de Dieu.

5. — L'orgueil est-il un péché mortel ?

Le propre de l'humilité est de se soumettre à Dieu ; l'orgueil, qui manque de cette soumission et qui s'élève au-dessus des règles divines, est dans son genre un péché mortel. Selon l'Écriture, « son commencement consiste à s'éloigner de Dieu. » (Eccl. x, 14.) Il arrive cependant que, comme dans les autres péchés mortels, cer-

tains mouvements d'orgueil, auxquels la raison ne consent pas pleinement, ne sont que des fautes vénielles, par imperfection de l'acte.

L'orgueil est toujours contraire à l'amour de Dieu, comme rébellion contre la loi divine. Parfois aussi il est contraire à l'amour du prochain; car l'orgueilleux se met au-dessus des autres et se soustrait à leur autorité.

6. — L'orgueil est-il le pire de tous les péchés ?

L'orgueil ne serait pas le péché le plus grave, s'il consistait seulement dans l'élévation désirée avec excès : ce désir n'a pas en soi une très-grande incompatibilité avec la vertu. Mais rien n'en dépasse la gravité, du côté du renoncement à Dieu. Dans les autres péchés, l'ignorance, la faiblesse, le désir de quelque bien; voilà ce qui éloigne de Dieu. Dans l'orgueil, on s'en sépare uniquement pour ne se soumettre ni à lui ni à sa loi. Ce vice est le seul qui nous met en opposition directe avec Dieu même, et c'est pour cela que saint Jacques disait : « Dieu résiste aux superbes. » (iv, 6.) Ce qui n'est qu'une conséquence dans les autres fautes constitue son essence même. Il a pour premier acte de mépriser Dieu et ses commandements. Par conséquent, il est, de sa nature, le pire de tous les péchés.

Dieu, pour en montrer la gravité, permet que les orgueilleux, qui ne sentent pas leur faute, tombent dans d'autres péchés plus honteux, quoique moins graves; par exemple, dans ceux de la chair, afin qu'étant humiliés, leur confusion les aide à se relever. Ainsi un médecin sage laisse son malade contracter une infirmité plus légère, dans le but de le guérir d'une maladie très-grave.

Il est difficile d'éviter l'orgueil; il tend des pièges même aux bonnes œuvres et se glisse jusque dans la vertu. Notre raison nous en signale-t-

elle les mouvements secrets, nous devons les repousser, soit par la considération de notre faiblesse, en nous servant de cette parole : « Pourquoi la terre et la cendre s'enorgueillit-elle ? » (Eccl. x, 19) ; soit par la considération de la grandeur divine, selon cette autre parole : « Ton esprit aura-t-il l'audace de s'élever contre Dieu ? » (Job, xv, 15) ; soit enfin en nous rappelant combien sont fragiles les biens de ce monde, ainsi que le marque ce mot d'Isaïe : « Toute gloire passe comme l'herbe des champs. » (XL, 6.)

6. — L'orgueil précède-t-il tous les péchés ?

« L'orgueil, dit la sainte Écriture, est le commencement de tout péché. » (Eccl. x, 15.) En effet, ce qui existe de soi est, en chaque genre, ce qu'il y a de premier. Or l'éloignement de Dieu, qui contient la notion même du péché, appartient proprement à l'orgueil et ne se rattache aux autres péchés que par voie de conséquence. Il s'ensuit que l'orgueil est le premier péché et le principe des autres péchés.

Ce n'est pas que chaque péché en naisse nécessairement ; mais il peut les enfanter tous. Il reste le dernier dans ceux qui reviennent à Dieu, et il est le premier dans ceux qui s'en éloignent.

7. — L'orgueil est-il un vice capital ?

Saint Grégoire ne compte pas l'orgueil parmi les péchés capitaux. On peut, en effet, l'envisager de deux façons : d'abord en lui-même, comme péché spécial ; puis dans l'influence universelle qu'il exerce sur tous les péchés. — Si on le considère en lui-même, comme péché distinct, on doit le compter au nombre des péchés capitaux, péchés spéciaux qui donnent naissance à plusieurs autres. Sous le rapport de l'influence générale qu'il exerce sur tous les vices, saint Grégoire en a fait avec raison le roi

et le père de tous les péchés. « Quand le roi des vices, « qui est l'orgueil, dit-il, s'est emparé complètement du « cœur de l'homme, il le donne à dévaster aux sept vices « principaux qui sont comme ses généraux d'armée et « d'où sort la multitude des autres vices (1). »

L'orgueil désire l'excellence avec dérèglement ; la vaine gloire en désire seulement la manifestation : l'orgueil est la cause de la vaine gloire.



## QUESTION 163.

### DU PÉCHÉ DU PREMIER HOMME.

**Le premier péché du premier homme fut l'orgueil. — Ce que désirèrent nos premiers parents. — Gravité de leur péché. — Lequel fut le plus coupable d'Adam ou d'Eve.**

1. — L'orgueil fut-il le premier péché d'Adam ?

Le désordre moral est dans l'âme avant de passer aux actes extérieurs. « On ne perd point, dit très-bien saint Augustin, la pureté du corps tant que l'âme conserve « sa sainteté. » De plus, entièrement soumise à la raison, la chair du premier homme, dans l'état d'inno-

(1) Ceux qui ne comptent pas l'orgueil au nombre des péchés capitaux le remplacent par la vaine gloire.

ce, ne pouvait désirer aucun bien sensible d'une manière désordonnée. Double vérité d'où il faut tirer cette conclusion, que le premier dérèglement chez l'homme dut consister dans le désir d'un bien spirituel. Or, du moment que ce désir dépassait la mesure assignée par Dieu, il était un péché d'orgueil. L'orgueil fut donc le premier péché d'Adam.

Adam ne pouvait désobéir que dans un but quelconque; or ce qu'il chercha d'abord, ce fut sa propre excellence. La désobéissance fut la suite de son orgueil, comme le marque saint Augustin, qui dit à Orosius : « L'homme, enflé d'orgueil, céda aux suggestions du serpent et méprisa « les ordres de Dieu. » La gourmandise eut aussi sa place dans le premier péché : « La femme, dit l'Écriture, vit que le fruit était bon à manger, « beau et agréable à l'œil ; elle en prit et elle en mangea. » Néanmoins cette bonté et cette beauté ne furent pas le premier motif du péché; ce fut plutôt cette parole du serpent : « Vos yeux s'ouvriront, et vous serez « comme des dieux, connaissant le bien et le mal. » Le péché de gourmandise, en un mot, ne vint qu'après l'orgueil, qui, s'emparant de l'esprit de nos premiers parents aussitôt après le conseil du serpent, les porta à croire ce qu'ils avaient entendu.

2. — L'orgueil du premier homme consista-t-il à désirer d'être semblable à Dieu?

Ce que désira le premier homme dans son orgueil, ce fut de ressembler à Dieu, non de la ressemblance de nature, mais quant à la science du bien et du mal, selon les suggestions du démon. Il voulait tout à la fois déterminer, par la vertu de sa propre nature, ce qui était bon à faire ou à éviter, et connaître le bien ou le mal qui devait lui arriver. Il pécha aussi en désirant de ressembler à Dieu dans le pouvoir d'obtenir la béatitude par lui-même. Il

s'appuya, en un mot, sur ses propres forces, au mépris des ordres divins.

3. — Le péché de nos premiers parents fut-il plus grave que les autres ?

Il y a dans les péchés deux sortes de gravité. L'une vient de l'espèce même du péché ; l'autre tient aux circonstances de temps, de lieu ou de personne. Le péché de nos premiers parents ne fut pas, dans son espèce, plus grave que tous les autres. L'orgueil, à la vérité, a par lui-même une malice supérieure. Mais celui par lequel ils désirèrent d'une manière déréglée la ressemblance divine, n'était pas aussi coupable que l'orgueil qui nie ou blasphème Dieu. Toutefois, comme leur état était parfait, le péché qu'ils commirent, si l'on considère la condition de la personne qui pèche, était d'une très-grande gravité. Nous pouvons donc dire que le péché de nos premiers parents fut le plus grave de tous relativement, mais non absolument parlant.

Nos premiers parents avaient une très-grande facilité de ne pas pécher ; rien en eux ne les portait au mal : c'est ce qui rendit leur faute inique.

4. — Le péché d'Adam fut-il plus grave que celui d'Eve ?

Du côté de la condition des personnes, Adam, qui était plus parfait, pécha plus grièvement qu'Eve. Du côté du genre, le péché fut dans les deux un péché d'orgueil. Il est certain cependant que, dans l'ensemble, Eve fut plus coupable qu'Adam. D'abord son orgueil fut plus grand ; ensuite elle pécha non-seulement contre Dieu, mais contre le prochain. Adam ne succomba que par une sorte de bienveillance affectueuse, pour ne pas déplaire à sa compagne.



## QUESTION 164.

## DE LA PUNITION DU PÉCHÉ D'ADAM.

**La mort, peine générale. — Autres peines particulières dont parle la Genèse.**

1. — La mort fut-elle la punition du péché de nos premiers parents ?

« C'est par un seul homme, a dit l'Apôtre saint Paul, « que le péché est entré dans le monde, et, par le péché, « la mort. » (Rom. v, 12.)

Dieu, en créant le premier homme, lui avait accordé ce privilège, que tant que son esprit serait soumis à son Créateur, les puissances inférieures le seraient à l'esprit, et le corps à l'âme. L'esprit de l'homme s'étant révolté contre Dieu par le péché, les facultés inférieures cessèrent de lui être totalement soumises, la chair s'éleva contre lui, et le corps n'obéit plus à l'âme ; de là les infirmités et la mort. Car si la vie humaine et le salut du corps consistent à être soumis à l'âme, comme le perfectible à son principe de perfection, les défaillances du corps, par la loi des contraires, sont dues à sa rébellion contre l'âme. De même donc que la révolte de la chair contre l'esprit sert à châtier le péché de nos premiers parents, de même la mort et tous les défauts corporels en sont pareillement une punition.

Du côté de l'âme, qui est immortelle, la mort n'est pas naturelle à l'homme. Il est vrai que le corps, composé d'éléments contraires, est naturellement corruptible; mais Dieu, par sa puissance, avait exempté le premier homme de la nécessité de mourir, privilège qui fut enlevé par le péché. Il faut donc dire que la mort est tout à la fois naturelle et pénale: naturelle, par la matière du corps; pénale, par la soustraction de la grâce. Dieu répartit maintenant les maux de cette vie suivant sa prescience et sa providence, tantôt en punition des péchés des parents, tantôt pour le salut éternel de la personne à laquelle il les applique. — Au moment où Adam et Eve désobéirent, la mort commença d'exister. Nos premiers parents en ressentirent les atteintes le jour où ils reçurent leur arrêt fatal, qui les condamna à vieillir.

2. — La sainte Écriture détermine-t-elle avec convenance les peines de nos premiers parents?

Il nous doit suffire de savoir que ces peines ont été infligées par Dieu, qui, selon les expressions de la Sagesse, fait tout « avec nombre, poids et mesure. »

Privés du bienfait divin qui maintenait la nature humaine dans son intégrité, nos premiers parents perdirent ce qui convenait à l'état d'innocence et de justice: la jouissance du paradis terrestre et le pouvoir de prendre du fruit à l'arbre de vie. « Dieu, dit l'Écriture, les chassa « du paradis de volupté, et plaça à l'entrée un chérubin « qui tenait un glaive flamboyant. » (Gen. III, 23.) Leur seconde punition, consistant dans certaines pénalités qui convenaient à la nature dénuée du bienfait divin, affecta leur âme et leur corps. Quant au corps, les douleurs de l'enfantement, la sujétion à l'homme; voilà pour la femme. Travail assidu, stérilité de la terre; voilà pour l'homme. De là ces paroles: « Dieu dit à la femme: Tu enfanteras « dans la douleur; tu seras sous le pouvoir de l'homme.

« Il dit à l'homme : La terre sera maudite dans ton travail. Tu ne mangeras de ses fruits qu'avec beaucoup de labeurs. » (Gen. III, 16 et 17.) L'âme, pour sa part, ressentit une grande confusion de la révolte de la chair ; elle entendit Dieu lui reprocher sa faute, et fut condamnée à se souvenir de la mort. De là ces autres paroles : « Leurs yeux s'ouvrirent, et ils s'aperçurent qu'ils étaient nus.... Voici qu'Adam est devenu semblable à l'un de nous !... Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Les tuniques de peau furent le signe de la mortalité future.



## QUESTION 165.

### DE LA TENTATION DE NOS PREMIERS PARENTS.



**Il était convenable que l'homme fût tenté. — Du mode et de l'ordre de cette tentation.**

1. — Était-il convenable que l'homme fût tenté par le démon ?

« L'homme qui n'a point été tenté, que sait-il ? » (Eccl. xxxiv, 11.)

La Sagesse divine, qui dispose tout avec douceur, loin de détruire la nature des êtres, attribue à chacun d'eux ce qui leur convient. Comme il est dans la condition de

l'homme de pouvoir être aidé ou entravé par les autres créatures, il fut convenable que Dieu permît aux mauvais anges de tenter nos premiers parents et aux bons anges de les assister. Remarquons que, par un bienfait spécial, aucun être ne pouvant leur nuire contre leur volonté, il était en leur pouvoir de résister aux suggestions du malin Esprit.

Dieu savait, direz-vous, qu'Adam succomberait à la tentation du démon ; devait-il permettre une telle épreuve ?

Dieu savait qu'Adam succomberait à la tentation, cela est certain ; mais il savait aussi qu'il pouvait, par son libre arbitre, résister au tentateur. La constitution même de notre nature demandait que l'homme fût laissé à sa volonté propre, comme le marque cette parole : « Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil. » (Eccl. xv, 14.) Il n'eût pas été glorieux pour Adam de ne se pouvoir bien conduire qu'à la condition de n'être point sollicité au mal.

2. — Le mode et l'ordre de la première tentation furent-ils convenables ?

Le mode et l'ordre de la première tentation furent très-bien appropriés au but que se proposait le démon. L'homme possède une nature à la fois intellectuelle et sensitive. C'est pourquoi le diable, se servant de deux artifices, séduisit l'intelligence de nos premiers parents par la promesse de la ressemblance avec Dieu au moyen de la science qu'ils aimaient naturellement, et il fascina leurs sens par les biens extérieurs les plus en rapport avec la sensibilité humaine. Il fit, de plus, tenter l'homme par la femme.

Le démon, n'ayant, avant le péché, aucune action intérieure sur l'imagination de l'homme, ne pouvait tenter Adam et Eve que par une suggestion

extérieure. — Quant au serpent, choisi par lui d'après la permission de Dieu, il ne comprenait pas le sens des mots qu'il adressait à Eve : il n'était pas devenu un être raisonnable.



## QUESTION 166.

### DE L'AMOUR DE L'ÉTUDE OU DU DÉSIR DE SAVOIR.



**Objet de l'amour de l'étude. — Rapport de cet amour avec la tempérance.**

1. — L'amour de l'étude a-t-il pour objet la connaissance?

L'étude est l'application de l'esprit à quelque chose. La vertu qui nous y porte a pour objet principal la connaissance de la vérité, et pour objet secondaire la direction des actions. Tel est le sens de ces paroles : « Mon « fils, étudiez la sagesse. » (Prov. xxvii, 11.)

2. — L'amour de l'étude appartient-il à la tempérance?

L'amour de l'étude fait partie de la tempérance, dont l'objet est de modérer toutes les convoitises de la nature humaine. Régulant en nous le désir naturel de savoir, lequel doit être maintenu dans de justes bornes, il éloigne la paresse et s'applique surtout à empêcher que le désir de la science ne se tourne en curiosité.

## QUESTION 167.

### DE LA CURIOSITÉ.

---

**Le vice de la curiosité a-t-il pour objet la connaissance intellectuelle et la connaissance sensitive?**

1. — Le vice de la curiosité peut-il avoir pour objet la connaissance des vérités de l'ordre intellectuel ?

Le désir de connaître la vérité peut être bon ou mauvais. Il est mauvais non-seulement dans les hommes qui ne veulent apprendre que pour satisfaire leur orgueil et faire le mal, qui négligent une étude nécessaire pour se livrer à une autre moins importante, qui demandent la vérité aux créatures dans un autre but que pour glorifier Dieu, mais encore dans ceux qui s'occupent de vérités trop au-dessus de leur esprit. « Ne cherchez pas à pénétrer les choses trop élevées, nous dit l'Esprit-Saint, ni à scruter des vérités qui dépassent vos facultés : cette recherche en a trompé beaucoup, à qui la vanité a fait perdre le sens. » (Eccl. III, 22.) Le vice de la curiosité, on le voit, peut porter sur la connaissance intellectuelle.

L'étude de la philosophie est louable en elle-même ; mais il faut prendre garde de se laisser tromper par une doctrine, vaine et fallacieuse, prise des traditions des hommes et non du Christ. « Certains philosophes, écrivait saint Denis à saint Polycarpe, tournant contre Dieu même les sciences

« divines, emploient la sagesse reçue d'en-haut à abolir le culte divin. »  
(Colos. II, 8.)

2.—Le vice de la curiosité a-t-il pour objet la connaissance des choses sensibles ?

Lorsque la connaissance des choses sensibles a pour fin de nous aider à subvenir aux nécessités de la vie ou de conduire notre intelligence à la contemplation de la vérité, elle est louable et méritoire. Manque-t-elle d'un but utile, a-t-elle surtout un but coupable, comme dans celui qui cherche à découvrir la conduite du prochain pour en médire, elle est vicieuse.

S'enquérir des actions du prochain par mépris, par médisance ou par vaine curiosité, c'est un mal. Mais chercher à les connaître dans une bonne intention, pour notre utilité propre ou pour la sienne, soit que nous voulions nous en édifier, soit que nous espérons le corriger avec prudence et charité, c'est une chose digne d'éloges. Saint Paul a dit : « Considérez-  
« vous les uns les autres pour vous exciter mutuellement à la charité et  
« aux bonnes œuvres. » (Héb. x, 24.)



## QUESTION 168.

### DE LA MODESTIE DANS LES MOUVEMENTS EXTÉRIEURS DU CORPS.

---

**Les mouvements extérieurs du corps sont l'objet d'une vertu. — Il y a même une vertu qui règle les jeux. — Défaut dans l'excès du jeu. — Autre défaut qui est de ne pas jouer.**

1. — Les mouvements extérieurs du corps sont-ils l'objet d'une vertu ?

Susceptibles d'être réglés par la raison, à laquelle les membres du corps obéissent, nos mouvements extérieurs peuvent être l'objet d'une vertu morale. Ils doivent, en effet, être réglés selon les bienséances, c'est-à-dire conformément à ce qui convient aux personnes, aux affaires et aux lieux.

Les mouvements extérieurs sont l'indice des dispositions de l'âme. « La manière de se vêtir, de rire, de marcher, dit l'Esprit-Saint, fait connaître un homme. » (Eccl. xix, 17.) Saint Ambroise ajoute : « Les habitudes du corps font découvrir celles de l'âme ; le corps est le miroir de l'âme. »

L'homme qui a une disposition naturelle pour tel genre de mouvement et non pour tel autre, peut suppléer, avec l'aide de la raison, à ce que la nature lui a refusé. La nature donne le mouvement ; la raison en corrige les défauts.



2. — Les jeux sont-ils l'objet de quelque vertu ?

On lit dans les Conférences des Pères que saint Jean l'Évangéliste, voyant que quelques individus se scandalisaient de ce qu'il jouait avec ses disciples, dit à l'un d'eux qui portait un arc, de le tendre et de tirer une flèche. Celui-ci en tira plusieurs. Saint Jean lui demanda s'il pourrait continuer toujours. Non, répondit cet homme ; l'arc se briserait. Il en est ainsi de notre esprit, reprit le bienheureux Apôtre ; il se briserait, si on le tendait toujours. — L'âme, comme le corps, a besoin de repos ; sa puissance d'action n'est pas infinie. Or le repos propre à l'âme, c'est la récréation, seul moyen de délasser l'esprit. Il faut donc parfois faire usage des paroles et des actions qui ont pour but de reposer l'esprit, c'est-à-dire des jeux et des plaisanteries, tout en se gardant des choses inconvenantes ; car Cicéron dit très-bien : « Montrons de la modération et une retenue décente dans nos récréations, afin que tout y soit digne du temps, du lieu et des personnes. » Il appartient à la raison de régler ces choses ; et, comme toute habitude agissant d'après la raison est une vertu morale, il s'ensuit que les jeux sont l'objet d'une vertu, qu'Aristote appelle l'*eutrapélie*, ou l'amabilité. Cette vertu, réglant l'amour du jeu et nous y préservant de tout excès, est comprise sous la modestie.

Selon la remarque de Cicéron, « il en doit être du jeu comme du sommeil, que l'on ne prend qu'après avoir accompli les devoirs sérieux de la vie. »

3. — L'excès du jeu est-il un péché ?

L'excès dans le jeu et dans les plaisanteries peut se produire de deux façons : d'abord par la nature même du

jeu, qui est trop libre, grossier ou obscène; dès que, par exemple, l'on s'y permet, soit des actions ou des paroles déshonnêtes, soit des plaisanteries nuisibles au prochain. Ensuite par le défaut des circonstances voulues, lorsque l'on manque aux convenances de temps, de lieu et de personne. Quand l'ardeur pour le jeu va jusqu'au mépris de la loi de Dieu ou de l'Église, le péché est mortel; autrement il n'est que véniel.

Nécessaire à la conservation de la vie humaine, le jeu peut être l'objet d'un art ou d'un état. Aussi la profession des acteurs et des actrices (*histrionum*), qui a pour but de récréer le monde, n'est pas illicite en elle-même: ceux qui l'exercent, en gardant les règles de l'honnêteté dans leurs paroles et leurs actions, ne sont pas en état de péché. Il est permis de subvenir à leur entretien dans l'emploi qu'ils exercent; mais on pécherait si l'on payait ceux qui n'observent point la décence (1).

(1) « Saint Antonin, saint Alphonse de Liguori, saint François de Salles, « dit Mgr le cardinal Gousset dans sa Théologie morale, s'expriment « comme saint Thomas. On voit que ces saints Docteurs ne croyaient « point que les acteurs, les comédiens fussent excommuniés. En effet, il « n'existe aucune loi générale qui proscrive cette profession sous peine « d'excommunication. Le canon du Concile d'Arles, de l'an 314: *De theatricis, et ipsos placuit, quamdiu agunt, à communione separari*, est un « règlement particulier.

« D'ailleurs, il n'est pas certain que ce décret, qui était dirigé contre « ceux qui prenaient part aux spectacles des païens, soit applicable aux « acteurs du moyen-âge ou aux acteurs des temps modernes; et il n'est « guère plus certain qu'il s'agisse ici d'une excommunication à encourir « par le fait, *ipso facto*. Cependant, il est vrai qu'en France les comédiens « étaient autrefois regardés comme excommuniés. Mais Pontas s'est trompé « en disant: *Tout le monde sait que les pasteurs dénoncent publiquement, « tous les dimanches, au prône des messes de paroisse, les comédiens « pour des gens excommuniés*; car la formule du prône, dans la plupart « des rituels de France, ne fait point mention de cette excommunication. « Quoi qu'il en soit, comme il s'agit d'un point de discipline particulier à « la France, qui dépend de l'Ordinaire pour ce qui regarde son diocèse, et

4. — Peut-il y avoir quelque péché à s'abstenir de tous les jeux ?

La raison défend d'être à charge aux autres, soit en ne se montrant pas agréable, soit en empêchant leurs plaisirs. « Conduisez-vous avec sagesse, disait Sénèque, « de façon à ne paraître ni rude, ni vil. » Ne point vouloir prendre part aux jeux, ne dire aucune plaisanterie, blesser le prochain en repoussant les divertissements honnêtes et modérés, c'est un vice qui attire à juste titre la qualification d'impoli et de grossier.

Toutefois, comme le jeu n'est utile que pour le déclasserment de l'âme, la privation en est plus excusable que l'excès. « Il suffit, dit le Philosophe, d'un petit nombre d'amis « pour se récréer ; les plaisirs sont dans la vie ce qu'est le « sel dans les aliments, il n'en faut pas beaucoup (1). »

« que la plupart de NN. SS. les évêques ne paraissent pas y tenir, à en  
« juger du moins par la réserve ou le silence qu'ils gardent à cet égard,  
« nous pensons qu'il est tombé en désuétude. »

(1) Voici, à ce sujet, les avis que donnait Fénelon à une personne de la Cour : « Vous ne devez point, ce me semble, vous embarrasser sur les di-  
« vertissements où vous ne pouvez éviter de prendre part. Il y a bien des  
« gens qui veulent qu'on gémissé de tout et qu'on se gêne continuelle-  
« ment en excitant en soi le dégoût des amusements auxquels on est as-  
« sujetti. Pour moi, j'avoue que je ne saurais m'accommoder de cette ri-  
« gidité. J'aime mieux quelque chose de plus simple, et je crois que Dieu  
« même l'aime beaucoup mieux. Quand les divertissements sont innocents  
« en eux-mêmes et qu'on y entre par les règles de l'état où la Providence  
« nous met, alors je crois qu'il suffit d'y prendre part avec modération et  
« dans la vue de Dieu. Des manières plus sèches, plus réservées, moins  
« complaisantes et moins ouvertes, ne serviraient qu'à donner une fausse  
« idée de la piété aux gens du monde, qui ne sont déjà que trop préoc-  
« cupés contre elle, et qui croiraient qu'on ne peut servir Dieu que par  
« une vie sombre et chagrine. »



## QUESTION 169.

### DE LA MODESTIE DANS L'APPAREIL EXTÉRIEUR.

**L'appareil extérieur est l'objet d'une vertu ou d'un vice. — Quel péché commettent les femmes qui se parent avec trop de recherche.**

1. — Les ornements du corps peuvent-ils être l'objet d'une vertu ou d'un vice ?

Les choses extérieures ne sont mauvaises que par l'abus qu'on en fait. — L'abus dans les ornements du corps se produit de deux façons : d'abord, lorsqu'on blesse les usages des personnes honnêtes avec lesquelles on vit. « Ce que les mœurs de chaque pays regardent comme honneux ; il faut l'éviter, » nous dit saint Augustin. Ensuite, quand on a une affection déréglée pour ces sortes d'ornements ; ce qui arrive par vaine gloire, par amour exagéré du bien-être et par sollicitude superflue, excès auxquels sont opposées trois vertus : l'humilité, qui exclut la vaine gloire ; l'honnête suffisance, qui bannit l'amour des délices ; et la simplicité, qui, s'accommodant toujours des événements, repousse les inquiétudes superflues.

On peut pécher aussi par manque de soin dans l'ornement extérieur, et cela de deux manières : par négligence et par orgueil. « Il y en a, dit le Philosophe, qui laissent traîner leurs vêtements, faute de vouloir se donner la peine de les relever. » Et saint Augustin ajoute : L'or-

« gucil se cache parfois sous des habits sordides dont il  
 « tire vanité. » On le voit, les ornements du corps don-  
 nent matière à plusieurs vertus et à plusieurs vices.

2. — Les femmes peuvent-elles se parer sans commettre  
 une faute grave ?

Il faut raisonner de la parure des femmes comme des  
 ornements extérieurs dont nous venons de parler, avec  
 cette différence qu'elle provoque les hommes à la luxure,  
 ainsi que le marque ce passage des Proverbes : « Voici  
 « que la femme s'avance parée comme une courtisane,  
 « cherchant à séduire les âmes. » (VII, 10.)

Il n'est pas défendu à une femme mariée de vouloir  
 plaire à son mari, pour empêcher qu'il ne se laisse séduire  
 par une beauté étrangère. Quant aux personnes qui ne  
 sont point mariées, qui ne veulent pas se marier ou qui  
 ne le peuvent pas, elles ne sauraient chercher à plaire  
 dans le but de se faire désirer ; ce serait exciter les  
 hommes au péché. Se parer dans l'intention de provo-  
 quer à la concupiscence, c'est pécher mortellement. Se  
 parer par légèreté ou par vanité n'est pas toujours un  
 péché mortel ; la faute est quelquefois vénielle. Ceci  
 s'applique également aux hommes et aux femmes. Voilà  
 pourquoi saint Augustin écrivait à Possidius : « Ne soyez  
 « pas trop prompt à blâmer l'usage des bijoux et des  
 « riches habits, excepté quand il s'agit de personnes  
 « qui, n'étant pas mariées et ne désirant pas l'être, ne  
 « doivent songer qu'à Dieu. Soyez indulgent pour les  
 « gens du monde (1). »

(1) « Les femmes qui, n'étant pas mariées, pensent sérieusement au  
 « mariage, peuvent certainement chercher à plaire par leur parure,  
 « pourvu toutefois qu'elles ne se permettent rien qui soit contraire à la

La coutume de rester la tête nue n'est pas une coutume louable chez les femmes, et cela n'est nullement convenable pour les femmes mariées; mais on peut excuser de péché celles qui ne font à cet égard que suivre l'usage du pays.—Quand saint Pierre défendait aux femmes de s'orner, il parlait à celles qui, méprisant leurs maris malheureux, se paraient pour plaire à d'autres hommes. Saint Paul ne défend aussi que les ornements trop recherchés, et surtout ceux qui n'auraient pas un but honnête. (1 Tim. II, 9.) —Il est permis d'employer le fard pour cacher quelque défaut ou quelque infirmité; s'en servir pour se donner une beauté que l'on n'a pas, c'est une faute. Il y aurait péché mortel à se farder dans des vues lascives ou par mépris de l'œuvre de Dieu.—Il n'est pas permis de porter les vêtements d'un autre sexe; mais on excuse de péché celui qui les prend, soit pour échapper aux ennemis, soit faute d'autre habillement, soit pour une autre cause semblable. — La confection des ornements dont on peut faire un bon et un mauvais usage n'est point illicite.

« décence, à la modestie chrétienne. » — « On permet plus d'affiquets aux  
 « filles, dit saint François de Salles, parce qu'elles peuvent loisiblement  
 « désirer d'agrèer à plusieurs, quoique ce ne soit qu'afin d'en gagner un  
 « par un légitime mariage. » (Mgr Gousset.)



## QUESTION 170.

## DES PRÉCEPTES DE LA TEMPÉRANCE.

**Préceptes de la tempérance. — Préceptes touchant ses parties.**

1. — Les préceptes de la tempérance sont-ils convenablement formulés dans la loi divine ?

Le Décalogue renferme les commandements qui nous conduisent plus directement à l'amour de Dieu ou du prochain. Or l'adultère, par lequel on usurpe le bien d'un mari en abusant de sa femme, est, entre tous les péchés opposés à la tempérance, celui qui blesse le plus l'amour du prochain. C'était conséquemment ce péché qui devait être défendu dans la loi divine, quant à l'acte et quant au désir.

2. — La loi divine formule-t-elle convenablement les préceptes qui concernent les vertus annexées à la tempérance ?

Les vertus annexées à la tempérance, si on les considère en elles-mêmes, n'ont pas un rapport direct avec l'amour de Dieu et du prochain ; elles concernent plutôt la modération que l'homme exerce envers lui-même. Sous ce point de vue, elles n'ont pas dû figurer dans le Décalogue. Cependant, comme elles peuvent se rattacher à

l'amour de Dieu et du prochain par leurs effets, on y trouve des préceptes qui défendent les actes des vices opposés à la tempérance. Ainsi, dans la défense de l'homicide est comprise celle de la colère, opposée à la douceur. De même, dans le précepte qui prescrit l'obéissance aux parents est implicitement renfermée la prohibition de la colère et de l'orgueil. L'orgueil est spécialement défendu par les préceptes de la première Table.

Quoique l'orgueil soit le commencement de tout péché et que les préceptes de l'humilité et de la douceur portent principalement à l'observation de la loi, le Décalogue, qui contient les premiers principes connus par eux-mêmes, n'a pas dû en faire mention. Tous les hommes ne se rendent pas compte du dérèglement de ce vice, caché dans le cœur.





# **DES ÉTATS DE PERFECTION.**

**DES ÉTATS DE PERFECTION.**

		Quest.				
DES ÉTATS DE PER- FECTION. (V. tab. 18.)	D'après les grâces gratui- tement données par rapport:	à la	(Prophétie.)	Nature.....	171	
		connaissance		Cause. ....	172	
				Mode. ....	173	
				Division.....	174	
		à la parole.	Premier degré, le ravissement.....	175		
				Don des langues.....	176	
			Don de la parole.....	177		
		à l'action.	Don des miracles. ....	178		
			Division de la vie en vie active et en vie contemplative	179		
		D'après les genres de vie.	En général.....	183		
				Vie contemplative.....	180	
				Vie active.....	181	
				Comparaison de ces deux vies.....	182	
		D'après les états eux- mêmes.	En particulier.	Perfection	Etat de perfection en général. ....	184
					Perfection des évêques. ....	185
Perfection des religieux.	Nature de l'état religieux....			186		
	Ce qui est permis aux religieux			187		
	Variété des ordres religieux..			188		
	Entrée en religion.....			189		

**EXPLICATION.**

Après avoir parlé des vertus et des vices qui se rapportent aux situations communes dans lesquelles les hommes en général peuvent se trouver, il faut traiter maintenant des vies et des états de perfection qui se rencontrent dans quelques hommes en particulier.

La première division de ces genres de perfection comprend les grâces gratuites qui se rapportent, les unes à la connaissance, sous le nom de prophétie ou révélation prophétique ; les autres, à la parole, par le don des langues et celui de la parole ; les dernières, à l'action, par le don des miracles.—La seconde division embrasse les divers genres de vie : la vie active et la vie contemplative, symbolisées, l'une dans Marthe, attentive au service extérieur ; l'autre dans Marie, qui se tient aux pieds de son divin Maître.—La troisième division se prend des différents états de perfection.

La connaissance ou révélation prophétique, considérée dans sa nature, sa cause, son mode, ses divisions, et le ravissement qui en est le degré le plus élevé, embrassent cinq questions <sup>171</sup>...<sup>175</sup>. Les dons des langues, de la parole et des miracles en contiennent trois <sup>176</sup>...<sup>178</sup>.

L'explication de la vie contemplative et de la vie active en renferme quatre <sup>179</sup>...<sup>182</sup>.

Les états de perfection, envisagés en général <sup>183</sup>, et en particulier dans les évêques et les religieux <sup>184</sup>...<sup>189</sup>, terminent la seconde partie de la *Somme*.

## QUESTION 171.

### DE LA PROPHÉTIE CONSIDÉRÉE DANS SA NATURE

---

**Ce qui caractérise la prophétie. — Nature de la lumière prophétique. — Elle se rapporte surtout aux événements futurs. — Les prophètes savent-ils toute vérité? — Ont-ils la certitude de la révélation qui leur est faite? — Une prophétie peut-elle être fausse?**

1. — La prophétie se rapporte-t-elle à la connaissance? Nous lisons dans le premier livre des Rois : « On donnait autrefois le nom de Voyants à ceux que nous appelons aujourd'hui prophètes. » (1 Rois, ix, 9.)

Ce qui caractérise premièrement et principalement la prophétie, c'est la connaissance surnaturelle qui fait apercevoir des choses éloignées que l'intelligence des autres hommes ne saurait atteindre. De là vient le mot prophète, composé de deux mots grecs, *pro* qui signifie loin, et *phanos* qui veut dire apparition. — La prophétie comprend, en second lieu, la parole, au moyen de laquelle le prophète communique, pour l'utilité de ses frères, les connaissances qu'il a reçues de Dieu; car, comme le dit saint

Paul, « les révélations de l'Esprit-Saint se font pour l'utilité de l'Eglise. » (1 Cor. XII, 7.) — La prophétie embrasse, en troisième lieu, les miracles, dont elle se sert pour confirmer des vérités divinement révélées, qui, ne pouvant être prouvées par la raison, doivent l'être par les opérations propres à la puissance divine, selon ce que dit saint Marc en parlant des Apôtres : « Ils prêchèrent par tout, le Seigneur coopérant avec eux et confirmant leur prédication par les prodiges qui la suivaient. » (Marc, ult. 20.)

On a prétendu que la prophétie consiste dans l'inspiration plutôt que dans la connaissance. — L'inspiration prépare l'âme à la réception de la lumière divine ; mais la prophétie n'est complète que par la révélation, qui, soulevant le voile d'obscurité et d'ignorance dont l'esprit humain est enveloppé, laisse apercevoir les choses cachées. « Dieu, dit Job, révèle ce qui est dans la profondeur des ténèbres. » (Job, XII, 22.)

2. — La prophétie est-elle une habitude de l'âme ?

La prophétie n'est point une qualité habituelle dont les prophètes puissent se servir à leur gré. Si la lumière prophétique éclairait leur intelligence d'une manière permanente, ils auraient toujours la faculté de prophétiser ; ce qui n'est pas. « Dieu, dit saint Grégoire, a voulu que l'esprit de prophétie manque parfois aux prophètes, afin qu'ils reconnaissent, quand ils l'ont, que c'est un don qu'ils tiennent de lui. » De là ce que disait Elisée en parlant de la Sunamite : « Son âme est dans l'amertume, et Dieu ne me l'a pas fait savoir. » (4 Rois, IV, 27.) La lumière prophétique n'éclaire donc l'intelligence des prophètes que par forme d'impression passagère, comme on le voit par cette parole : « Quand ma gloire passera, je te placerai dans le creux de la pierre » (Exod. XXXIII, 22) ;

et par cette autre encore, adressée à Elie : « Sors, tiens-toi sur la montagne ; voici que le Seigneur passe... » (3 Rois, XIX, 11.) Comme notre atmosphère, pour être lumineuse, a toujours besoin que le soleil lui envoie de nouveaux rayons, ainsi le prophète doit toujours être éclairé par de nouvelles révélations. Son esprit est un disciple qui ne sait point les principes d'un art, et que le maître doit instruire chaque fois. Isaïe nous enseigne cette vérité : « Dieu, dit-il, me réveille le matin pour que je l'écoute comme un maître. » (L, 4.) Nous voyons la même chose dans ces autres passages si fréquents de l'Écriture : « Le Seigneur parla au prophète. » — « Le Seigneur se fit entendre au prophète. » — « Le Seigneur étendit sa main sur moi ; etc. »

La raison principale pour laquelle la prophétie n'est pas une habitude de l'âme, c'est que le principe de toutes nos connaissances surnaturelles n'est autre que l'essence divine elle-même, qu'il n'est pas donné aux prophètes de contempler ; ce en quoi ils diffèrent des bienheureux qui, dans le ciel, en possèdent la claire vue d'une manière permanente. Mais il faut observer que leur intelligence, après avoir reçu la lumière divine, conserve l'aptitude à être de nouveau facilement éclairée, de même qu'une âme qui a goûté les douceurs de la dévotion revient plus facilement à la religion. De là vient que nous donnons le nom de prophète à celui qui a été favorisé de la lumière divine. .

3. — La prophétie n'a-t-elle pour objet que les futurs contingents ?

Il est écrit dans la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ; » et on lit dans saint Paul : « Lorsque tous prophétisent, s'il entre un infidèle au milieu de vous, les secrets de son cœur sont révélés. »

(1 Cor. xiv, 23.) Il y a donc une prophétie qui se rapporte au passé, et une autre au présent.

La connaissance prophétique peut s'étendre aussi loin que la lumière divine qui la produit ; elle embrasse les perfections de Dieu, le ministère des anges, les corps de la nature, les mœurs des hommes, les événements passés, présents et futurs, en un mot toutes les choses divines, humaines, spirituelles et corporelles.

Il faut remarquer cependant que, les choses éloignées de la connaissance humaine formant son domaine propre, les moins faciles à connaître lui appartiennent plus spécialement. On peut à cet égard établir trois degrés. Au premier sont celles qui dépassent la connaissance de tel homme en particulier, et non de tous les hommes en général : on connaît ce qui est devant soi, tandis que celui qui est absent ne le connaît pas. Elisée ne sut que par la lumière prophétique ce qu'avait fait Giési pendant son absence. (4 Rois, v, 26.) Il est possible aussi que l'on tienne de la révélation prophétique ce qu'un autre homme sait par démonstration. Le second degré comprend les vérités qui dépassent généralement la connaissance de tous les hommes, non parce qu'elles ne sont point susceptibles d'être connues en elles-mêmes, mais parce que notre esprit est impuissant à les découvrir ; tel est le mystère de la Sainte-Trinité, révélé à Isaïe par les Séraphins, qui disaient : « Saint, saint, saint, etc. » Le troisième degré renferme les choses qui échappent à la connaissance de tous les hommes, parce qu'elles ne peuvent pas être connues en elles-mêmes, à savoir : les futurs contingents, dont la réalité n'est point déterminée.

Ce qui est non-seulement inconnu généralement, mais impossible à connaître en soi, étant plus éloigné de notre

intelligence que ce qui n'est ignoré que de quelques hommes en particulier ou de tous par la faiblesse de l'entendement humain, la prophétie a spécialement pour objet la connaissance et la révélation des futurs contingents : c'est de là qu'elle tire sa dénomination. Dès qu'elle traite du passé ou du présent, elle perd la raison de son nom, qui signifie prédiction de l'avenir.

4. — Les prophètes connaissent-ils tout ce qui peut être prophétisé ?

Saint Augustin dit : « L'esprit de prophétie révèle parfois le présent sans l'avenir et l'avenir sans le présent. »

La vérité suprême est le principe de toute manifestation prophétique. Chaque prophète, ne la voyant pas dans son essence, ne connaît point tout ce qui est du domaine de la prophétie ; il ne sait que ce qui lui est spécialement montré.

Dieu révèle aux prophètes les vérités nécessaires à l'instruction des fidèles, mais non toutes à chacun. Il révèle une vérité à l'un et une vérité à l'autre ; chaque prophétie n'est qu'une révélation imparfaite. La révélation parfaite aura lieu dans le ciel. « Nous ne prophétisons qu'en partie, disait saint Paul ; et quand viendra ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie cessera. » (1 Cor. XIII, 9.) Il n'est pas nécessaire que rien ne fasse défaut à une révélation prophétique ; il suffit qu'elle renferme ce qui est nécessaire à son but.

5. — Les prophètes distinguent-ils toujours ce qu'ils disent par leur esprit propre de ce qui leur est révélé ?

Dieu instruit de deux manières l'esprit des prophètes : par une révélation expresse, et, à leur insu, par une sorte d'instinct très-secret. — Ils ont la plus grande certitude sur ce qu'ils connaissent par une révélation ex-

presse ; ils savent , à n'en pouvoir douter , que Dieu leur a parlé. Ainsi Jérémie disait : « En vérité, le Seigneur m'a envoyé vers vous pour vous annoncer toutes ces choses. » (xxvi, 12.) Abraham ne se serait pas résolu à immoler son fils, s'il avait eu le moindre doute au sujet de la révélation de Dieu. — Pour les vérités que les prophètes connaissent par une sorte d'instinct, il ne leur est pas toujours possible de distinguer clairement si elles leur viennent de Dieu ou de leur propre esprit ; celles que nous connaissons nous-mêmes par une inspiration divine, ne nous arrivent pas toujours avec la certitude prophétique. Cependant, afin que l'erreur ne puisse se propager, si un prophète, croyant parler par esprit de prophétie, ne suit que ses propres lumières, il est promptement réprimandé par l'Esprit-Saint, qui lui fait connaître la vérité et le porte à se reprendre lui-même.

6. — Les choses annoncées par les prophètes peuvent-elles être fausses ?

La prophétie est une connaissance que la révélation divine imprime dans l'intelligence des prophètes par une sorte d'enseignement. La vérité étant une dans le disciple et dans le maître, il faut évidemment que la vraie prophétie, expression de la prescience infallible de Dieu, à qui rien ne se dérobe, ne soit jamais fausse.

Est-ce à dire que les prophéties excluent la contingence des événements futurs ? Nullement. La certitude de la prescience de Dieu ne l'exclut pas elle-même. — Si l'événement ne concorde pas toujours avec elles, comme on le voit par ce qui fut annoncé au roi Ezéchias et aux Ninivites, c'est que la prescience divine, qui contemple parfois les événements futurs en eux-mêmes, peut les considérer aussi dans l'enchaînement des causes et des effets. Or, quoique les futurs contingents, vus en eux-mêmes, soient



déterminés, ils ne le sont pas tellement par leurs causes qu'ils ne puissent arriver d'une autre façon. Ce double point de vue, étroitement uni dans l'entendement divin, est parfois séparé dans la révélation prophétique : Dieu n'est pas obligé de manifester tout ce qu'il peut révéler. C'est pourquoi, lorsque la révélation prophétique est l'empreinte même de la prescience divine qui voit les futurs contingents tels qu'ils sont en eux-mêmes, ces futurs se réalisent comme ils ont été prédits. Tel était l'événement annoncé dans ce passage d'Isaïe : « Voici qu'une Vierge concevra. » (Isaïe, VII, 14.) Mais, quand la révélation prophétique représente seulement cette autre face de la prescience divine qui n'envisage que les rapports de cause à effet, l'événement n'est pas toujours d'accord avec elle. Il n'en faut pas conclure la fausseté de la prophétie ; au fond, elle ne disait que ceci : la disposition des causes inférieures, naturelles ou humaines, est telle qu'elle amènera l'effet annoncé. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles d'Isaïe à Ezéchias : « Tu vas bientôt mourir ; » lesquelles signifiaient : telle est la disposition de ton corps qu'il va subir une mort prochaine. Jonas disait de la même façon : « Encore quarante jours, et Ninive sera détruite ; » pour marquer que ses crimes exigeaient qu'elle le fût.



## QUESTION 172.

### DE LA CAUSE DE LA PROPHÉTIE.



**La prophétie ne vient pas de la nature. — Elle s'opère par le ministère des anges. — Elle n'exige rigoureusement aucune disposition antérieure : — elle peut même exister sans la vertu morale. — Prophéties des démons. — Elles viennent encore de l'Esprit-Saint dans ce qu'elles ont de vrai.**

1. — La prophétie peut-elle être naturelle?

« La prophétie, dit saint Pierre, n'est pas venue naïvement de la volonté de l'homme; les hommes de Dieu ont parlé par l'inspiration du Saint-Esprit. » (2 Pct., 1, 21.) Donc la prophétie est un don surnaturel.

Nous disions plus haut que la connaissance prophétique perçoit les futurs, tantôt en eux-mêmes, tantôt dans leurs causes. — Les percevoir en eux-mêmes est le propre de l'Éternel, à qui tout est présent; une telle connaissance ne pouvant venir de la nature, Dieu seul peut la donner par révélation. — Les découvrir dans leurs causes est une œuvre possible, même à l'homme; le médecin prévoit la santé ou la mort d'un malade par certaines causes dont l'expérience lui a montré la puissance. Ce moyen naturel de présager l'avenir peut se concevoir de deux façons. Quelques-uns ont pensé que notre âme a en elle-même

une force divinatoire. Dans le système de Platon, qui soutient que les âmes ont la connaissance de toutes choses par la participation aux *idées*, connaissance plus ou moins voilée par leur union avec le corps, plus pur chez les uns, moins pur chez les autres, on comprendrait une telle puissance de divination. Mais saint Augustin demande très-bien « pourquoi l'âme ne peut pas toujours « user de cette force divinatoire, puisqu'elle ne cesse pas « d'en avoir le désir. » Comme notre âme acquiert ses connaissances par le moyen des choses sensibles, nous préférons le sentiment de ceux qui disent que les hommes n'ont pas une connaissance innée de l'avenir, mais qu'ils peuvent l'obtenir par la voie d'expérimentation, dans laquelle l'imagination et la pénétration de l'esprit ne laissent pas que de les seconder. Cette connaissance naturelle de l'avenir n'est pas, toutefois, comparable à celle qui vient de la révélation ; elle ne s'étend pas à tous les événements comme la prophétie, et elle est loin d'en avoir l'infailibilité. D'ailleurs, puisque le don prophétique a pour objet propre ce qui dépasse naturellement la connaissance humaine, rigoureusement parlant il ne saurait venir de la nature ; Dieu seul peut l'accorder.

Il faut en convenir, l'âme abstraite des sens reçoit mieux l'influence des substances spirituelles et perçoit avec plus de subtilité les mouvements que produisent dans l'imagination les causes naturelles. A l'approche de la mort, par exemple, il n'est pas rare que, distinguant les plus faibles impressions, elle prévoie certaines choses par sa subtilité naturelle. Les anges peuvent lui révéler l'avenir ; mais alors ce n'est pas par sa propre vertu qu'elle le connaît.—Dans les songes, la connaissance de l'avenir lui vient d'une révélation des substances spirituelles ou de l'impression des causes naturelles que, non distraite par les objets extérieurs, elle perçoit plus facilement que dans l'état de veille.

2. — La révélation prophétique s'opère-t-elle par le ministère des anges ?

« Nos glorieux Pères, disait saint Denis, ont eu leurs « visions divines par l'intermédiaire des vertus célestes. »

« Dieu, ainsi que l'observe saint Paul, a mis de l'ordre « dans tout ce qui existe. » ( Rom. XIII, 1. ) Or, selon saint Denis, « l'ordre divin consiste en ce que les êtres « inférieurs soient réglés par les êtres intermédiaires. » Les anges, tenant le milieu entre Dieu et les hommes, participent mieux que nous aux perfections de la bonté divine : pour cette raison, les illuminations et les révélations divines sont transmises aux prophètes par leur moyen.

3. — Faut-il pour la prophétie une disposition naturelle ?

« Le Saint-Esprit, dit saint Grégoire, inspire un enfant « qui joue de la harpe, et en fait un psalmiste; il appelle un pasteur de troupeaux, et en fait un prophète. »

La prophétie n'exige aucune disposition antérieure; elle dépend uniquement de l'Esprit-Saint, qui « distribue « ses dons selon qu'il lui plaît. » ( 1 Cor. XII, 11. ) Dans le monde spirituel comme dans le monde physique, Dieu, cause universelle de tout ce qui existe, peut produire en même temps le sujet et la disposition du sujet.

4. — La pureté des mœurs est-elle nécessaire à la prophétie ?

Nous lisons dans saint Mathieu : « A ceux qui diront : « Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ? « il sera répondu : Je ne vous ai jamais connus. » ( VII, 22. )

La prophétie peut exister sans la charité, et, dès-lors, sans la pureté des mœurs; elle appartient à l'intelligence, dont l'acte est antérieur à celui de la volonté, perfectionnée par la charité. Dieu la donne pour l'utilité de l'Église, comme toutes les autres grâces gratuites, et elle n'a pas directement pour but d'unir l'âme du prophète à Dieu même. Les mauvaises mœurs, cependant, lui sont un très-grand obstacle; car elle exige que l'esprit humain s'élève très-haut dans la contemplation des vérités célestes, à quoi s'opposent les passions et les actions désordonnées. Aussi est-il écrit que « les enfants des prophètes demeuraient avec Élisée » (4 Rois, iv, 38), menant une vie solitaire, de peur que les occupations mondaines ne fussent un obstacle au don de prophétie.

Certains prophètes, éclairés par la Sagesse divine pour leur utilité propre et pour celle des autres, reçoivent la grâce sanctifiante et sont constitués amis de Dieu. D'autres sont simplement les instruments de l'œuvre divine pour l'avantage du prochain. « Prophétiser, dit saint Jérôme, faire des miracles, chasser les démons, cela ne prouve pas toujours le mérite de celui qui opère ces merveilles : ou il les fait par l'invocation du nom de Jésus-Christ, ou bien ce pouvoir lui est accordé à la fois pour sa condamnation et pour l'utilité des personnes qui en sont témoins. » Dieu donne la prophétie à qui il juge à propos.

### 5. — Y a-t-il une prophétie qui vienne des démons?

Au troisième livre des Rois, nous lisons : « Assemblez-moi le peuple sur le Mont-Carmel; faites-y venir les cent cinquante prophètes de Baal et les quatre cents prophètes des grands bois, que Jézabel nourrit à sa table. » Ces prophètes étaient des adorateurs du démon. Il semble donc qu'il y a une prophétie qui vient des démons.

En effet, si' on entend par prophétie la connaissance de tout ce qui excède notre esprit, il y en a une qui en peut venir. Notre intelligence étant inférieure, dans l'ordre de la nature, à celle des anges bons ou mauvais, les démons connaissent naturellement des choses qui nous dépassent. Mais, quand la prophétie se prend, dans un sens absolu, pour ce que Dieu seul connaît, elle suppose nécessairement une révélation divine. C'est pourquoi, bien que l'on puisse, à certains égards, appeler prophéties les révélations des démons, les hommes qui en sont les organes sont nommés, dans l'Écriture, non pas simplement prophètes, mais « faux prophètes, » ou « prophètes des « idoles. »

Il est possible de distinguer, même à des signes extérieurs, les prophéties du démon des prophéties divines. Les devins, qui prophétisent par son inspiration, font parfois de fausses prédictions, tandis que le Saint-Esprit ne ment jamais. « Vous demandez à quel signe vous reconnaîtrez une parole « que le Seigneur n'a point prononcée, disait Moïse aux Israélites; ce signe, « le voici : Si ce que le prophète a prédit au nom du Seigneur n'arrive « point, vous saurez que le Seigneur n'a point parlé. » (Deut. xviii, 21.)

6. — Les prophètes des démons disent-ils quelquefois la vérité ?

Balaam, qui était devin, prédit plusieurs vérités; on le voit par celle-ci, mentionnée dans le livre des Nombres : « Une étoile sortira de Jacob, un rejeton s'élèvera « d'Israël. » (xxiv, 17.)

Il n'y a pas de doctrine fausse où l'erreur ne soit mélangée de quelque vérité. Les démons enseignent parfois à leurs prophètes certaines vérités qui rendent leurs prédictions spécieuses, afin que l'apparence du vrai séduise l'intelligence humaine, comme celle du bien en-

traîne la volonté. « Le diable, dit saint Chrysostôme, a  
« reçu le pouvoir de dire des choses vraies, afin de faire  
« accepter ses mensonges à la faveur de quelques vé-  
« rités. »

Les faux prophètes ne parlent pas toujours d'après les révélations du démon; ils parlent parfois aussi d'après une inspiration divine. On n'en peut douter en lisant que Dieu se servit autrefois de Balaam, devin et prophète des démons. (Nomb. xxii.) Pourquoi Celui qui emploie les méchants pour l'utilité des bons, n'annoncerait-il pas des vérités par les prophètes des démons? Le témoignage de ses ennemis les rendant plus manifestes, il y a là un moyen d'amener à la vraie foi les partisans mêmes du malin esprit. Les Sibylles ont fait, au sujet de Notre-Seigneur Jésus-Christ, beaucoup de prédictions. Instruits par les démons seuls, les faux prophètes annoncent encore la vérité, tantôt par la vertu de leur propre nature, dont l'Esprit-Saint est l'auteur, tantôt d'après une communication des bons anges; et, dans ces deux cas, ce qu'ils révèlent vient en quelque sorte du Saint-Esprit.



## QUESTION 173.

### DU MODE DE LA CONNAISSANCE PROPHÉTIQUE.

---

**Si les prophètes voient l'essence divine, ou seulement des images qui en sont comme le miroir. — De la lumière divine et des images nouvelles ou combinées. — Quand est-ce que l'abstraction des sens est nécessaire. — Si les prophètes connaissent tout ce qu'ils prédisent.**

1. — Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu? Saint Paul a dit : « Les prophètes regardaient de loin. » (Heb. xi, 13.) — Cela seul montre que leur connaissance n'était pas la connaissance parfaite des bienheureux dans la céleste patrie, où l'on voit les biens éternels près de soi. Elle en diffère comme l'imparfait du parfait. « Quand l'une arrivera, l'autre cessera ; » saint Paul l'enseigne. (1 Cor. xiii, 8.) L'avenir n'est donc pas montré aux prophètes dans la divine essence, qui est la béatitude ; il leur est révélé seulement par des images que la lumière divine fait briller à leur esprit, images qui sont comme le miroir de la prescience divine.

2. — La révélation prophétique se fait-elle dans l'esprit du prophète par de nouvelles images des choses, ou seulement par une nouvelle lumière ?

La connaissance prophétique s'adresse principalement à l'esprit : or, dans les connaissances de l'esprit humain,



il faut distinguer la représentation des choses et le jugement qu'il porte, deux ordres compris dans la prophétie. — La représentation des choses se produit de différentes manières dans l'esprit du prophète, tantôt par des formes que les sens peuvent saisir : ainsi Daniel vit, dans la salle du festin de Balthasar, les caractères qu'une main invisible avait tracés sur la muraille (Dan. v, 25) ; tantôt par des formes imagées que Dieu imprime d'une façon toute divine et auxquelles les sens n'ont point de part, comme serait la représentation des couleurs chez un aveugle-né ; tantôt par des formes que les sens ont perçues, mais qui se combinent de diverses manières, comme lorsque Jérémie vit une chaudière bouillante qui venait du côté de l'Aquilon (I, 13.) ; tantôt enfin par des espèces intelligibles communiquées à l'âme, comme on le voit par ceux qui, tels que Salomon et les Apôtres, reçoivent la science et la sagesse infuses. — Pour ce qui concerne le jugement, Dieu communique à l'esprit du prophète une lumière intellectuelle, soit pour qu'il comprenne ce que les autres ont vu, soit pour qu'il juge ce qu'il sait naturellement, soit pour qu'il discerne ce qu'il faut faire.

Ainsi, la révélation prophétique se fait et par la seule influence de la lumière divine, et par l'impression d'images nouvelles ou combinées d'une manière nouvelle.

Lorsque la révélation prophétique a lieu par des images anciennes combinées de façon à signifier une vérité, la vie antérieure du prophète a une certaine influence sur celles dont il se sert.

3. — La vision prophétique est-elle toujours accompagnée de l'aliénation des sens ?

La révélation prophétique se produit de quatre manières : par l'influence d'une lumière divine ; par la pro-

duction d'espèces ou idées purement intelligibles ; par l'impression ou la combinaison de certaines similitudes imaginaires, et par des formes sensibles. L'aliénation des sens n'a pas lieu dans ce qui est montré à l'esprit du prophète sous des images sensibles formées par Dieu pour un dessein particulier, comme quand le buisson fut montré à Moïse, que des caractères tracés sur la muraille furent rendus sensibles à Daniel, ou que certaines œuvres sont produites pour servir de figures prophétiques à la vérité divine ; par exemple, l'arche de Noé représentant l'Eglise. Elle n'a pas lieu non plus dès que l'esprit des prophètes est éclairé par une lumière intelligible ou par des idées purement spirituelles ; car notre esprit, pour porter un jugement parfait, a toujours besoin de recourir aux premiers principes de nos connaissances, c'est-à-dire aux choses sensibles. Mais, quand la révélation prophétique s'opère par des formes imaginaires, elle veut l'abstraction des sens, afin que de telles apparitions ne se confondent pas avec la sensation des objets extérieurs. Observons seulement que cette abstraction ou aliénation des sens, tantôt complète et tantôt incomplète, n'est pas dans les prophètes, comme dans les fous et les possédés, le résultat d'une désorganisation de la nature ; au contraire, elle est l'effet d'une cause régulière, soit physique, comme le sommeil ; soit spirituelle, comme la contemplation et l'extase ; soit divine, ainsi que le marque cette parole d'Ezéchiel : « La main du Seigneur s'étendit sur  
« moi. » (1, 3.)

4. — Les prophètes connaissent-ils tout ce qu'ils prédisent ?

L'esprit des prophètes est un instrument imparfait mù

par l'Esprit-Saint, pour comprendre, dire ou faire quelque chose ; trois effets qui, tantôt réunis et tantôt séparés, sont toujours accompagnés d'un défaut de connaissance chez les prophètes eux-mêmes. Tel, par exemple, qui reçoit l'intelligence d'une vérité ne sait pas toujours qu'elle lui a été révélée. Tel autre, porté à prendre la parole, sait très-bien que le Saint-Esprit l'inspire. Tel autre ne comprend pas le sens de ses paroles, comme on le voit par Caïphe, dont il est écrit : « Caïphe ne dit pas « cela de lui-même ; mais, comme il était le pontife de « cette année, il prophétisa que Jésus devait mourir pour « tout le peuple. » (Jean, xi, 51.) Tel autre encore, que l'Esprit-Saint excite à faire quelque chose, comprend tantôt le sens de son action, comme Jérémie cachant sa ceinture dans l'Euphrate, et tantôt ne le comprend pas, comme les soldats qui se partagèrent les vêtements du Sauveur. Celui-là seul est véritablement prophète qui, connaissant son inspiration, en comprend le sens. Hors de là, la prophétie est imparfaite ; mais, au reste, les vrais prophètes eux-mêmes, dont l'esprit est toujours un instrument défectueux, ne saisissent jamais complètement toutes les intentions de l'Esprit-Saint.



## QUESTION 174.

### DE LA DIVISION DE LA PROPHÉTIE.

---

**Première division : la prophétie de la prédestination, celle de la prescience et celle des menaces. — Supériorité de la prophétie qui se fait par la lumière purement intelligible. — Degrés de la prophétie proprement dite, d'après la vision imagée. — Pourquoi Moïse est le plus grand des prophètes. — La lumière prophétique a-t-elle grandi ?**

1. — Convient-il de distinguer trois genres de prophétie ?

Il y a trois genres de prophétie : la prophétie de la prédestination, celle de la prescience et la prophétie comminatoire. — La prophétie *comminatoire* annonce un effet d'après sa cause : elle ne s'accomplit pas toujours, d'autres causes en empêchant parfois l'effet ; par exemple, le repentir. — La prophétie de la *prédestination* considère les futurs en eux-mêmes, tels que Dieu doit les produire : elle ne comprend que les biens. — La prophétie de la *prescience* annonce les biens et les maux qui doivent arriver au moyen de notre libre arbitre.

Saint Isidore et saint Augustin, se plaçant au point de vue du mode de la révélation prophétique, distinguent sept autres espèces de prophétie : 1<sup>o</sup> l'extase ou ravissement d'esprit ; 2<sup>o</sup> la vision imagée ; 3<sup>o</sup> le songe ; 4<sup>o</sup> la nuée ; 5<sup>o</sup> la voix céleste ; 6<sup>o</sup> la parabole ; 7<sup>o</sup> l'illumination.

2. — La prophétie par la vision à la fois intellectuelle et imagée est-elle supérieure à celle qui est produite par la vision intellectuelle?

Non; au contraire, la prophétie dans laquelle la vérité divine se manifeste par la vision intellectuelle seule, c'est-à-dire par la contemplation de la vérité elle-même, est supérieure à celle qui a lieu par des images corporelles. La vision intellectuelle se rapproche davantage de celle du ciel, où la vérité se voit dans l'essence de Dieu, et le disciple qui comprend l'exposition pure et simple de la vérité montre plus d'intelligence que celui qui a besoin d'images et de comparaisons. Cette supériorité de la vision intellectuelle sur la vision imagée a été signalée par David, quand il a dit : « Le Dieu d'Israël m'a parlé; « sa lumière est comme l'aurore qui brille, au lever du « soleil, dans un ciel sans nuages. » (2 Rois, xxiii, 4.)

Quoi qu'il en soit, la prophétie impliquant une certaine obscurité et un certain éloignement de la vérité à laquelle elle s'applique, on appelle plus spécialement prophètes ceux qui ont des visions imagées.

3. — La vision imagée peut-elle servir à distinguer les degrés de la révélation prophétique?

La vision imagée tient comme le milieu entre la vision purement intellectuelle et l'inspiration intérieure par laquelle Dieu montre à l'homme ce qu'il faut faire ou connaître dans cette vie : c'est pourquoi elle peut servir à distinguer les degrés de la prophétie proprement dite.

La révélation prophétique ayant pour objet propre la connaissance plutôt que l'action, la plus inférieure consiste dans l'instinct qui pousse un homme à une action extérieure. C'est ainsi qu'il est dit de Samson : « L'esprit du « Seigneur se saisit de lui, et aussitôt les cordes dont il

« était lié se brisèrent. » (Jug. xv, 14.) Un peu au dessus se trouve la lumière intérieure qui révèle les vérités de l'ordre naturel. Il est écrit que « Salomon composa des paraboles et traita de tous les arbres, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope de la muraille, etc.; » ce qu'il fit par inspiration. Ces choses n'appartenant pas à la prophétie proprement dite, faute d'atteindre la vérité surnaturelle, nous devons en prendre les degrés véritables dans la vision imagée elle-même, et distinguer d'abord la prophétie qui se produit dans les songes; puis, à un degré supérieur, celle qui s'accomplit durant la veille. Passant aux images qui servent à exprimer la vérité intelligible, nous observerons qu'entendre des paroles, c'est plus que voir simplement des symboles. Apercevoir celui qui parle est une autre particularité qui donne de l'élévation à la prophétie, surtout s'il a l'apparence d'un ange, et, à plus forte raison, si c'est Dieu lui-même qui semble se manifester, comme il arriva à Isaïe, qui dit : « Je vis le Seigneur assis sur son trône. » (Isaïe, vii.) Au-dessus de tous ces degrés s'élève la vision purement intellectuelle, par laquelle la vérité surnaturelle est révélée à l'esprit humain sans le secours d'aucune vision imagée. Mais, comme elle dépasse la prophétie proprement dite, nous maintenons que l'on doit distinguer les divers degrés de prophétie par la vision imagée.

4. — Moïse a-t-il été le plus grand des prophètes ?

Moïse fut favorisé de la vision intellectuelle au plus haut degré ; il vit l'essence même de Dieu, selon ce qui est écrit : « Il vit le Seigneur, non par des énigmes et en figure, mais clairement. » (Nomb. xii, 8.) Il eut la vision imagée pour ainsi dire à discrétion : sur le Sinaï,

par exemple, il entendait des paroles et voyait celui qui lui parlait sous l'apparence de Dieu. « Le Seigneur, dit « l'Écrivain sacré, lui parlait face à face comme un ami « parle à son ami. » (Exod. xxxiii, 11.)—La publication qu'il fit de la prophétie fut supérieure à celle des autres prophètes; parlant en la personne de Dieu même, il donna une loi nouvelle à tout le peuple fidèle, au lieu que les autres, s'exprimant au nom de Dieu, engagèrent seulement les Juifs à observer cette loi. — Il surpassa aussi les autres prophètes par les miracles qu'il fit contre les peuples infidèles. Aussi lisons-nous dans le Deutéronome : « Il ne s'éleva plus dans Israël de prophète semblable à « Moïse, à qui le Seigneur parlait face à face, et qui fit « tous les signes et tous les prodiges que le Seigneur « opéra par lui, dans la terre d'Égypte, contre Pharaon, « contre ses serviteurs et contre tout son royaume. »

Il faut conclure de là que, si d'autres prophètes surpassèrent Moïse en quelque point, aucun ne lui fut supérieur, absolument parlant (1).

5. — Y a-t-il des degrés de prophétie dans les bienheureux ?

Saint Pierre compare les prophéties « à des lampes qui « luisent dans les ténèbres. » (2 Pet. I, 19.)

Elles supposent, en effet, la vision d'une vérité placée au loin. Les bienheureux voient la vérité suprême face à face; ils ne sauraient être appelés prophètes.

(1) Il n'y a pas de contradiction entre cet enseignement du saint Docteur et ce qu'il dit ailleurs (part. 1<sup>re</sup>, quest. 89, art. 8), que Moïse ne voyait pas l'essence divine au moment de la publication de la loi donnée par les anges. Il ne la voyait pas à cette heure, puisqu'il dit à Dieu : « Montrez-moi votre gloire. » Mais il la vit dans un autre moment.

6. — Les degrés de la révélation prophétique varient-ils avec le progrès des temps ?

La révélation prophétique a pour but de nous instruire dans la foi et de diriger nos actions, ainsi que le marque cette parole de David : « Envoyez votre lumière et votre « vérité; elles me conduiront. » (Ps. LXII, 3.)

La foi consiste principalement dans la connaissance du vrai Dieu et dans la croyance au mystère de l'Incarnation. Saint Paul dit : « Pour s'approcher de Dieu, il faut « croire en lui. » (Heb. xi, 6.) Et Notre-Seigneur : « Vous « qui croyez en Dieu, croyez aussi en moi. » (Jean, xiv, 1.) — La prophétie qui a pour but la connaissance de Dieu s'est accrue à trois époques : avant la loi, sous la loi et au temps de la loi de grâce. Avant la loi, Abraham et les autres patriarches connurent, par révélation, ce qui regarde Dieu. Sous la loi, cette connaissance devint l'objet d'une révélation prophétique plus excellente; car il s'agissait d'instruire, non plus certains individus ou quelques familles, mais un peuple tout entier. C'est pourquoi le Seigneur disait à Moïse : « Je suis le Seigneur qui ai ap- « paru comme Dieu tout-puissant à Abraham, à Isaac et « à Jacob; mais je ne leur ai point fait connaître mon « nom d'Adonai. » (Exod. vi, 3.) Les anciens patriarches, il est vrai, furent instruits de la toute-puissance d'un seul Dieu; mais Moïse, à qui le Seigneur dit : « Je suis celui « qui suis » (Exod. iii, 14), connut plus clairement la simplicité de l'essence divine. Sous la loi de grâce, le Fils de Dieu révéla lui-même le mystère de la Sainte-Trinité, comme on le voit par ces paroles que nous lisons dans saint Matthieu : « Allez, enseignez toutes les nations, les « baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Es- « prit. » (Matth. ult. 19.) Il est remarquable qu'à cha-



cune de ces trois périodes, la première révélation fut toujours la plus excellente. Celle qui fut faite à Isaac était inférieure à celle d'Abraham et s'appuyait sur elle ; d'où cette parole : « Je suis le Dieu d'Abraham , ton père. » Sous la loi , la révélation faite à Moïse fut supérieure à toutes les autres. Au temps de la loi de grâce, la foi de l'Eglise à l'unité de la nature divine et à la trinité des personnes est fondée sur la révélation des Apôtres, comme le marque cette expression du Sauveur : « Sur cette pierre, « à savoir sur la pierre de ta confession, je bâtirai mon Eglise. » (Matth. xvi , 18.) — La révélation prophétique qui se rapporte à l'Incarnation du Verbe fut beaucoup plus explicite dans les prophètes qui vécurent plus près de Notre-Seigneur, avant son avènement, et surtout après.

La prophétie, en ce qui est de la direction des actions de l'homme, son second but , n'a pas varié avec le progrès des temps , mais seulement selon la condition des peuples et la nature de leurs affaires. Il est écrit : « Quand « la prophétie manquera , le peuple s'égarera. » Dans tous les âges, Dieu a instruit les hommes sur leurs devoirs, selon qu'il convenait au salut des élus.

Après saint Jean-Baptiste, qui de son doigt montra Notre-Seigneur, aucun prophète ne pouvait plus annoncer la venue du Messie. L'esprit prophétique ne cessa pas pour cela. Nous lisons dans les Actes des Apôtres qu'Agabus prophétisait. Saint Jean-l'Évangéliste écrivit un livre prophétique sur la fin de l'Eglise. Depuis, il y a toujours eu sur la terre quelques personnes possédant l'esprit de prophétie, non pour promulguer de nouveaux dogmes, mais pour diriger les actions des hommes.

## QUESTION 175.

## DU RAVISSEMENT.

**En quoi consiste le ravissement. — Facultés que le ravissement affecte. — Du ravissement de saint Paul.—Pouvons-nous voir Dieu en lui-même sans aliénation des sens? — Comment l'âme de saint Paul fut abstraite de son corps. — Ce qu'ignorait ce grand apôtre après son ravissement.**

1. — Y a-t-il un ravissement de l'âme vers les choses divines ?

Saint Paul disait : « Je connais un homme en Jésus-Christ, qui fut ravi jusqu'au troisième ciel. » (2 Cor. XII, 2.)

Il y a ravissement proprement dit, lorsque l'âme, dont le mode naturel est de comprendre la vérité par les choses sensibles, est abstraite des sens contre son intention. Une telle abstraction peut avoir trois causes : l'une corporelle, comme il arrive dans les personnes infirmes sujettes aux aliénations mentales ; l'autre diabolique, par exemple dans les possédés ; la troisième divine, et c'est le ravissement dont nous allons parler. Il consiste en ce qu'un homme est élevé par l'Esprit-Saint vers les biens surnaturels avec abstraction des sens, conformément à cette parole d'Ezéchiel : « L'Esprit m'éleva entre le ciel

« et la terre, et il me conduisit à Jérusalem dans une vision. » (VIII, 3.)

Cette élévation de l'âme à Dieu par le ravissement n'est pas contraire à la nature ; elle en dépasse seulement les forces. Il est de la dignité de l'homme de s'élever vers les biens éternels avec le secours de la grâce.

2. — Le ravissement appartient-il à l'esprit plus qu'à la volonté ?

Le ravissement appartient principalement à l'intelligence, quand on le considère dans son terme. Il se rapporte aussi à la volonté, si on l'envisage dans sa cause ; car un désir violent peut faire que l'homme ne pense point à autre chose qu'à l'objet désiré, et le ravissement lui-même produit l'amour, lorsque l'âme se réjouit des douceurs qu'elle y goûte. Aussi l'Apôtre dit-il qu'il a été ravi, non-seulement jusqu'au troisième ciel, mais jusque dans le paradis ; ce qui indique l'amour.

3. — Saint Paul, dans son ravissement, vit-il l'essence divine ?

Quelques auteurs ont dit que saint Paul vit seulement un reflet de la clarté divine, et non l'essence divine elle-même. Tel n'est pas l'avis de saint Augustin. Le contraire ressort des paroles mêmes de l'Apôtre, « qui a  
« entendu des choses ineffables qu'il n'est pas permis  
« à l'homme de redire ; » expressions qui semblent se rapporter à l'état des bienheureux, supérieur à celui de l'homme en cette vie, comme le marque ce passage d'Isaïe : « L'œil n'a point vu sans vous, ô Dieu, ce que vous  
« avez préparé à ceux qui vous aiment. » (LXIV, 4.) Il est donc vraisemblable que saint Paul a vu l'essence de Dieu dans son ravissement.

Nous avons dit précédemment que Moïse a eu un ravissement semblable. Cela était juste : si saint Paul fut le premier Docteur des Gentils, Moïse fut le premier Docteur des Juifs.

4. — Saint Paul, pendant son ravissement, était-il affranchi de ses sens ?

L'essence de Dieu, dépassant infiniment tous les êtres de la création, ne saurait être représentée par aucune image corporelle, ni par aucune idée prise des créatures. Notre esprit, pour s'élever à la sublime contemplation de cette divine essence et se concentrer en elle seule, doit nécessairement se dépouiller des images sensibles et des espèces intelligibles. Par conséquent, saint Paul dut être affranchi de ses sens.

Après la résurrection, les saints verront Dieu par essence, sans aucune abstraction des sens corporels. La lumière divine rejaillissant alors de l'intelligence sur les facultés inférieures de l'âme et jusque sur le corps, ils ne s'attachèrent à l'idée des choses sensibles que selon la règle qui leur sera tracée par la vue de la divine essence. — Saint Paul se souvint, par des images ou espèces intellectuelles qui restèrent dans son esprit, de ce qu'il avait vu dans son ravissement ; mais telle est la différence de l'infini au fini, qu'il ne pouvait exprimer par des paroles ce qu'il avait vu, ni même se le représenter par la pensée.

5. — L'âme de saint Paul fut-elle séparée de son corps ?

Pour que l'habitude de comprendre au moyen d'images n'empêche pas, dans le ravissement, l'âme humaine de contempler ce qui dépasse toute représentation sensible, Dieu, sans en changer radicalement la nature, la prive momentanément de ce pouvoir et l'élève à un état surnaturel. Cela étant, l'âme de saint Paul dut perdre la perception des images et des objets sensibles ; mais il n'était pas nécessaire qu'elle fût totalement séparée de son corps.

6. — Saint Paul a-t-il ignoré si son âme fut séparée de son corps ?

Nous croyons, avec saint Augustin, que saint Paul, disant qu'il sait avoir été ravi jusqu'au troisième ciel, et ajoutant qu'il ignore « si ce fut en son corps ou hors « du corps », a voulu signifier qu'il ignorait si, au moment de son ravissement, son âme était encore unie à son corps, ou si elle en était totalement séparée de manière à le laisser sans vie.

Saint Paul ne dit pas précisément qu'il ignorait si son âme fut ravie avec son corps dans le ciel ; il dit qu'il ignore si elle était encore dans son corps au moment de son ravissement, ou si elle en était séparée de façon à n'en être plus la vie.



## QUESTION 176.

### DU DON DES LANGUES.

**Ce que conférait le don des langues. — Son rapport avec la prophétie.**

1. — Ceux qui obtenaient le don des langues parlaient-ils toutes les langues ?

Nous lisons dans les Actes des Apôtres : « Ils furent tous « remplis du Saint-Esprit, et ils commencèrent à parler

« les diverses langues, selon que le Saint-Esprit les faisait  
« parler. » (Act. II, 4.)

Les premiers disciples de Notre-Seigneur, élus pour annoncer l'Évangile à tout l'univers, selon cette parole : « Allez, enseignez toutes les nations, » ne devaient pas avoir besoin d'apprendre de ceux qu'ils avaient mission d'instruire comment ils leur parleraient ni de quelle manière leur parole serait comprise. Pauvres et sans puissance, Juifs d'origine, où auraient-ils trouvé, surtout parmi les Gentils, des interprètes qui rendissent fidèlement leurs discours? Il était évidemment nécessaire que Dieu leur accordât le don des langues, afin que, comme la diversité des langues s'était introduite lorsque les nations déclinaient vers l'idolâtrie, ainsi le don de les parler toutes servit à ramener les peuples au culte du vrai Dieu.

Les Apôtres reçurent la connaissance de toutes les langues et le don de les parler, sinon avec l'élégance que donne l'étude, du moins suffisamment pour enseigner la foi, comme le marque cette parole de saint Paul : « Je remercie le Seigneur de ce que je parle la langue de chacun de  
« vous. » (1 Cor. XIV, 18.) — Si, de nos jours, ceux qui reçoivent le Saint-Esprit n'ont plus le don des langues, c'est que, selon la remarque de saint Augustin, l'Église, dans laquelle seule on le reçoit, les parle toutes.

2. — Le don des langues est-il plus excellent que celui de la prophétie?

Saint Paul dit : « Celui qui prophétise est plus grand  
« que celui qui parle les langues. » (1 Cor. XIV, 5.)

Le don de prophétie l'emporte, en effet, sur celui des langues. Il est une illumination de l'esprit à l'égard de quelque vérité surnaturelle, au lieu que le don des langues se rapporte à des mots qui en sont seulement les signes. La prophétie donne la connaissance des vérités elles-

mêmes; le don des langues confère seulement celle des mots qui les expriment. La prophétie est plus utile que le don des langues; elle sert à l'édification de l'Eglise et porte davantage la conviction chez les infidèles, en révélant les secrets du cœur.



## QUESTION 177.

### DU DON DE LA PAROLE.



**Le discours est l'objet d'une grâce gratuite. — A qui cette grâce est donnée.**

1. — Y a-t-il un don de la parole?

Il est écrit : « La parole de l'homme vertueux a une abondance de douceur. » (Eccl. vi, 5.)

Le discours doit être instructif, agréable et persuasif. L'Esprit-Saint, pour produire ce triple effet, se sert de la langue de l'homme comme d'un instrument, tandis que lui-même achève intérieurement l'œuvre; car, comme le dit saint Grégoire : « Si l'Esprit-Saint ne remplit le cœur des auditeurs, en vain la voix du prédicateur retentit à leurs oreilles. » Voilà pourquoi le discours est l'objet d'une grâce gratuite, d'un don.

La rhétorique apprend à instruire, à plaire et à toucher ; mais l'Esprit-Saint, par sa grâce, opère plus excellemment que l'art, comme il fait quelquefois par miracle et d'une manière supérieure ce que la nature fait aussi. Saint Paul comptait beaucoup plus sur la grâce de l'Esprit-Saint que sur l'éloquence humaine. « En vous parlant et en vous prêchant, disait-il, « j'ai employé, non les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais « les effets sensibles de l'Esprit et de la vertu de Dieu. » (1 Cor. II, 4.)

2.—Les femmes reçoivent-elles le don de la parole?

« Que les femmes, dit saint Paul, se taisent dans l'Eglise. » (1 Cor. XIV, 34.) « Je ne leur permets pas d'enseigner. » (1 Tim. II, 12.)

Les femmes peuvent recevoir la grâce de parler avec science et avec sagesse dans les entretiens privés et familiers qui s'adressent à un petit nombre de personnes, mais non la grâce même du discours destinée à l'enseignement public dans l'Eglise. D'abord, il ne leur appartient pas d'instruire les hommes, auxquels elles doivent être soumises ; ensuite, leur enseignement ne serait pas sans danger. « L'entretien de la femme, dit l'Ecriture, « brûle comme du feu. » (Eccl. IX, 14.) Enfin, elles ont généralement des connaissances trop imparfaites pour qu'on leur confie l'instruction publique.





## QUESTION 178.

## DU DON DES MIRACLES.

---

**A quoi est destiné le don des miracles.—Si les méchants peuvent faire des miracles.**

1.—Y a-t-il un don des miracles?

Saint Paul, parlant des grâces gratuites, a dit : « L'un « reçoit la grâce de guérir les maladies ; l'autre, la grâce « de faire des miracles. » (1 Cor. XII, 9.)

Le Saint-Esprit ne prive point l'Eglise des secours utiles au salut des hommes, et tel est le but des grâces gratuites. Or, s'il était besoin du don des langues et de la grâce du discours pour propager la vérité surnaturelle, le don des miracles n'était pas moins nécessaire pour la confirmer et la rendre croyable. Aussi est-il écrit dans saint Marc : « Et leurs discours furent confirmés par les « miracles qui les suivaient. » (Marc, ult. 20.) La raison le demandait. De même que la vue de la création nous élève à une certaine connaissance de Dieu ; de même le spectacle des effets surnaturels, qui sont les miracles, devait nous donner la notion surnaturelle des vérités de la foi.

Le don des miracles fait partie des grâces gratuites ; il n'est point accordé d'une manière permanente et habituelle. L'esprit de celui qui les

opère est porté par une inspiration secrète à faire une action que Dieu, dans sa puissance, rend miraculeuse. Cela a lieu, tantôt à la suite d'une prière, comme il arriva quand saint Pierre ressuscita Tabithe ; tantôt sans prière apparente, et alors Dieu semble agir à la volonté de l'homme. C'est ainsi que saint Pierre punit Ananie et Saphire de leur mensonge, en les livrant à la mort par une parole. Dans l'un et l'autre cas, l'agent principal est Dieu, qui se sert, comme d'un instrument, soit du mouvement intérieur de l'homme, soit de sa parole, soit d'un acte extérieur, soit du contact d'un corps mort.

## 2. — Les méchants peuvent-ils faire des miracles ?

Les vrais miracles se font, ou en confirmation d'une vérité, ou en preuve de la sainteté de celui qui les opère. — Les méchants, qui quelquefois prêchent la vraie foi, peuvent en faire pour confirmer une vérité, en invoquant le nom de Jésus-Christ. Sur ce passage de saint Matthieu : « Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ? » (VII, 22), saint Jérôme dit très-bien : « Prophétiser, faire « des miracles, chasser les démons, n'est pas toujours « une preuve de la sainteté de ceux qui opèrent ces « merveilles. Dieu produit parfois ces miracles à la seule « invocation du nom de Jésus-Christ, afin que les hommes « honorent celui dont le nom est si puissant. »

Pour les miracles dont le but est de prouver la sainteté d'une personne que Dieu veut proposer comme un modèle de vertu, ils ne peuvent être faits que par les saints eux-mêmes ou à leur intercession, soit pendant leur vie, soit après leur mort. Nous lisons, dans les Actes des Apôtres, « que Dieu faisait des miracles par les mains de « Paul ; au point que les malades auxquels on appliquait « les linges qui avaient touché son corps étaient guéris. » (Act. XIX, 11.) De cette façon, rien n'empêcherait encore

un pécheur de faire quelque miracle en invoquant le nom d'un saint ; car, en réalité, ce ne serait pas lui qui l'opérerait, ce serait le bienheureux dont Dieu voudrait démontrer la sainteté.

Dieu exauce parfois les pécheurs, parce que la prière s'appuie sur la miséricorde divine et non sur les mérites de l'homme. La foi sans les œuvres, direz-vous, est une foi morte. Il est vrai ; mais Dieu peut se servir d'un instrument mort ; comme nous, d'un bâton. Ce que les méchants ne sauraient faire, ce sont de vrais miracles pour confirmer leur doctrine erronée ou pour prouver leur sainteté. « Dieu permet parfois  
« que des hommes pervers opèrent des miracles que les saints ne peuvent faire, pour apprendre aux faibles, dit saint Augustin, qu'il faut at-  
« tacher moins de prix à ces actes qu'aux œuvres de justice par lesquelles  
« on obtient la vie éternelle. »



## QUESTION 179.

### DIVISION DE LA VIE EN VIE ACTIVE ET EN VIE CONTEMPLATIVE.

---

**On montre qu'il convient de diviser la vie de l'homme en vie active et en vie contemplative. — On prouve la suffisance de cette division.**

1. — Est-il convenable de diviser la vie de l'homme en vie active et en vie contemplative?

« Il y a, dit saint Grégoire, deux sortes de vies sur lesquelles Dieu nous donne des instructions dans l'Écriture : la vie active et la vie contemplative. »

Pour entendre que la vie humaine peut se diviser en vie active et en vie contemplative, nous devons considérer que chaque être manifeste surtout sa vie dans les opérations qui lui sont les plus propres et les plus naturelles, c'est-à-dire dans les actions qui lui donnent le plus de jouissances, vers lesquelles il porte davantage ses désirs, et qu'il voudrait principalement partager avec un ami. Il est certain que, parmi les hommes, quelques-uns se portent naturellement et par préférence à la contemplation de la vérité, tandis que les autres aiment mieux se livrer aux actions extérieures. Il est donc convenable de diviser la vie humaine en vie active et en vie contemplative.

## 2. — Cette division est-elle suffisante?

La division de la vie humaine en vie contemplative, symbolisée par Marie, et en vie active, figurée par Marthe, est suffisante; et voici pourquoi. Elle est prise de l'intelligence qui distingue l'homme des autres êtres. Or, dès que la connaissance de la vérité a pour but la vérité même, elle appartient à la partie contemplative de notre intellect; et si elle se rapporte à une action extérieure, elle revient à la raison pratique ou active. Par conséquent, la division que nous admettons embrasse la vie humaine tout entière.

La vie voluptueuse, qui met sa fin dans le plaisir corporel, et que le Philosophe appelle avec raison la vie bestiale, ne pouvait pas former une division de la vie humaine. Nous devons nous en tenir à celle de la vie active et de la vie contemplative, en observant que, dans la vie humaine, on voit dominer, tantôt l'une, tantôt l'autre, comme, dans un mélange, prédomine plus ou moins l'un des éléments dont il se compose.



## QUESTION 180.

### DE LA VIE CONTEMPLATIVE.

---

**Acte de l'intelligence et de la volonté dans la vie contemplative. — Influence des vertus morales. — Acte principal et actes secondaires de la contemplation. — Voit-on l'essence divine ? — Ses rapports avec le mouvement circulaire, rectiligne et oblique. — Ses jouissances. — Sa durée.**

1. — La vie contemplative est-elle concentrée dans l'intelligence, ou ne s'étend-elle pas aussi aux puissances affectives ?

« La vie contemplative, dit saint Grégoire, consiste à « garder l'amour de Dieu et du prochain, en s'attachant « uniquement au désir de posséder Dieu. »

La vie contemplative, quant à l'essence même de ses actes, appartient à l'intelligence ; et, pour ce qui porte à la contemplation, elle dépend de la volonté, qui fait mouvoir toutes les puissances de l'âme et l'intelligence elle-même. Or, quand la force appétitive, la volonté, porte l'homme à contempler sensiblement ou intellectuellement quelque objet, c'est tantôt par amour pour lui, selon cette parole : « Où est votre trésor, là est votre cœur » (Matth. vi, 21), tantôt par amour pour la connaissance même, que l'on en obtient. Saint Grégoire, sur ce fondement, a

très-bien fait consister la vie contemplative dans l'amour de Dieu ; car plus cet amour est grand, plus on brûle du désir de contempler la beauté suprême. Ajoutons que, chaque être étant heureux de posséder ce qu'il aime, la vie contemplative doit produire une délectation dans la volonté, puissance d'où l'amour lui-même tire son origine et sa force. La vie contemplative, on le voit, n'est pas tellement renfermée dans l'intelligence qu'elle ne s'étende aussi dans le domaine des affections.

2. — Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative ?

Les vertus morales ne font pas essentiellement partie de la vie contemplative, qui a pour but de considérer la vérité ; mais elles lui appartiennent comme dispositions. La violence des passions et le tumulte des affaires extérieures, plongeant l'âme humaine dans les choses sensibles, la détournent de la contemplation. Destinées à calmer les passions et à régler les actes extérieurs, les vertus morales apportent un remède à ce mal, en produisant la paix et la pureté dans les cœurs.

De toutes les vertus morales, la chasteté est celle qui donne le plus d'aptitude pour la vie contemplative ; rien n'entraîne les âmes vers les choses sensibles comme les passions charnelles.

3.—La vie contemplative comprend-elle plusieurs actes, ou n'en a-t-elle qu'un seul ?

Quoique la vie contemplative tire sa perfection et son unité d'un seul acte, qui est la contemplation même de la vérité, elle en comprend beaucoup d'autres par lesquels elle atteint ce dernier terme. Les uns consistent à accepter les principes d'où elle doit partir ; les autres, à

dégager de ces principes les vérités dont elle cherche la connaissance, pour parvenir à son but. La contemplation vient ensuite, comme acte supérieur et dernier.

A la vie contemplative se rattachent les perceptions des sens, les images de l'esprit, les investigations de la raison, la méditation de certains principes, l'admiration que produit la contemplation d'une vérité sublime, et enfin l'affection, où la contemplation vient aboutir. Pour réussir dans ces exercices, il est nécessaire de recourir à la prière, à la lecture et à des recherches personnelles.

4. — La considération d'une vérité quelconque appartient-elle à la vie contemplative?

« Ce qu'on recherche dans la contemplation, dit saint Grégoire, c'est le principe, qui est Dieu. »

La contemplation de la divine vérité appartient, avant tout et d'une manière principale, à la vie contemplative. Elle nous est promise, en effet, comme la fin de toutes nos actions et la consommation éternelle de toutes nos joies. Si imparfaite qu'elle soit ici-bas, elle nous y donne déjà un commencement de béatitude, qui se complétera dans le ciel, où nous verrons Dieu face à face. — La considération des œuvres divines appartient secondairement à la vie contemplative, en ce sens que l'homme est conduit par elles à la connaissance de Dieu et à la contemplation de la beauté suprême, comme le marque cette parole: « Les choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par les œuvres visibles qu'il a opérées. » (Rom. 1, 20.) « Les créatures, dit saint Augustin, sont autant de degrés par lesquels nous nous élevons à ce qui est immortel et permanent. » Il faut conclure de cela et des articles précédents que la vie contemplative embrasse, dans un certain ordre, les vertus morales, divers exercices autres que la contemplation, la



considération des œuvres divines, et, pour couronnement, la contemplation même de la divine vérité.

5. — La contemplation, dans la vie actuelle, peut-elle parvenir à la vision de l'essence divine ?

La vie contemplative ne parvient pas, dans les conditions de notre état présent, à la vue de l'essence divine. « Celui qui voit Dieu, nous dit saint Augustin, n'est plus « sous la dépendance des sens. » Quoi qu'il en soit, comme notre âme peut rester unie au corps sans faire usage ni des sens, ni de l'imagination, il est possible que la contemplation, opérée ici-bas dans de telles conditions, atteigne l'essence divine. Ce suprême degré de la contemplation, où l'apôtre saint Paul fut élevé dans son ravissement, est un état intermédiaire entre la vie actuelle et la vie future.

Observons que, comme l'écrivait saint Denis au moine Caïus, « si quelqu'un, en voyant Dieu, a compris ce qu'il a vu, il n'a pas vu Dieu « même, mais seulement quelque chose de Dieu. »

6. — Est-il convenable d'assigner à la contemplation trois mouvements : la circulaire, le rectiligne et l'oblique ?

L'opération contemplative peut se résumer dans un triple mouvement : le *circulaire*, qui, emportant uniformément l'âme autour d'un centre unique, la ramène à la contemplation de la vérité une et simple ; le *rectiligne*, par lequel on avance d'un point à un autre, l'âme passant des choses extérieures et sensibles à la connaissance du monde intelligible ; l'*oblique*, composé des deux précédents, c'est-à-dire d'une certaine uniformité alliée à la

marche discursive de la raison. Tel est l'enseignement de saint Denis.

7.— La contemplation cause-t-elle du plaisir ?

L'Esprit-Saint a dit de la contemplation de la sagesse :  
 « Sa conversation n'a point d'amertume, et son commerce,  
 « loin d'engendrer l'ennui, produit la joie et l'allégresse. »  
 (Sag. VIII, 16.)

La contemplation convient naturellement aux hommes, êtres raisonnables. Tous ont le désir naturel de savoir, et trouvent du plaisir dans la connaissance de la vérité. Ce plaisir est encore plus grand chez ceux qui ont l'habitude de la sagesse et de la science ; la contemplation leur est plus aisée. De plus, tous sont heureux de voir l'objet qu'ils aiment. C'est pourquoi la contemplation qui s'élève à Dieu par un amour de charité fait goûter une double satisfaction : celle de son acte même et celle de l'amour divin. Sous ces deux rapports, les jouissances de la vie contemplative surpassent toute délectation humaine ; car les plaisirs de l'esprit l'emportent sur ceux du corps, et l'amour de charité est supérieur aussi à tout autre amour. Voilà ce qui faisait dire au Prophète royal :  
 « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. »  
 (Ps. XXXIII, 9.)

Il y a, dans la contemplation, contention et lutte contre les choses extérieures ; mais, quand un bien a été l'objet d'une lutte, il produit par cela même un plus grand plaisir à celui qui le saisit. « Plus les dangers  
 « du combat, dit saint Augustin, ont été grands, plus est grande la joie  
 « du triomphe. » L'homme parvenu ainsi à la contemplation de la vérité s'y attache d'une affection plus ardente, et s'écrie avec saint Paul : « In-  
 « fortuné que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Rom.  
 VII, 24.) Saint Grégoire exprimait cette vérité en disant : « Quand Dieu

« nous est connu par le cœur et l'esprit, il éteint en nous tout désir des  
« voluptés charnelles; il ravit notre âme au-dessus d'elle-même, lui ouvre  
« la demeure céleste, et offre à sa vue les biens spirituels. »

8. — La vie contemplative doit-elle durer toujours ?

A propos de ces paroles du Sauveur : « Marie a choisi  
« la meilleure part, qui ne lui sera point ôtée » (Luc,  
x, 43), saint Grégoire dit : « La vie contemplative com-  
« mence ici-bas, et reçoit sa perfection dans la céleste  
« patrie. » En effet, elle doit toujours subsister, soit  
qu'on la considère dans sa nature, qui a pour objet des  
choses incorruptibles; soit qu'on l'envisage par rapport  
à nous, puisque, résidant dans l'intelligence, elle n'a pas  
besoin des actions du corps.

Si la vie contemplative doit toujours durer, c'est surtout à cause de la  
charité, qui, commencée ici-bas, s'enflamme davantage en présence de  
l'objet aimé.



## QUESTION 181.

### DE LA VIE ACTIVE.

---

**Que les vertus morales appartiennent à l'essence même de la vie active. — La prudence y occupe la première place. — Si l'enseignement est de son domaine. — Cessation de la vie active.**

1.—Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active ?

Tandis que la vie contemplative considère la vérité, la vie active s'applique surtout aux actions extérieures, et, par suite, aux œuvres des vertus morales, où l'on se propose principalement, non la contemplation de la vérité, mais les opérations. Ces vertus lui appartiennent essentiellement.

Si on rapporte les actes des vertus morales à la contemplation, ils appartiennent dès-lors à la vie contemplative.

2. — La prudence est-elle du domaine de la vie active ?

La prudence, que l'on définit: la droite raison dans les choses pratiques, et qui dirige les actes des vertus morales, dont elle adopte les fins comme ses principes propres, rentre directement dans la vie active plutôt que dans la vie contemplative.

3. — L'instruction est-elle un acte de la vie active ou de la vie contemplative ?

L'instruction appartient tantôt à la vie active et tantôt à la vie contemplative. — Entendons-nous par l'instruction la connaissance intérieure d'une vérité que nous devons prendre pour règle dans notre conduite extérieure, elle appartient à la vie active. — Entendons-nous par l'instruction la perception intérieure d'une vérité qui cause du plaisir à notre esprit lorsque nous la contemplons avec amour, elle appartient à la vie contemplative. — Entendons-nous par l'instruction l'enseignement qui se transmet à un auditeur par la parole, il faut dire qu'elle est du domaine de la vie active.

4. — La vie active doit-elle durer toujours ?

Dans la vie bienheureuse, les occupations extérieures auront cessé ; s'il en subsiste quelques-unes, elles n'auront plus que la contemplation pour objet. « Là, comme  
« parle saint Augustin, nous jouirons du repos et nous  
« verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aime-  
« rons et nous louerons. » Le même Docteur, un peu auparavant, avait dit : « Là nous verrons Dieu sans fin,  
« nous l'aimerons sans ennui, nous le louerons sans fa-  
« tigue. » De là ces paroles de saint Grégoire : « La vie  
« active finit avec le temps présent, au lieu que la vie  
« contemplative commence ici-bas et se perfectionne dans  
« la patrie céleste. »



## QUESTION 182.

DE LA COMPARAISON ENTRE LA VIE ACTIVE ET LA VIE  
CONTEMPLATIVE.

---

**Supériorité absolue de la vie contemplative sur la vie active. — Il peut arriver qu'un homme mérite davantage dans cette dernière. — Que la vie active sert d'auxiliaire à la vie contemplative. — Laquelle de ces deux vies précède l'autre.**

1. — La vie active est-elle supérieure à la vie contemplative ?

De cette parole du Sauveur : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ravie » (Luc, x, 42), on peut induire que la vie contemplative, figurée dans Marie, est plus excellente que la vie active.

La vie contemplative convient à l'homme par l'intelligence, faculté la plus parfaite qui soit en nous. Plus durable que la vie active, elle offre aussi plus de douceurs : « Marthe, dit saint Augustin, était troublée, et Marie, assise aux pieds du Sauveur, était dans les délices. » La vie contemplative permet à l'homme de se suffire plus aisément à lui-même, les besoins y étant plus restreints. — La vie active n'étant qu'un moyen pour arriver à un but, la vie contemplative peut être désirée pour elle-même; ce que le Roi-prophète exprimait ainsi :

« J'ai demandé une seule chose au Seigneur, et je ne cesserai de la poursuivre : c'est d'habiter dans la maison de Dieu tous les jours de ma vie, pour y goûter les joies du Seigneur. » (Ps. xxvi, 4.) — Le calme et le repos sont le partage de la vie contemplative, qui réalise cette parole : « Rendez-vous libres, et voyez que je suis Dieu. » (Ps. xlv, 11.) — Enfin la vie contemplative se rapporte au monde divin, et la vie active au monde humain. « Au commencement, dit saint Augustin, était le Verbe, et c'est ce Verbe que Marie écoutait ; le Verbe s'est fait chair, et c'est lui que Marthe servait. Ainsi, la part de Marthe n'est pas mauvaise ; mais celle de Marie est meilleure. »

Dans certains cas, cependant, on doit préférer la vie active, à cause des nécessités de la vie actuelle. « Quoique la philosophie, disait le Philosophe, soit meilleure en soi que les richesses, on doit, dans la nécessité, préférer celles-ci à l'étude de la philosophie. »

2. — La vie active est-elle plus méritoire que la vie contemplative ?

« Les mérites de la vie active, dit saint Grégoire, sont grands, sans aucun doute ; mais ceux de la vie contemplative le sont encore davantage. »

La raison de cette supériorité, c'est que l'amour de Dieu, exercice essentiel de la vie contemplative, est plus méritoire en soi que l'amour du prochain, auquel se rapporte directement la vie active. — Il peut arriver néanmoins qu'un homme ait plus de mérite dans la vie active qu'un autre dans la vie contemplative ; et c'est ce qui a lieu, par exemple, lorsque, mû par la charité, quelqu'un consent, pour accomplir la volonté de

Dieu et procurer sa gloire, à être privé pour un temps des douceurs de la contemplation, à l'exemple de l'Apôtre, qui disait : « Je désirais être séparé du Christ pour le « bien de mes frères. » (Rom. ix, 3.)

3. — La vie active est-elle un obstacle à la vie contemplative ?

La vie active, pour être un obstacle à l'exercice actuel de la vie contemplative à raison des actions extérieures auxquelles elle se livre, n'en est pas moins son auxiliaire et sa préparation la plus efficace, sous le rapport de l'ordre et de la mesure qu'elle fait régner dans les passions. Écoutons ce que dit saint Grégoire : « Ceux qui veulent « monter à la citadelle de la contemplation doivent « s'exercer d'abord dans le camp de l'action, examiner « avec le plus grand soin s'ils ne font plus aucun mal au « prochain, s'ils supportent avec égalité d'âme ce que « l'on fait contre eux, s'ils ne se livrent point à une joie « excessive en recevant les biens temporels, ou à un cha- « grin désordonné en les perdant ; si, lorsqu'ils rentrent « en eux-mêmes pour vaquer aux choses spirituelles, ils ne « conservent point les images des corps, ne sachant point « les écarter avec discrétion. On le voit, l'exercice de la vie active, qui modère les passions intérieures d'où proviennent les images corporelles, contribue à la vie contemplative.

4. — La vie active est-elle antérieure à la vie contemplative ?

Dans l'ordre de perfection, la vie active n'est pas antérieure à la vie contemplative ; celle-ci, au contraire, se place au premier rang, puisque, s'appliquant à des



choses meilleures et plus élevées, elle doit diriger la vie active elle-même. — Dans l'ordre de génération et par rapport à nous, la vie active précède la vie contemplative, à laquelle elle dispose. De là ce que dit saint Grégoire : « Pour le temps, la vie active est antérieure à la « vie contemplative; car les bonnes œuvres conduisent à « la contemplation. »

La vie active et la vie contemplative conviennent à différents sujets. Les âmes inquiètes et passionnées sont plus aptes à la vie active; celles qui sont calmes et pures conviennent mieux à la vie contemplative. Mais, telles qui étaient d'abord plus aptes à la vie active peuvent, par l'exercice même de cette vie, devenir propres à la contemplation; et, réciproquement, telles autres à qui la vie contemplative convient mieux subissent avantageusement les exercices de la vie active et ne s'en trouvent que plus disposées à goûter les douceurs de la contemplation.



## QUESTION 183.

### DES OFFICES ET DES DIVERS ÉTATS DES HOMMES, EN GÉNÉRAL.

---

**L'état implique l'idée de liberté ou de servitude.— Il fallait qu'il y eût divers offices et divers états dans l'Eglise.— Ce qui distingue les offices.— Triple aspect sous lequel se présentent les états de servitude et de liberté.**

1. — L'état emporte-t-il l'idée de liberté ou de servitude ?

Le mot *état* désigne proprement une position qui fixe les êtres, suivant leur nature, dans une certaine immobilité. Aussi les choses extrinsèques et sujettes à varier ne constituent pas pour l'homme un état. Que l'on soit riche ou pauvre, digne ou plébéien, ce n'est point là un état. Une obligation personnelle d'après laquelle on est ou on n'est pas maître de soi-même, voilà ce qui fait l'état; et encore faut-il qu'il en soit ainsi par quelque chose de permanent, et non par une cause légère ou aisément changeante. Or ces conditions touchent évidemment à la liberté et à la servitude. C'est pourquoi, à proprement parler, la liberté et la servitude, dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre civil, constituent l'état parmi les hommes.

Les rangs, les degrés, les offices, unis même à l'immobilité, ne suffisent pas pour établir l'état d'une personne, si l'immobilité, en ce qui est de sa condition même, ne vient s'y adjoindre.

2. — Doit-il y avoir dans l'Eglise diversité d'offices et d'états ?

Il est dit à la louange de l'Eglise : « Elle est entourée « d'ornements variés. » (Ps. XLIV, 10.)

La diversité des offices et des états tient à trois choses : premièrement, à la perfection même de l'Eglise. De même que la bonté parfaite qui réside en Dieu d'une manière simple et absolue se répand, avec des formes diverses et multipliées, sur les êtres de la création ; de même la plénitude de la grâce, réunie dans le Christ comme dans le chef, rejaillit sur ses membres avec une admirable variété, afin que le corps de l'Eglise soit parfait. L'Apôtre exprime cette pensée en disant : « Il a donné à son « Eglise des Apôtres, des Prophètes, des Evangélistes, « des Pasteurs et des Docteurs, pour que tous travaillent « à la consommation des saints. » (Eph. iv, 11.) — La diversité des offices et des états dans l'Eglise tient, en second lieu, à diverses actions qui doivent s'y accomplir avec promptitude et sans confusion. « Comme dans un « seul corps, disait encore l'Apôtre, il y a plusieurs « membres qui n'ont pas les mêmes fonctions, tous aussi « nous formons dans le Christ un seul et même corps. » (Rom. xii, 4.) — Troisièmement, cette diversité constitue la beauté et la dignité de l'Eglise, par l'ordre qu'elle y manifeste. Voilà pourquoi il est écrit : « La reine de Saba, « voyant toute la sagesse de Salomon, les appartements « de ses officiers, les divers rangs de ses serviteurs, était « hors d'elle-même ? » (3 Rois, x, 5.) C'est encore là ce

qui portait l'Apôtre à dire : « Dans une grande maison, « il y a des vases non-seulement d'or et d'argent, mais « encore de bois et d'argile. » (2 Tim., II, 20.)

La diversité des états et des offices ne met point d'obstacle à l'unité de l'Eglise, unité parfaitement assurée par celle de la foi, de la charité et de la soumission hiérarchique. L'unité des membres de l'Eglise, corps mystique du Christ, est conservée par la vertu de l'Esprit-Saint, comme, dans le corps humain, les membres sont ramenés à l'unité par la vertu de l'esprit qui les vivifie.

### 3. — Les offices se distinguent-ils par les actes ?

La perfection, l'action et la beauté de l'Eglise, qui, comme nous l'avons dit, nécessitent la diversité de [ses membres, produisent des distinctions entre les fidèles. La perfection donne lieu à la *différence des états*, certains fidèles étant plus parfaits que les autres; l'action produit la *distinction des offices*, la diversité des actions que l'on a mission d'accomplir constituant des devoirs particuliers; enfin la beauté demande la *différence des degrés*, d'après laquelle, dans le même état ou dans le même office, l'un est supérieur à l'autre.

Les offices se distinguent principalement d'après les actes qui ont le prochain pour objet. C'est ainsi que le docteur, le juge et tous ceux qui exercent des fonctions civiles ont un office. — Bien que les états, les offices et les rangs proviennent de différentes causes, il arrive parfois qu'ils sont réunis, comme on le voit dans les évêques (1).

### 4. — La différence des états se prend-elle des commençants, des progressants et des parfaits ?

L'état, avons-nous dit, emporte liberté ou servitude.

(1) L'étude des offices relatifs aux Ordres sacrés se présentera dans la troisième partie.

— Dans les choses spirituelles, il y a une double servitude et une double liberté : la servitude du vice et la servitude de la vertu ; la liberté vis-à-vis du bien et la liberté à l'égard du mal. L'affranchissement du péché, voilà la véritable liberté, qui s'unit à la servitude de la vertu ; de même, la véritable servitude est celle du péché, à laquelle se joint le renoncement à la justice. Il dépend de l'homme de se rendre l'esclave de la vertu ou du vice. Or, comme, en toute habitude prise, il y a un commencement, un milieu et une fin, l'état de la servitude et de la liberté spirituelle se distingue par son début, ce à quoi revient l'état des commençants ; par son milieu, ce qui désigne l'état de ceux qui progressent ; et par son terme, qui est l'état des parfaits.

Nous avons vu ailleurs (q. 24, a. 2) que les différents degrés de la charité se distinguent de la même manière. Il ne faut pas s'en étonner ; car l'affranchissement du péché est l'effet de la « charité répandue en nous par « l'Esprit-Saint qui nous a été donné. Où est l'Esprit du Seigneur, là est « la liberté. » (2 Cor. III, 17.)



## QUESTION 184.

### DE L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL.

---

**D'où se prend la perfection. — Est-elle possible sur la terre? — Que la charité consiste principalement et essentiellement dans l'observation des préceptes. — La perfection et l'état de perfection ne sont pas inséparables. — Quels sont ceux qui sont dans l'état de perfection? — Les évêques et les religieux. — On les compare entre eux. — On les compare ensuite aux curés et aux archidiaques.**

1.—La perfection de la vie chrétienne s'apprécie-t-elle d'après la charité?

« Par-dessus tout, disait saint Paul, ayez la charité, « qui est le lien de la perfection » (Colos. III, 14) ; c'est-à-dire, qui ramène toutes les autres vertus à une parfaite unité.

On dit qu'un être est parfait quand il atteint sa propre fin, perfection dernière de toute chose. Or la charité nous unit à Dieu, fin dernière de l'homme ; car il est écrit : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. » (1 Jean, IV, 16.) Et ailleurs : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » (III, 14.) Par conséquent, la perfection de la vie chrétienne consiste principalement dans la charité.

Du côté du prochain, la perfection est encore dans la charité, qui fait régner parmi les hommes l'unité de sentiment.

## 2. — Quelqu'un peut-il être parfait en cette vie?

Dieu, qui ne nous demande rien d'impossible, a dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (Matth. v, 48.) On peut donc être parfait dans cette vie.

Que personne ne puisse aimer Dieu autant qu'il est aimable, rien n'est plus évident. Cela n'est possible à aucune créature. — Que nul ne puisse arriver, sur la terre, à cette autre perfection par laquelle le cœur se porte toujours vers Dieu d'une affection actuelle et selon toute l'étendue de sa puissance, c'est encore une chose évidente; cet état n'existera que dans le ciel. — Il est une troisième perfection, possible dans la vie présente : celle où l'affection de l'homme, sans impliquer totalité, ni quant à l'objet aimé, ni de la part du sujet aimant qui ne saurait se porter toujours et incessamment vers Dieu, exclut néanmoins ce qui répugne au mouvement de l'amour divin. Celle-là peut exister dans la vie présente de deux manières : d'abord, en tant que l'homme éloigne de ses affections tout ce qui est contraire à la charité, comme le péché mortel, et une telle perfection, sans laquelle la charité elle-même ne saurait exister, est de nécessité de salut; ensuite, en tant que l'homme bannit de son cœur non-seulement ce qui est contraire à la charité, mais tout ce qui empêcherait son âme de se porter entièrement vers Dieu, perfection sans laquelle la charité peut exister, comme cela a lieu dans les commençants et dans ceux qui progressent.

Ne dites pas que ceux auxquels nous donnons le nom de parfaits commettent encore des fautes vénielles, et que, par suite, nul n'est parfait en cette vie. — Les parfaits d'ici-bas commettent encore des fautes vénielles qui tiennent aux infirmités de la vie présente; sous ce rapport, ils ont quelques imperfections, par comparaison avec la perfection du ciel.

La charité du prochain comporte, comme l'amour de Dieu, deux sortes de perfection. L'une, nécessaire, consiste à n'avoir dans son cœur rien de contraire à l'amour du prochain, L'autre, non essentielle à la charité, se présente sous un triple aspect : d'abord sous celui de l'extension donnée à l'affection, laquelle fait que l'on aime non-seulement ses amis et ses proches, mais encore les étrangers, et même ses ennemis ; « ce qui, dit « saint Augustin, est le propre des parfaits enfants de Dieu ; » ensuite, sous le rapport de l'intensité, qui se mesure par les biens extérieurs que l'on sacrifie pour le prochain, par les souffrances corporelles endurées pour lui, et par la mort elle-même, selon cette parole du Sauveur : « Nul ne « peut aimer davantage que celui qui donne sa vie pour ses amis » (Jean, xv, 13) ; enfin, quant aux effets, lorsque, par exemple, un homme, non content de répandre sur ses frères les biens temporels et spirituels, se donne en outre lui-même, comme l'Apôtre, qui disait : « Je sacrifierai volontiers tout ce que j'ai, et je me sacrifierai en outre moi-même « pour vos âmes. » (2 Cor. xii, 15.)

3. — La perfection consiste-t-elle dans les préceptes ou dans les conseils ?

Il est écrit : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de « tout votre cœur » (Deut. vi, 5), « et le prochain comme « vous-même. » (Lev. xix, 18.) « A ces deux préceptes, a « dit Jésus-Christ, se réduisent toute la loi et les pro- « phètes. » (Matth. xxii, 40.) — La perfection de la vie chrétienne n'est autre que celle de la charité, par laquelle on aime Dieu de tout son cœur et le prochain comme soi-même. La perfection consiste donc dans l'observation des préceptes.

Deux sortes de perfection se rencontrent dans un être : l'une principale et essentielle ; l'autre secondaire et accidentelle. — La perfection principale et essentielle de la vie chrétienne provient de l'amour de Dieu et du prochain, amour auquel se rapportent tous les principaux



préceptes de la loi divine. Cet amour, remarquons-le bien, n'est pas prescrit avec mesure, comme si l'excédant du précepte était seulement de conseil; il doit être parfait, comme nous le voyons par la forme même du commandement, qui porte : « Vous aimerez le Seigneur  
 « votre Dieu *de tout votre cœur*, et le prochain *comme*  
 « *vous-même.* » « La charité, dit saint Paul, est la fin  
 « de la loi : » or la fin n'a ni mesure, ni limites. — La perfection secondaire, accidentelle, et, pour ainsi parler, instrumentale de la vie chrétienne, consiste dans les conseils qui, aussi bien que les préceptes, se rapportent à la charité, mais d'une manière différente; car ils écartent ce qui, sans lui être contraire, est néanmoins un obstacle à son exercice: par exemple, le mariage, le soin des affaires temporelles et les autres entraves du même genre; tandis que les préceptes éloignent ce qui lui est tout à fait opposé. De là vient que saint Augustin dit : « Les commandements de Dieu, et toutes les choses qui,  
 « sans être d'obligation, sont l'objet d'un conseil spécial,  
 « s'observent avec rectitude, quand on les rapporte à  
 « Dieu, et au prochain à cause de Dieu. » L'abbé Moïse disait pareillement : « Les jeûnes, les veilles, la médita-  
 « tion des saintes Écritures, les privations, le dénûment,  
 « sont des moyens de perfection, et non la perfection  
 « même; car ces pratiques sont, non pas la fin de notre  
 « existence, mais des instruments pour parvenir à notre  
 « fin. »

Ces paroles du Sauveur : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez  
 « ce que vous avez, et donnez-en l'argent aux pauvres; venez et sui-  
 « vez-moi » (Matth. XIX, 21), nous indiquent tout à la fois quel chemin conduit à la perfection et en quoi elle consiste. « Allez, vendez, et donnez  
 « aux pauvres; » voilà la voie. Voici la perfection : « Venez et suivez-moi. »

Aussi saint Jérôme remarque que, comme il ne suffit pas de renoncer aux choses du siècle, saint Pierre ajouta : « Et nous vous avons suivi. »

Admettre que la perfection consiste dans les préceptes, direz-vous, c'est en reconnaître la nécessité pour le salut ; doctrine évidemment exagérée. — Il y a, répond saint Augustin, différentes manières d'observer les préceptes : on ne les transgresse point par cela même qu'on ne les remplit pas parfaitement ; il suffit, pour éviter la transgression, de les accomplir d'une manière quelconque. C'est pourquoi le précepte de la perfection n'est pas violé dès que l'on atteint la perfection du divin amour [à son degré le plus infime, qui est de n'aimer rien plus que Dieu, ni contre Dieu, ni autant que Dieu, bien que l'on n'arrive pas au degré supérieur, ni même aux degrés intermédiaires. De même que l'homme possède, dès le premier moment de sa naissance, la perfection de la nature humaine et acquiert ensuite, en grandissant, une autre sorte de perfection ; de même la charité a une perfection qui constitue seulement son espèce, et une autre perfection à laquelle elle s'élève par un certain accroissement spirituel ; lorsque, par exemple, elle renonce à des choses permises pour se vouer avec plus de liberté au service de Dieu (1).

4. — Tout homme parfait est-il dans un état de perfection ?

Il y a deux sortes d'état spirituel. — L'un consiste dans la disposition intérieure que les hommes ne voient pas ; celui-là n'est connu que de Dieu. — L'autre, relatif à la beauté de l'Eglise, regarde l'extérieur et est déterminé par une certaine solennité analogue à celle que la société apporte à ce qui doit avoir une durée perpétuelle. Ce dernier est appelé état de perfection, parce que l'on s'y oblige d'une manière irrévocable et solennelle à des œuvres de perfection, bien qu'il ne suppose pas la per-

(1) Il y a, croyons-nous, plus d'une erreur à réformer parmi nous sur les idées qu'on se fait de la nature de la charité et de la perfection, ainsi que nous l'avons remarqué dans le traité de la Charité, page 124.

fection actuelle. Rien n'empêche que certains hommes soient parfaits sans être engagés dans un tel état, et que d'autres y soient engagés sans être parfaits.

5. — Les religieux et les prélats sont-ils dans un état de perfection ?

L'état de perfection suppose l'engagement solennel de s'attacher perpétuellement aux œuvres de perfection : or cette double condition se trouve dans les religieux et dans les évêques. — Les religieux, pour mieux servir Dieu, s'obligent devant l'Eglise, par un vœu perpétuel et solennel, à s'abstenir des choses temporelles, dont ils pouvaient licitement user ; voilà évidemment un état de perfection contracté par leur profession et par les bénédictions de l'Eglise. — Les évêques, de leur côté, s'obligent aux œuvres de perfection par la charge pastorale, puisque « le pasteur doit donner sa vie pour son trou-  
« peau. » (Jean, x, 15.) Ils sont dans un état de perfection ; car à la profession de leurs vœux se joint une consécration accompagnée d'une certaine solennité, comme le marquent ces paroles de l'Apôtre : « Ressuscitez en vous  
« la grâce de Dieu, qui vous a été donnée par l'impo-  
« sition de mes mains. » (2 Tim. I, 6.) « L'évêque, dit  
« saint Denis, reçoit sur sa tête, pendant sa consécration,  
« le livre des saintes Écritures, pour qu'il comprenne  
« qu'arrivé à la plénitude du sacerdoce, il participe à  
« toute la vertu de la sainte hiérarchie, et que non-seu-  
« lement il a le devoir d'éclairer par ses discours et par  
« ses actions, mais le pouvoir de transmettre sa puissance. »

6. — Tous les prélats sont-ils dans l'état de perfection ? Quoique la perfection intérieure soit requise pour exer-

cer dignement les fonctions ecclésiastiques, on n'est pas absolument dans un état de perfection pour avoir reçu un ordre sacré, si ce n'est que, dans l'Eglise d'Occident, on fait vœu de continence, ce qui rentre dans l'état de perfection, comme nous le dirons. Pareillement la charge dont on est investi ne constitue pas non plus un état de perfection; car on peut y renoncer, soit pour embrasser l'état religieux, sans la permission de son évêque; soit, avec la permission de l'évêque, pour remplir d'autres fonctions qui n'emportent pas charge d'âmes. — Les évêques seuls, constitués dans un état de perfection, ne peuvent abandonner la charge épiscopale sans une autorisation du Souverain-Pontife, auquel il appartient de dispenser des vœux perpétuels, autorisation qui n'est accordée que pour certaines causes. Tous les prélats ecclésiastiques ne sont donc pas dans l'état de perfection; les évêques ont seuls ce privilège.

Pendant longtemps, on ne distingua pas, quant au nom, les évêques et les prêtres; mais, dans la réalité, il y a toujours eu, même du vivant des Apôtres, une distinction entre les uns et les autres. L'ordre des évêques a son type dans les Apôtres, et celui des prêtres dans les soixante-douze disciples. Pour éviter les schismes, il fut nécessaire, dans la suite, de désigner ces deux ordres par des noms différents. Dire que les prêtres ne diffèrent pas des évêques, c'est une hérésie. — Le soin du troupeau, dans chaque diocèse, revient principalement à l'évêque, sous l'autorité duquel les curés et les archidiacres ont une certaine administration partielle qui leur est confiée par lui comme une simple commission. Aussi ces derniers remplissent-ils un office qui tient de l'état de perfection, sans être constitués dans cet état.

7. — L'état religieux est-il plus parfait que celui des évêques ?

On passe de l'état religieux à l'épiscopat; preuve que

l'état des évêques est plus parfait que celui des religieux. « Dans l'ordre de perfection, dit saint Denis, plaçons « d'abord les évêques, qui perfectionnent; puis les reli- « gieux, à qui la perfection est communiquée. »

Le renoncement réel aux biens temporels est un moyen de perfection, mais non la perfection même. Rien n'empêche que, sans ce dépouillement, un évêque ne soit dans l'état de perfection; il suffit que son cœur soit prêt à tout abandonner aux pauvres, en cas de nécessité. La charge qu'il occupe témoigne de son amour pour le prochain. Il doit, non moins que le religieux, prier et se livrer à la contemplation pour instruire les autres, conformément à cette parole : « Ils feront reluire au dehors la mémoire de « vos suavités. » (Ps. CXLIV, 7.)

8. — La charge des curés et des archidiacres est-elle plus parfaite que l'état religieux ?

Si nous supposons un religieux qui soit prêtre avec charge d'âmes, comme cela se voit pour un grand nombre de moines et de chanoines réguliers, il l'emportera, par l'état religieux, sur les curés. Mais lequel est le plus éminent de l'état religieux considéré en lui-même ou de la charge de curé ? Sous le rapport du mérite intrinsèque, l'état religieux, où l'on consacre à Dieu sa vie tout entière, l'emporte sur l'office du curé ou de l'archidiacre, qui ne se dévouent pas tout entiers, comme l'évêque, au soin des âmes : l'holocauste est supérieur au simple sacrifice. Aussi un concile de Tolède, cité par le droit canon, a-t-il porté ce décret : « Les ecclésiastiques « qui aspirent à la vie religieuse pour mener une vie plus « parfaite seront laissés libres par leurs évêques d'en- « trer dans un monastère. » Néanmoins, du côté des difficultés, la charge des âmes demande une plus grande perfection que la vie religieuse, si pénible qu'elle soit

par ses observances régulières : à raison des dangers du dehors , il y faut certainement plus de vertu pour se maintenir hors d'atteinte. Maintenant , si l'on nous parle d'un religieux qui n'est pas dans les ordres ; par exemple, d'un frère convers, son état ne saurait être comparé au caractère sacré et à la dignité du prêtre, à qui est confié le ministère des autels. D'où cette parole de saint Denis : « Les ordres monastiques doivent marcher à la suite  
« de l'ordre sacerdotal, et s'élever, à son exemple, vers le  
« monde divin. »



## QUESTION 185.

DE L'ÉPISCOPAT OU DE LA PERFECTION DES ÉVÊQUES.

**Du désir de l'épiscopat. — Du refus. — De l'élection. — Un évêque peut-il quitter sa charge pour entrer en religion ? — Cas où il peut fuir la persécution. — Des biens possédés par les évêques. — Obligation du religieux promu à l'épiscopat.**

1. — Est-il permis de désirer l'épiscopat ?

Désirer l'épiscopat à cause du rang, des respects, des honneurs ou des biens temporels dont on l'environne, c'est évidemment une chose illicite, qui dénote l'ambition ou la cupidité des Phariséens, dont le Seigneur disait : « Ils aiment les premières places dans les repas, les

« sièges les plus élevés dans les synagogues, les salutations sur la place publique, et le nom de Maître donné par les hommes. » (Matth. xxiii, 6.) Il est louable et vertueux de désirer rendre des services au prochain ; mais ce désir, appliqué à la dignité épiscopale, où l'on n'est utile que par le commandement, expose à la présomption, écueil que la nécessité seule peut autoriser à franchir. « Il fut un temps où il était louable de désirer l'épiscopat, dit saint Grégoire ; c'était lorsqu'il conduisait aux plus graves supplices : aussi n'était-il pas facile alors de trouver des hommes qui voulussent l'accepter. » Il est permis, toutefois, de souhaiter d'être digne d'en remplir les fonctions. De cette façon, une bonne œuvre est l'objet du désir, et non pas la grandeur et la primauté.

Dans ces principes, désirer l'épiscopat est un bien, si l'on y cherche un avantage spirituel ; et un mal, si l'on se propose la fortune ou la gloire.

L'Apôtre a prononcé cette parole : « Celui qui désire l'épiscopat désire une œuvre bonne. » (1 Tim. iii, 4.) Mais c'était dans un temps où celui qui était placé à la tête du peuple était le premier conduit au martyre. Désirer l'épiscopat dans de telles circonstances, c'était évidemment désirer une bonne œuvre. D'ailleurs, par ce mot : « une bonne œuvre (*bonum opus*), » saint Paul nous apprend que l'épiscopat est en réalité une charge, et non pas simplement un honneur.

2. — Est-il permis de refuser l'épiscopat quand il est imposé ?

Saint Augustin écrivait à Eudoxius : « Si notre Mère la sainte Eglise réclame votre concours, n'acceptez pas ses dignités avec orgueil et avidité ; mais ne les repoussez pas non plus par l'amour séduisant du repos. »

Si c'est un mal d'ambitionner la dignité épiscopale, c'en est pareillement un, quand elle est imposée, de la refuser avec obstination. La résistance définitive aux injonctions du pouvoir légitime est contraire à la charité et à l'humilité : à la charité, puisque nous devons, selon les temps et les lieux, nous dévouer au bien du prochain ; à l'humilité, dont l'un des effets est de nous rendre dociles aux ordres de nos supérieurs.

3. — Celui qui est choisi pour l'épiscopat doit-il être meilleur que les autres ?

On lit dans le droit canon : « Il faut choisir un homme « digne, bien qu'il ne soit pas nécessaire de choisir le « plus digne. » Comme ce n'est pas pour récompenser quelqu'un qu'on lui confie les divins mystères, celui qui est chargé de pourvoir à un évêché n'est pas tenu de choisir le sujet le plus parfait sous le rapport de l'amour de Dieu ; il peut nommer le plus apte à soutenir, à défendre et à gouverner pacifiquement un diocèse. Mais il doit soigneusement se garder de tomber dans l'acception des personnes, ce qui constitue en pareille matière un péché grave.—Quant à celui qui est promu à l'épiscopat, il ne doit pas se considérer comme plus parfait que les autres ; ce serait de l'orgueil et de la présomption. Saint Pierre, à qui le Sauveur demanda s'il l'aimait plus que les autres, ne se préféra à personne dans sa réponse ; il affirma simplement qu'il aimait le Christ.

4. — Un évêque peut-il renoncer à la charge épiscopale pour entrer en religion ?

Tant qu'un évêque peut travailler efficacement au salut de son troupeau, il ne doit abandonner sa charge, ni



pour éviter quelque mal, ni pour acquérir un bien quelconque. « Le bon pasteur, a dit le Sauveur, donne sa vie « pour ses brebis. » (Jean, x, 11.)—Cependant, celui qui se voit entravé dans son œuvre par des défauts personnels, moraux ou corporels, par l'insuffisance de ses connaissances, par quelque irrégularité encourue, ou bien encore par les mauvaises dispositions de son diocèse, à l'égard duquel ses efforts sont frappés de stérilité, celui-là peut se faire autoriser à se retirer sur un lieu élevé pour penser avec plus de fruit à son propre salut. Le Pape seul a le droit de le dispenser du vœu perpétuel par lequel il s'est lié à ses diocésains en acceptant l'épiscopat.

5. — Est-il permis à un évêque, pour fuir une persécution corporelle, d'abandonner son troupeau ?

Quand Notre-Seigneur a dit à ses disciples : « Si l'on « vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre, » il a fait entendre qu'il est des cas où les évêques, successeurs des Apôtres, peuvent se soustraire, par la fuite, à la persécution et à la tyrannie. Sans doute, quand leur présence est nécessaire au salut de leur diocèse, il ne leur est pas permis de s'en éloigner, car « le bon pasteur « donne sa vie pour ses brebis ; » mais, lorsqu'il y a moyen d'y pourvoir suffisamment, en leur absence, ils le peuvent, soit pour le bien même de l'Eglise, soit pour leur sûreté personnelle. Observons cependant que si le pilote n'abandonne pas sans danger son vaisseau par un temps calme, il doit beaucoup moins l'abandonner au moment de la tempête.

6.—Un évêque a-t-il le droit de posséder quelque chose en propre ?

Vivre sans rien posséder en propre est une perfection

à laquelle les évêques ne s'astreignent par aucun vœu dans leur ordination, et que ne requièrent pas non plus nécessairement leurs fonctions pastorales; il ne leur est donc pas interdit de posséder quelque chose en propre.

La pauvreté volontaire n'est pas essentielle à la perfection de la vie chrétienne; elle est seulement un moyen d'y parvenir. Une perfection éminente peut exister au sein même de l'opulence. Abraham, à qui Dieu avait dit : « Marchez en ma présence, et vous serez parfait, » possédait de grandes richesses.

7. — Les évêques qui ne font pas la part des pauvres dans les biens qu'ils administrent, pèchent-ils mortellement ?

Il y a une distinction à faire entre les biens que les évêques ont en propre et les biens ecclésiastiques dont ils ne sont que les dispensateurs et les administrateurs. Ils pécheraient évidemment et encourraient l'obligation de restituer, s'ils enlevaient ces derniers aux destinataires, pour s'en approprier l'usage. Mais si la part qui leur revient est distincte de celle qui doit être employée au soulagement des pauvres, aux frais du culte et à l'entretien des autres ministres, ils peuvent en disposer comme de leurs biens propres. Quand les parts ne sont pas distinctes, la distribution en est commise à leur bonne foi, comme le marque cette parole : « Ce que l'on demande aux dispensateurs, c'est qu'ils soient fidèles. » (1 Cor. iv, 2.)

8. — Les religieux promus à l'épiscopat demeurent-ils astreints à la règle de leur monastère ?

Le religieux, devenu évêque, demeure astreint à celles des observances régulières qui, loin d'être un obstacle

aux fonctions épiscopales, les favorisent plutôt, en secondant sa perfection ; telles sont la continence, la pauvreté et les autres semblables. Il est obligé de porter l'habit de son ordre , comme signe de ces obligations. Mais il n'est pas tenu d'observer les points de règle qui ne sauraient s'accorder avec le devoir pastoral ; par exemple, la solitude, le silence , les abstinences, les veilles. Dans les autres choses, il peut user de dispense , selon que le demandent ses nécessités personnelles, ses fonctions et la convenance des personnes avec lesquelles il est obligé de vivre.



## QUESTION 186.

### EN QUOI CONSISTE L'ÉTAT RELIGIEUX.



**État religieux, état de perfection. — Obligation du religieux par rapport aux conseils. — Pauvreté. — Continence. — Obéissance. — Les vœux. — Le plus grand est le vœu d'obéissance. — Du péché mortel en matière de règle. — Comparaison des péchés du religieux avec ceux du séculier.**

1. — L'état religieux est-il un état de perfection ?

L'état religieux, où les hommes, s'offrant en holocauste à la divinité, immolent au Tout-Puissant, comme parle saint Grégoire, leurs sens, leur langue, leur vie, leur substance, en un mot tout ce qu'ils tiennent de Dieu, est indubitablement un état de perfection, puisque la perfec-

tion consiste, comme on l'a vu, à s'attacher entièrement à Dieu.

Les hommes qui consacrent ainsi leur vie tout entière à l'honneur et au service de Dieu sont appelés religieux, parce qu'une telle vie est un acte continu de religion.

2. — Chaque religieux est-il tenu à l'observation de tous les conseils ?

Tout religieux n'est pas tenu à observer l'ensemble des conseils évangéliques. L'un est tenu à celui-ci, l'autre à celui-là, selon l'obligation que chacun s'est imposée. Et, en effet, la fin de l'état religieux, c'est la perfection de la charité, à laquelle les hommes s'efforcent de parvenir par des méthodes diverses, qui sont comme les différents moyens dont un médecin peut user pour opérer une guérison. — Celui qui travaille pour une fin n'est pas obligé d'être déjà en possession de cette fin ; il faut seulement qu'il s'efforce de s'en rapprocher par une voie déterminée. De même, celui qui entre en religion n'est pas tenu d'avoir une charité parfaite ; mais il est nécessaire qu'il fasse ses efforts pour l'acquérir, et qu'il ne méprise pas les moyens d'y arriver ; car le mépris serait un péché. On n'exige pas qu'il se livre à tous les exercices par lesquels on parvient à la perfection ; mais il est tenu d'accomplir ceux qui lui sont déterminés et prescrits par la règle de l'ordre où il a fait profession.

Un religieux n'est infidèle à sa vocation qu'autant qu'il dédaigne de tendre à la perfection.

3. — La pauvreté est-elle requise pour la perfection de l'état religieux ?

Il est certain que le cœur se laisse entraîner à aimer

les biens qu'on possède. « Nous arracher nos possessions actuelles, écrivait saint Augustin à Paulin, c'est comme si on nous arrachait un membre. » A cause de ce danger, ceux qui font état de marcher vers la perfection doivent se dépouiller de tous les biens extérieurs, selon cette parole du Sauveur : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres ; venez ensuite et suivez-moi. » (Matth. xix, 21.)

4. — La continence perpétuelle est-elle requise pour la perfection de l'état religieux ?

Le mariage empêche une âme de se porter entièrement au service de Dieu, tant par les plaisirs sensuels, qui n'y font qu'augmenter de plus en plus les ardeurs de la concupiscence, que par les inquiétudes inhérentes au gouvernement de la famille et aux affaires terrestres. « Celui qui n'est pas marié n'a de sollicitudes que pour Dieu, à qui il veut plaire, nous dit l'Apôtre ; mais celui qui l'est, en est rempli pour les choses temporelles et pour sa femme, à laquelle il veut plaire. » Conséquemment, la perfection de l'état religieux exige la continence aussi bien que la pauvreté volontaire.

5. — L'obéissance est-elle requise pour la perfection de l'état religieux ?

Le Christ a dit : « Si vous voulez être parfait....., suivez-moi. » (Matth. xix, 21.) Or l'obéissance est l'une des vertus qui ont le plus brillé dans ce divin Sauveur, « qui s'est fait lui-même obéissant jusqu'à la mort. » (Phil. II, 8.) Donc l'obéissance appartient à l'état religieux. Et, en effet, tout homme que l'on instruit et que l'on soumet à des exercices pour le conduire à une fin,

doit obéir à la direction d'un maître. Il en faut conclure qu'il est nécessaire que les religieux, en ce qui concerne leur état, soient soumis à l'autorité d'un supérieur.

Les imparfaits s'élèvent à la perfection par l'obéissance, et les parfaits se maintiennent dans l'amour de Dieu. — La soumission des religieux doit surtout exister par rapport à l'autorité épiscopale. S'il arrive qu'ils soient exempts, en tout ou en partie, de la juridiction diocésaine, ils sont toujours tenus d'obéir au Souverain-Pontife, même en ce qui concerne les statuts particuliers à leur ordre.

6. — La perfection de l'état religieux demande-t-elle que la pauvreté, la continence et l'obéissance soient l'objet d'un vœu ?

Nous l'avons reconnu ; dans l'état religieux, on s'oblige aux œuvres de perfection, en s'y engageant par un vœu. (Q. 184, a. 5.) Nous avons établi en outre que la pauvreté volontaire, la continence et l'obéissance appartiennent à la perfection de la vie chrétienne. Il s'ensuit que l'état religieux exige que l'on contracte par un vœu cette triple obligation. C'est ce qui faisait dire à saint Grégoire : « Vouer au Tout-Puissant ses biens, sa vie tout entière « et toutes ses affections ; voilà l'holocauste de ceux qui « ont abandonné le siècle. »

Le moyen le plus sûr de suivre Jésus-Christ d'une manière invariable est de s'y astreindre par un vœu. Selon la remarque de saint Augustin, « saint Pierre et saint André suivirent le Seigneur sans attacher leurs barques « au rivage. »

En se privant de la liberté de se livrer à autre chose qu'à ce qui est du service divin, on fait au Seigneur une très-agréable offrande. Saint Augustin écrivait à Paulin : « Gardez-vous de vous repentir d'avoir prononcé « vos vœux ; réjouissez-vous plutôt d'avoir abdiqué une liberté qui se « tournait contre vous : c'est une heureuse nécessité que celle qui vous « contraint à devenir meilleur. »

7.—La perfection de l'état religieux consiste-t-elle dans ces trois vœux ?

La plénitude de l'état religieux consiste dans le triple vœu dont nous avons parlé. En effet, considérons-nous cet état comme un exercice de perfection, la pauvreté y écarte la cupidité; la continence, les voluptés sensuelles; l'obéissance, le désordre de la volonté propre : trois obstacles qui empêchent l'homme de se porter entièrement vers Dieu. L'envisageons-nous comme un moyen de nous dépouiller des sollicitudes extérieures, le vœu de pauvreté retranche le soin des biens terrestres; celui de continence, l'embarras du gouvernement de la famille; celui d'obéissance nous décharge de notre propre direction. Voyons-nous enfin dans l'état religieux un holocauste par lequel nous donnons tous nos biens à Dieu, les biens extérieurs lui sont consacrés par le vœu de pauvreté; notre propre corps, par le vœu de continence; et notre âme, par le vœu d'obéissance, où la volonté propre, par laquelle nous usons de nos autres facultés et de nos habitudes, est immolée. Il résulte de là que ces trois vœux constituent l'intégrité de la perfection religieuse.

Les autres observances des ordres religieux viennent aboutir à ces trois vœux principaux.

8. — Le vœu d'obéissance est-il supérieur à ceux de continence et de pauvreté ?

Le plus élevé des trois vœux de religion est celui d'obéissance. Par lui, l'homme immole d'abord à Dieu tout ce qu'il a de plus précieux, sa volonté propre. Ce sacrifice l'emporte manifestement sur celui du corps offert par le vœu de continence, et sur le renoncement aux biens

extérieurs par le vœu de pauvreté. Il est hors de doute que ce qui se fait en vertu de l'obéissance est plus agréable à Dieu que ce qui procède de la volonté propre. Nous voyons par l'Écriture que le jeûne lui-même, s'il est lié à notre volonté propre, ne plaît pas à Dieu. Isaïe disait avec reproche : « Voilà que votre volonté propre se re-  
« trouve dans les jours de votre jeûne. » (LIII, 3.) A parler rigoureusement, le vœu d'obéissance est celui qui tient le plus à l'essence de l'état religieux ; il embrasse les deux autres, et beaucoup d'autres obligations.

9. — Un religieux pèche-t-il toujours mortellement en transgressant ce qui est dans sa règle ?

Il est visible que si la transgression d'un point quelconque de la règle était un péché mortel, l'état religieux serait très-dangereux, à cause du grand nombre d'observances qu'il renferme. Il offre cependant plus de sécurité que la vie séculière, puisque saint Grégoire, qui le compare à un port tranquille, assimile la vie du siècle à une mer orageuse. Le religieux ne pèche donc pas toujours mortellement en omettant ce qui est dans sa règle. Sans doute, s'il en fait mépris ou qu'il en transgresse les préceptes formels, à l'observance desquels il s'est engagé, dans sa profession, par les vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance, il se rend gravement coupable ; mais si, ne portant pas atteinte à ses vœux, il ne transgresse aucun précepte spécial, sa faute ne va pas au-delà du péché véniel.

Tout ce qui est dans la règle d'un monastère n'y est pas exprimé sous forme de précepte. Certaines dispositions n'y figurent que pour un ordre plus parfait et comme un exercice purement extérieur, dont l'omission n'a d'autre effet que de mériter une pénitence prescrite. Chez les Frères-Pré-



cheurs, par exemple, les points secondaires de la règle n'obligent pas par eux-mêmes sous peine de péché, même véniel. Le genre de punition dont nous venons de parler suffit pour en maintenir l'observation; ainsi, dans la loi civile, toute contravention n'emporte pas la peine de mort, et, dans la loi ecclésiastique, tous les réglemens ou statuts publics n'obligent pas sous peine de péché mortel.

10. — Un religieux pèche-t-il, dans la même action, plus grièvement qu'un séculier?

Le religieux pèche plus grièvement que le séculier, premièrement, quand il manque à l'un de ses vœux dans la violation d'un précepte de la loi divine; par exemple, en commettant un adultère, où il agit contre son vœu de continence; en second lieu, lorsqu'il pèche par mépris, puisqu'il témoigne plus d'ingratitude envers la bonté de Dieu, qui l'a élevé à un état de perfection; troisièmement, dans le cas où il pèche de manière à scandaliser. Beaucoup de regards sont fixés sur lui.—Il n'en est plus de même en-dehors du mépris, des vœux et du scandale. Dans les fautes de faiblesse ou d'ignorance, il pèche, au contraire, moins que l'homme du monde; car son péché, s'il est léger, est comme absorbé par la multitude de ses bonnes œuvres, et, s'il est mortel, l'intention habituelle de servir Dieu, un moment éclipsee, reprend bientôt le dessus, et il lui est facile de revenir à son premier état. C'est ce que marque cette parole: « Le juste, s'il vient à tomber, ne se brisera pas. » (Ps. xxxvi, 24.) — « Pour-quoi? » reprend Origène. « Parce qu'il sait se repentir et se corriger. » Saint Pierre, qui avait dit: « Je ne connais pas cet homme, » touché, l'instant d'après, par un regard du Seigneur, pleure amèrement. David, qu'un regard imprudent a conduit à l'adultère, s'écrie: « J'ai

« péché, j'ai commis le mal en votre présence. » Ajoutons que le religieux a le grand avantage d'être aidé par ses frères, selon cette parole : « Si l'un tombe, l'autre le soutient. Malheur à celui qui est seul ; s'il tombe, il n'a personne pour le relever. » (Eccl. iv, 10.)

Il est rare que les justes pèchent par mépris ; ils tombent par faiblesse ou par ignorance, et il leur est facile de se relever. Les religieux qui en viennent à pécher par mépris sont les plus incorrigibles des pécheurs. « Depuis que j'ai embrassé le service de Dieu, disait saint Augustin, j'ai rencontré peu d'hommes meilleurs que ceux qui vivent saintement dans les monastères, et je n'en ai pas vu de pires que ceux qui y ont péché. »



## QUESTION 187.

### DE CE QUI EST PERMIS AUX RELIGIEUX.



**Est-il permis aux religieux d'exercer les fonctions ecclésiastiques? — Peuvent-ils s'occuper d'affaires temporelles? — Doivent-ils tous travailler des mains? — De la réception des aumônes. — De la mendicité. — De l'habillement.**

1. — Les religieux peuvent-ils enseigner, prêcher et exercer les autres fonctions ecclésiastiques ?

Il n'est pas défendu aux religieux d'enseigner, de prêcher et de remplir les autres fonctions du saint mi-

nistère; aucun vœu, aucun précepte de leur règle, ne leur interdit les fonctions ecclésiastiques. Il serait absurde de soutenir qu'ils sont moins capables d'exercer le saint ministère, précisément parce qu'ils sont plus avancés dans la sainteté. Ils ne tiennent pas de leur état même un tel pouvoir; mais ils peuvent l'obtenir par la réception des saints ordres, ou par la seule délégation de l'Ordinaire pour tout ce qui est de simple juridiction.

2. — Est-il permis aux religieux de s'occuper des affaires temporelles ?

Les religieux doivent se proposer avant tout le service de Dieu ; mais , si la nécessité le demande , ils doivent aussi, par charité, traiter des affaires du prochain. L'Apôtre a dit : « Portez les fardeaux les uns des autres , et « vous accomplirez ainsi la loi du Christ. » (Gal. vi, 2.) Saint Jacques disait dans le même sens : « La religion « pure et sans tache aux yeux de Dieu, notre Père, c'est « de secourir les orphelins et les veuves. » (Jac. i, 27.) C'est pourquoi, les moines et les clercs, à qui il est défendu de s'occuper des affaires séculières dans un but de cupidité, peuvent, en y apportant la modération convenable et après en avoir obtenu la permission de leur supérieur, administrer et diriger ces sortes d'affaires avec un esprit de charité.

Les religieux ont le droit d'entrer dans le palais des rois, non pour quelque motif de plaisir, de gloire ou de cupidité, mais dans des vues pieuses; par exemple, pour les éclairer et les corriger, comme faisait saint Jean-Baptiste, ou dans des intentions semblables à celles d'Elisée, qui disait à la Sunamite : « Avez-vous quelques affaires, et voulez-vous que je « parle pour vous au roi ou au chef des armées ? » (4 Rois, iv, 13.)

3. — Les religieux sont-ils tenus de travailler de leurs mains ?

On travaille des mains, soit pour se nourrir du fruit de son labeur, soit pour éviter l'oisiveté, source de tant de maux ; soit pour réprimer la concupiscence par la mortification du corps ; soit enfin pour être en état de faire l'aumône. — Comme moyen de subsistance, le travail des mains est d'obligation pour celui qui ne saurait vivre sans lui ; il ne l'est pas pour les autres. — Au point de vue de l'oisiveté, il n'est pas l'objet d'un précepte rigoureux ; la méditation de la parole de Dieu peut le suppléer. — Sous le rapport des tentations de la concupiscence, il n'est pas non plus prescrit ; on peut macérer son corps par le jeûne. — Enfin, du côté de l'aumône, il ne tombe sous un précepte que dans certains cas particuliers, où tout homme est obligé de venir en aide aux nécessiteux.

Il résulte de ces quatre fins principales du travail manuel que les religieux n'y sont pas tenus d'une manière plus stricte ni pour d'autres motifs que les séculiers, et qu'ils peuvent s'en dispenser lorsque les règles de leur ordre ne le prescrivent pas.

Au sein de la société elle-même, les uns doivent être artisans, les autres agriculteurs, quelques-uns juges, d'autres professeurs, etc. « Si tout le corps était œil, demandait saint Paul, où serait l'ouïe ? Et s'il était tout ouïe, où serait l'odorat ? » (1 Cor. XII, 17.) Cet apôtre nous dit, il est vrai, qu'il travaillait de ses mains ; mais il agissait ainsi par nécessité, pour le succès de l'Évangile, et pour donner l'exemple aux paresseux. Selon la remarque de saint Augustin, il ne s'occupait point à des travaux manuels dans les lieux où il pouvait prêcher tous les jours ; par exemple, à Athènes. Après tout, les religieux, qui ne sont pas tenus à toutes les œuvres de

surrogation, ne sont pas obligés d'imiter saint Paul sur ce point ; les autres apôtres ne travaillaient pas de leurs mains.

4. — Est-il permis aux religieux de vivre d'aumônes ?

Une chose passe au pouvoir de quelqu'un par la libéralité de celui qui la donne. Les religieux et les clercs dont les monastères et les églises ont reçu de la main des princes ou des fidèles des donations suffisantes pour leur entretien, peuvent en vivre licitement sans travailler de leurs mains. D'où vient qu'il ne serait pas permis aux autres d'user d'un peu de pain et d'argent qui leur est donné comme aumône pour qu'ils se consacrent plus librement à leurs saints exercices, aux mérites desquels les donateurs désirent participer ? Il est, d'ailleurs, très-licite de recevoir quelque chose en échange d'un bien temporel ou spirituel que l'on donne soi-même, ainsi que le marque cette double parole de l'Apôtre : « Si nous avons semé  
« au milieu de vous les biens spirituels, faut-il être sur-  
« pris que nous moissonnions un peu de vos biens tem-  
« porels ? » (1 Cor., ix, 11.) « Le Seigneur a voulu que ceux  
« qui desservent l'autel vivent de l'autel, et que ceux qui  
« annoncent l'Évangile vivent de l'Évangile. » (1 Cor. ix, 13.) Le même droit revient évidemment aux religieux qui se consacrent à la méditation de l'Écriture sainte pour le bien commun de l'Église.

Il en est qui, par suite d'infirmités corporelles, ne peuvent pas travailler des mains, et qui, quand ils le pourraient, ne gagneraient pas leur subsistance. D'autres, par leur position sociale avant leur entrée en religion, étaient tellement demeurés étrangers au travail manuel, qu'ils ne pourraient guère le supporter maintenant à cause de la délicatesse dans laquelle ils ont été élevés. D'autres ont abandonné ou distribué tous leurs biens pour se ranger parmi les pauvres du Christ ; ils ont assurément droit

de subsister, soit du bien commun, soit des offrandes de la charité.—Nous ne voulons pas dire que les religieux sortis de la vie des champs, où ils exerçaient de pénibles labeurs, puissent, sans nécessité et sans utilité pour les autres, prétendre vivre, au sein de l'oisiveté, des aumônes données pour les pauvres. Il ne convient pas que l'état religieux soit une cause d'oisiveté pour les artisans.

### 5. — Est-il permis aux religieux de mendier ?

La mendicité emporte une idée d'abjection. Certains hommes s'y soumettent licitement par humilité, comme à un remède très-efficace contre l'orgueil, l'arrogance et la vaine gloire. On ne doit cependant s'y résoudre qu'avec discrétion, de peur de manquer aux convenances ou d'encourir le reproche de cupidité.

Si celui-là est un mendiant qui, dans l'impuissance de se suffire à lui-même, demande du secours aux autres, le Christ, aux exemples duquel il convient que les religieux se conforment, a mendié, selon cette parole du Psalmiste : « Je suis un mendiant et un pauvre. » (Ps. LXIX, 6.) De là ce que dit saint Jérôme dans une de ses lettres : « Vous qui avez un maître « qui mendic, gardez-vous d'entasser des richesses qui ne vous appar-  
« tiennent pas. » Ailleurs, le même saint loue Fabiola du désir qu'elle avait de donner ses biens aux pauvres, pour vivre d'aumônes par amour pour Jésus-Christ. Le bienheureux Alexis, après s'être dépouillé de tous ses biens pour l'amour du Sauveur, se réjouissait de recevoir l'aumône de ses anciens serviteurs. Saint Arsène rendit aussi grâces à Dieu d'avoir été contraint par la nécessité à demander l'aumône.

### 6. — Est-il permis aux religieux de se vêtir plus pauvrement que les autres hommes ?

La pauvreté des habits convient à l'état religieux sous un double rapport. Qu'est-ce que cet état, sinon une vie de pénitence et de renoncement à la gloire mondaine ?

La pauvreté des vêtements humilie l'esprit et donne l'exemple de la pénitence.

Selon la remarque de saint Augustin, une pensée orgueilleuse peut très-bien se cacher sous des habits grossiers et pauvres ; mais les brebis ne doivent pas détester leur vêtement, parce que les loups s'en servent parfois pour se déguiser.



## QUESTION 188.

### DE LA VARIÉTÉ DES ORDRES RELIGIEUX.



**Ce qui distingue les divers ordres religieux. — Utilité et convenance de leur diversité. — Ordres militaires. — Ordres qui ont pour but la prédication et l'étude des lettres. — Supériorité des ordres contemplatifs. — Les possessions communes ne répugnent pas à la perfection religieuse. — Comparaison de l'ordre des solitaires avec les autres ordres.**

1. — N'y a-t-il qu'un seul ordre religieux ?

Il est écrit : « Notre reine est brillante par la variété de ses ornements. » (Ps. XLIV, 10.)

L'état religieux, avons-nous dit, est un exercice qui a pour but de conduire à la perfection de la charité. Or, dans la charité, il y a plusieurs fins auxquelles on peut s'appliquer, et il y a aussi différents exercices. Il s'ensuit que les ordres religieux peuvent se diversifier entre

eux sous un double rapport : par les fins qu'ils se proposent, l'un ayant pour but, par exemple, d'exercer l'hospitalité envers les pèlerins, l'autre de visiter et de racheter les captifs; ou bien par les divers exercices auxquels ils se livrent, l'un pratiquant la mortification corporelle par l'abstinence et le jeûne, l'autre s'appliquant surtout au travail manuel, au support de l'intempérie des saisons, ou à d'autres œuvres semblables. Mais comme la fin est ce qu'il y a de principal en chaque chose, la diversité prise du but, dans les ordres religieux, est plus tranchée que celle qui résulte seulement de la différence des exercices.

Dans toute profession religieuse, on se consacre entièrement au service de Dieu. Mais il y a, comme on le voit, entre les ordres religieux, une différence qui repose, tantôt sur les moyens d'observer chacun des trois vœux principaux, tantôt sur les œuvres de charité que l'on a spécialement en vue.

2. — Un ordre religieux peut-il avoir pour but les œuvres de la vie active?

« La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu, « notre Père, dit saint Jacques, c'est de secourir les orphelins et les veuves dans leur affliction. » (1, 27.) Ce secours est une œuvre de la vie active. L'état religieux peut donc avoir pour but les actes de la vie active:

En effet, la charité embrasse l'amour de Dieu et du prochain. Or, comme elle nous fait aimer le prochain par rapport à Dieu, les devoirs que nous remplissons envers nos semblables se rapportent à Dieu même, suivant cette parole : « Ce que vous avez fait au plus petit de mes enfants, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Matth. xxv, 40.) Et, d'après cet autre mot : « N'oubliez pas d'exercer la



« bienfaisance et la générosité, car c'est par de telles « hosties que l'on plaît au Seigneur » (Heb. ult. 16), ces devoirs, remplis envers le prochain à cause de Dieu, reçoivent le nom de sacrifices. Si donc il est vrai qu'il appartient à la vie religieuse d'offrir des sacrifices à Dieu, il est naturel que certains ordres aient pour objet les devoirs de la vie active.

La consécration au service de Dieu n'est point inconciliable avec les œuvres de la vie active : on sert le prochain par amour pour Dieu, et dès-lors les œuvres actives peuvent très-bien dériver de la contemplation des choses divines. On est dans le monde par le corps, et non par les affections du cœur.

3.—Un ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre?

Saint Augustin écrivait à Boniface : « N'allez pas vous « imaginer que l'on ne saurait être agréable à Dieu dans « l'état militaire. David, à la sainteté duquel Dieu a rendu « un grand témoignage, vivait au milieu des armes. »

L'article précédent vient de nous dire qu'un ordre religieux peut avoir pour but les œuvres de la vie active, pourvu que l'on s'y propose de servir Dieu en aidant le prochain. Or l'état militaire peut très-bien avoir ce double objet, en portant secours, par amour pour Dieu, non-seulement aux personnes privées, mais encore à la nation tout entière. Aussi est-il écrit de Judas Machabée : « Il combattait avec joie les combats d'Israël, et il « étendit la gloire de son peuple. » (1 Mach. III, 2.) Simon, son frère, disait plus tard : « Vous n'ignorez pas « les combats que mes frères et moi, ainsi que toute la « maison de mon père, nous avons soutenus pour la dé- « fense de nos lois et du culte de Dieu. » Rien n'em-

pèche donc qu'un ordre religieux ne soit établi pour la guerre, non en vue d'un avantage terrestre, mais pour la défense du culte divin, de la patrie, des pauvres et des opprimés, conformément à cette parole : « Délivrez le « pauvre et arrachez l'indigent des mains du pécheur. » (Ps. LXXXI, 4.)

La force qui défend la patrie contre les barbares, les faibles contre les puissants, un compagnon contre les voleurs, est pleine de justice. — Observons-le, les ordres militaires n'ont pas le droit de faire la guerre de leur propre autorité; ils obéissent à l'autorité des souverains ou à celle de l'Eglise.

4. — Un ordre religieux peut-il avoir pour but de prêcher et d'entendre les confessions ?

Les aumônes spirituelles l'emportant sur les aumônes corporelles non moins que l'âme sur le corps, aucun sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle pour le salut des âmes. Protéger avec des armes spirituelles les fidèles contre les fausses doctrines des hérétiques et contre les tentations du démon, est une œuvre beaucoup plus grande que de combattre contre les ennemis de la foi avec des armes matérielles. Il est très-à propos que des ordres religieux soient établis pour prêcher, confesser et exercer les autres fonctions ecclésiastiques qui regardent le salut des âmes.

Auxiliaires du ministère pastoral, les ordres religieux ne doivent agir que de concert avec les supérieurs ecclésiastiques.

5. — Un ordre religieux peut-il avoir pour but l'étude ?

L'étude est utile, premièrement, à la vie contemplative. Elle seconde l'essor de l'esprit vers la vérité par les lumières qu'elle donne, et voilà pourquoi il est écrit : « Le

« sage recherchera la sagesse des anciens; il s'appliquera  
 « à l'étude des prophètes. » (Eccl. xxxix, 1.) Elle préserve  
 des écarts auxquels est exposé celui qui se livre à la  
 contemplation sans connaître les Ecritures, ainsi qu'il  
 arriva à l'abbé Sérapion, qui, tombant par simplicité dans  
 l'erreur des anthropomorphites, donnait à Dieu une forme  
 humaine.

L'étude des Lettres est nécessaire, en second lieu, aux  
 religieux qui se destinent à la prédication et à l'ensei-  
 gnement, afin que, comme le recommande saint Paul,  
 « ils soient capables d'exhorter selon la sainte doctrine et  
 « de réfuter ceux qui la contredisent. » (Tit. 1, 9.)

Troisièmement, enfin, l'étude est un remède efficace  
 contre les tentations de la chair : « Aimez l'étude de  
 « l'Écriture sainte, disait saint Jérôme, et vous n'aimerez  
 « pas les vices charnels. » Elle détourne l'esprit des pen-  
 sées mauvaises et affaiblit les importunités de la chair  
 par l'assiduité du travail qu'elle exige. Les livres saints  
 nous apprennent, en outre, le détachement des richesses  
 et l'obéissance.

Il est donc évident qu'il convient d'instituer des ordres  
 religieux qui se consacrent à l'étude des saintes Lettres.

Les religieux, dont la vie tout entière est consacrée au service de Dieu,  
 doivent surtout s'appliquer à la science sacrée, à laquelle saint Paul donne  
 le nom de « doctrine selon la piété. » (Tit. 11.) Pour les autres sciences,  
 il ne leur convient de les étudier qu'autant qu'elles se rattachent à la  
 sainte doctrine.

6. — Les ordres contemplatifs sont-ils supérieurs à ceux  
 qui s'exercent aux œuvres de la vie active ?

Le Seigneur, en disant : « Marie a choisi la meilleure  
 « part. » (Luc, x, 42), attribue évidemment la supériorité à

la vie contemplative, dont Marie est l'image. Mais nous devons considérer qu'il y a deux sortes d'œuvres dans la vie active : les unes dérivent de la plénitude même de la contemplation, comme la prédication et l'enseignement; les autres consistent entièrement dans les occupations extérieures de l'aumône, de l'hospitalité, et des autres du même genre. Or, s'il est plus beau d'illuminer que de briller uniquement, il l'est plus aussi de transmettre le fruit de sa contemplation que de se borner à la contemplation seule. Par conséquent, les ordres religieux qui ont pour objet l'enseignement et la prédication tiennent le premier rang. Les ordres qui se livrent seulement à la contemplation viennent après eux, et, en dernier lieu, ceux dont les occupations sont proprement extérieures.

7. — Les ordres qui possèdent quelques biens en commun sont-ils pour cela moins parfaits?

La perfection consiste à suivre Jésus-Christ. — La pauvreté volontaire, moyen de perfection, et non la perfection même, nous délivre de la sollicitude du siècle, qui « étouffe la parole de Dieu » (Matth. XIII, 22); elle nous aide à nous détacher des biens de ce monde, et prévient la vaine gloire, suite ordinaire des richesses.

Mais il est à remarquer que la sollicitude du siècle, l'amour des richesses, la vaine gloire, pour être des obstacles à la charité, supposent des possessions considérables. Il y a, de plus, une grande différence entre les richesses que l'on possède en propre et celles dont on jouit en commun; car si la gestion des premières entretient l'amour de soi, celle des secondes peut se rapporter à la charité, qui recherche le bien de tous. Ainsi, quoique la grande abondance des richesses com-

munes répugne à la perfection des religieux, elle ne l'empêche pas absolument. Il suit de là que, quand une communauté ne possède que les biens nécessaires à une modeste existence, on ne saurait y voir un obstacle à la perfection.

A considérer la fin de chaque ordre, il se peut faire que la pauvreté doive y exister d'une façon plus ou moins absolue. Les ordres qui ont pour but les œuvres de la vie active, la guerre, par exemple, ou l'hospitalité, peuvent et même doivent posséder des biens communs assez considérables. Les ordres contemplatifs n'en doivent avoir que de médiocres, à moins qu'ils n'exercent l'hospitalité ou qu'ils n'aient des pauvres à secourir. Les ordres qui prêchent et enseignent, doivent imiter Jésus-Christ, qui avait quelque argent, confié à Judas ; il leur est permis de conserver ce qu'il faut pour vivre, afin qu'ils soient affranchis, autant que possible, des sollicitudes extérieures.

8. — L'état des religieux vivant en communauté est-il plus parfait que celui des solitaires ?

La solitude, qui est un moyen d'arriver à la contemplation, convient aux hommes déjà parvenus à la perfection, soit qu'ils tiennent cette perfection de l'action divine toute seule, comme saint Jean-Baptiste, soit qu'ils l'aient acquise par l'exercice persévérant de la vertu ; et de là ce qu'écrivait saint Jérôme au moine Rusticus : « Nous aimons à voir sortir des exercices du monas-  
« tère, suivis pendant longtemps et avec persévérance,  
« des soldats que n'ébranlent point ensuite les dures  
« épreuves du désert. » Comme ce qui est déjà parfait l'emporte sur ce qui marche vers la perfection ; ainsi la

vie solitaire, si on l'embrasse dans les conditions voulues, l'emporte sur la vie des religieux vivant en communauté. Mais elle présente de grands dangers à celui qui y entre sans s'être préalablement exercé, à moins que la grâce ne supplée ce que l'on acquiert d'ordinaire par la préparation, comme cela eut lieu pour saint Antoine et saint Benoît.

La vie des solitaires n'est pas sans importance pour le genre humain.

« Ceux qui jugent que ces hommes, invisibles à nos regards, disait saint Augustin, se séparent trop de la société, ne voient pas à quel point leur ferveur dans la prière nous est utile, et combien leur genre de vie sert au monde par les exemples qu'il donne. »

-o-o-o-o-

## QUESTION 189.

## DE L'ENTRÉE EN RELIGION.

**Qui peut entrer en religion.—Du vœu d'entrer en religion.—Obligation de ce vœu.—Des enfants.—Peuvent-ils entrer en religion sans le consentement de leurs parents?—Des prêtres et des évêques.—Du passage d'un ordre dans un autre.—Du conseil d'entrer en religion.—Avis à demander.**

1. — Est-il indispensable de s'être exercé à l'observation des préceptes avant d'entrer en religion ?

L'entrée en religion est avantageuse et à ceux qui se sont exercés dans l'observation des préceptes divins, pour parvenir à une perfection plus haute; et à ceux qui ne s'y sont pas exercés, pour qu'ils évitent le péché et s'acheminent vers la perfection.

Le Sauveur appela à la pratique des conseils, non-seulement un jeune homme innocent, mais le pécheur Matthieu. Or voilà que celui-ci écoute sa voix, tandis que le jeune homme lui résiste. Cet exemple montre que les pécheurs entrent plus facilement en religion que ceux qui présument de leur innocence. Le Seigneur a dit à ces derniers : « Les publicains et les femmes de mauvaise vie vous précéderont dans le royaume de Dieu. » Il n'en est pas de l'état religieux comme des ordres sacrés : il est un exercice pour acquérir la sainteté; les ordres exigent la sainteté même.

2. — Est-ce un bien de s'obliger par vœu à entrer en religion ?

Il est écrit : « Faites des vœux au Seigneur votre Dieu, « et soyez fidèle à les remplir. » (Ps. LXXV, 12.)

Le vœu est un acte de religion qui confirme notre volonté dans le bien. De même qu'un péché est plus grave quand il procède d'une volonté obstinée dans le mal, une bonne œuvre qui procède d'une volonté affermie dans le bien par le vœu est plus méritoire que si on la faisait sans vœu. Donc il est louable de s'obliger par vœu à entrer en religion.

Le vœu solennel, la profession religieuse, qui attache indissolublement à un ordre quelconque, doit être précédé d'une année de probation. Il n'en est pas ainsi du simple vœu d'entrer en religion, par lequel on se confirme dans la résolution de s'élever à un état meilleur.

3. — Est-on tenu d'entrer en religion quand on en a fait le vœu ?

Celui qui s'est obligé par vœu à entrer en religion est tenu de remplir sa promesse ; un tel engagement pris envers Dieu n'oblige pas moins qu'un contrat passé entre des hommes de bonne foi : « Si vous avez fait un vœu à Dieu, ne tardez pas à l'accomplir, nous dit l'Esprit-Saint, car une promesse infidèle et vaine lui déplaît. » (Eccl. v, 3.)

4. — Le vœu d'entrer en religion oblige-t-il à y demeurer jusqu'à la mort ?

L'obligation des vœux ne dépasse pas l'intention et la volonté que l'on avait en les faisant. — Avez-vous eu l'intention de vous obliger non-seulement à entrer en religion, mais à y demeurer perpétuellement ? Votre vœu doit



être observé dans toute son étendue. — Avez-vous voulu vous obliger à entrer en religion, simplement pour faire l'essai de l'état religieux? Vous n'êtes pas tenu d'y rester, si vous jugez que vous n'y êtes pas appelé. — Avez-vous fait vœu d'entrer en religion sans songer ni à vous réserver la liberté d'en sortir, ni à prendre un engagement perpétuel? Votre obligation, dans ce cas, est subordonnée au droit commun, qui exige une année de probation avant les vœux par lesquels on s'engage à rester pour toujours en religion. Il suffit que vous tentiez sérieusement l'épreuve du noviciat.

5. — Les enfants peuvent-ils être reçus en religion ?

Le Seigneur a dit : « Laissez approcher les petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi. » (Matth. xix, 14.)

Deux causes rendent le vœu simple des enfants sans efficacité. La première est le défaut de délibération. L'âge de raison, en matière de vœux, est fixé à douze ans pour les filles et à quatorze ans pour les garçons; mais, le naturel des enfants rendant la raison plus précoce ou plus tardive, ceux qui en ont l'usage avant cette époque de la vie contractent une obligation réelle par les vœux qu'ils font. La seconde cause est la soumission à l'autorité paternelle. Un père peut accepter ou révoquer le vœu de ses enfants impubères.

Quant au vœu solennel qui rend moine ou religieux, l'Eglise défend de le faire avant l'âge de puberté (1). Mais, auparavant, les enfants peuvent, du consentement

(1) Le Concile de Trente a fixé à seize ans révolus l'âge où il est permis de s'engager par un vœu solennel.

de leurs parents , être reçus dans les monastères pour y être formés au service de Dieu, conformément à cette parole de Jérémie : « Il est bon à l'homme d'avoir porté le joug dès son adolescence. » (Lam. III, 27.) C'était dans ces principes que de nobles Romains confiaient leurs jeunes enfants à saint Benoît.

6.—Les devoirs envers les parents empêchent-ils d'entrer en religion ?

L'Évangile nous enseigne que « les deux frères Jacques et Jean quittèrent leurs filets et leur père pour suivre Jésus-Christ. » (Matth. IV, 22.)

Les parents, qui, comme nous l'avons observé en traitant de la piété filiale, sont un principe à l'égard de leurs enfants, doivent avant tout en prendre soin, ainsi que le marque cette parole : « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, il a renié sa foi, et il est pire qu'un infidèle. » Aussi n'est-il pas permis à un père ni à une mère d'entrer en religion avant d'avoir pourvu suffisamment à l'éducation de leur famille. Le même devoir incombe accidentellement aux enfants. Si leurs parents sont pauvres et incapables de se procurer aisément leur subsistance, il ne leur est pas permis de les délaisser pour entrer en religion, bien qu'ils le puissent lorsqu'ils ne se trouvent pas dans une nécessité telle qu'ils aient grandement besoin d'eux. A l'âge de puberté, les enfants ont le droit de choisir un état de vie, surtout en ce qui concerne le service de Dieu, et il vaut mieux pour eux être soumis au Père des esprits que d'obéir à ceux qui sont leurs parents selon la chair. C'est en ce sens que le divin Sauveur réprimanda le jeune homme qui, sous prétexte de donner la sépulture à son père, ne voulait pas le suivre immédia-

tement; d'autres pouvaient remplir ce devoir, comme l'observe saint Jean Chrysostôme.

Ceux qui entrent en religion n'abandonnent pas entièrement leurs parents; ils les honorent, prient pour eux et leur procurent parfois des secours temporels.

### 7. — Les curés peuvent-ils entrer en religion ?

Nous lisons dans un décret d'Urbain II : « Nous autorisons un prêtre qui dirige une paroisse sous l'autorité de son évêque, quand il se sent poussé par un mouvement du Saint-Esprit vers l'état religieux pour y faire son salut avec plus d'assurance, à suivre librement son inspiration, alors même que son évêque s'y opposerait. » Les curés, en effet, et les archidiacres ne sont point liés, comme les évêques, par un vœu perpétuel et solennel, au soin des âmes. Ils sont libres de remettre la charge de leur paroisse à leur évêque, sans l'autorisation du Souverain-Pontife.

Mais, dira quelqu'un, si tous les curés entraient en religion, que deviendraient les populations, qui resteraient sans pasteurs? Écoutons saint Jérôme, répondant à Vigilance, qui lui faisait cette objection. « Tu t'élèves, avec ta langue de vipère, contre les religieux, en disant : Si tous se renferment dans les cloîtres et dans les déserts, qui desservira les églises ? qui travaillera à gagner à Dieu les hommes du monde ? qui exhortera les pécheurs à la vertu ? Et moi, je demande à mon tour : Si tous les hommes étaient insensés comme toi, où serait la sagesse ? N'approuvons plus la virginité ; car, vraiment, si tout le monde l'embrasse et abandonne le mariage, le genre humain périra ! Qui ne sait que la vertu est rare et recherchée du petit nombre seulement ? Tu ressembles à celui qui craindrait de prendre de l'eau à un fleuve, dans la crainte de l'épuiser. »

8. — Est-il permis de passer d'un ordre à un autre ?

Il n'est pas louable de passer d'un ordre à un autre sans nécessité, ou sans une grande utilité. On le peut, toutefois, d'une manière légitime et même louable : d'abord, pour embrasser un ordre plus parfait ; ensuite, pour entrer dans un ordre moins parfait, si la règle de celui où l'on est n'est plus observée convenablement par l'effet du relâchement qui s'y est introduit ; enfin, pour un motif d'infirmité et de maladie. Mais de tels changements ne doivent point se faire sans l'avis des supérieurs dans les deux premiers cas, et sans une dispense pour le troisième.

9. — Peut-on engager quelqu'un à entrer en religion ?

Il est écrit : « Celui qui aura retiré un pécheur de la mauvaise voie où il s'égarait, sauvera l'âme de ce pécheur et effacera la multitude de ses propres péchés. » (Jac. ult. 20.) Et encore : « Ceux qui auront formé les autres à la connaissance et à la pratique de la justice, brilleront comme des étoiles dans l'éternité. » (Dan. XII, 3.)—C'est donc acquérir un grand mérite que d'engager les autres à se faire religieux. Mais il faut se garder de contraindre qui que ce soit par la violence, d'user de simonie, en offrant, par exemple, une somme d'argent, ou d'avoir recours au mensonge.

10. — Peut-on entrer en religion sans consulter un grand nombre de personnes et sans avoir longuement délibéré ?

S'il est nécessaire de consulter beaucoup et de réfléchir longuement dans les choses importantes et douteuses, il n'en est pas de même pour ce qui est certain et bien dé-

terminé. Consulterez-vous sur le mérite même de l'entrée en religion? Ce serait donner un démenti à Jésus-Christ, qui nous l'a conseillé. Consulterez-vous sur vos forces? Il n'y a encore ici aucun sujet de doute; ceux qui entrent en religion doivent compter sur la vertu d'en-haut et non sur eux-mêmes. Isaïe disait : « Ceux qui espèrent dans le Seigneur auront une vigueur toujours nouvelle ; ils s'élèveront sur des ailes, comme l'aigle ; ils courront sans effort et marcheront sans défaillir. » (XL, 31.) Cependant, si vous êtes arrêté par quelque empêchement particulier, comme une infirmité corporelle, ou des engagements contractés, dans ce cas prenez des conseils auprès de ceux qui pourront vous aider ; mais souvenez-vous que « l'on ne consulte pas un homme irréligieux touchant la sainteté, ni un homme injuste dans une affaire de justice. » (Eccl. xxxvii, 12.) Il faut alors que vous vous inspiriez des pensées d'un homme saint. Il n'est pas même besoin d'une délibération prolongée. « Hâtez-vous, je vous prie, écrivait saint Jérôme à Paulin ; coupez la corde qui retient votre navire au rivage, ne vous amusez pas à la délier. » Consulterez-vous enfin pour savoir quel est l'ordre religieux que vous devez embrasser? A la bonne heure; c'est là une question qu'il est louable d'examiner de concert avec ceux qui ne sont pas opposés à votre dessein.

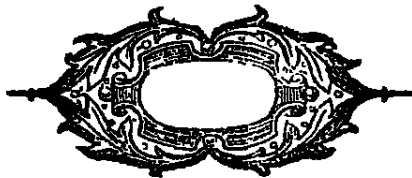
Si, quelque jour, vous renoncez à suivre les exercices du monastère, ne croyez pas que votre première démarche ne venait pas de Dieu : tout ce qui en vient n'est pas incorruptible ; autrement il faudrait dire qu'il n'est pas le créateur des êtres sujets à la corruption, ou que l'on ne peut pas perdre sa grâce après l'avoir obtenue.

Si quelqu'un craint que l'état religieux ne soit pas la voie de la perfection, qu'il considère l'exemple d'une multitude de saints, et il verra com-

bien une telle crainte est déraisonnable. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Du côté où j'avais porté mes regards et par où je redoutais de  
« passer, se montrait à moi la douce majesté de la continence, m'invitant  
« avec un chaste sourire à m'approcher sans crainte, étendant, pour me  
« recevoir et m'embrasser, ses pieuses mains, toutes pleines de saints et  
« généreux exemples. Autour d'elle se pressaient des enfants, des jeunes  
« gens, des personnes de tout âge, des veuves vénérables et des vierges  
« parvenues à une extrême vicillesse. Elle me stimulait par ses doux  
« reproches, et semblait me dire : Tu ne peux donc faire ce qu'ont fait  
« ceux-ci et celles-là ? L'ont-ils pu par eux-mêmes et sans le secours du  
« Seigneur leur Dieu ? Pourquoi t'appuyer sur toi-même et chanceler de  
« la sorte ? Jette-toi dans les bras de ton Dieu ; ne crains point, il ne se  
« retirera pas pour te laisser tomber. Jette-toi sur lui hardiment ; il te  
« recevra et il te guérira. »

La religion du Christ est un joug doux et léger. A ceux qui le porteront, le Sauveur promet la vue de Dieu et le repos éternel de l'âme. Que Jésus-Christ Notre-Seigneur, béni par-dessus tout et dans tous les siècles, daigne donc nous conduire au sein de cette récompense éternelle qu'il nous a promise.

Ainsi soit-il.



# TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

---

## DEUXIÈME PARTIE.

---

### DEUXIÈME SECTION.

---

#### DE L'OBJET DE LA FOI.

Quest.	18 <sup>e</sup> et 19 <sup>e</sup> tableaux synoptiques.	Page.
1	<i>De l'objet de la foi.</i> — En quoi consiste l'objet de la foi. — Cet objet peut-il s'énoncer par des propositions, — et notamment par des articles? — Ces articles ont-ils toujours été en même nombre? — Articles du symbole. — Autorité du Pape en matière de foi.	10 et 14 15
2	<i>De l'acte de foi, et d'abord de l'acte intérieur.</i> — Définition de l'acte de foi. — Nécessité de la foi. — Foi explicite aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité. — Mérite de la foi. — Rôle de la raison.	26
3	<i>De l'acte extérieur de la foi.</i> — Si la confession de la foi est un acte de foi. — Si elle est nécessaire au salut.	35
4	<i>De la vertu de la foi</i> — Définition de la vertu de foi. — Son sujet. — Sa forme, qui est la charité. — Foi informelle et foi formée. — Si la foi est une vertu une. — Si elle est la première des vertus. — De sa certitude.	37

Quest.	Page.
5 <i>Du sujet de la foi</i> — L'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont eu la foi. — Les démons ont une foi forcée. — Qui-conque nie un article de foi n'a pas la foi. — Que la foi a des degrés divers.	42
6 <i>De la cause de la foi.</i> — Si la foi vient de Dieu par infusion. — Si la foi informe en vient pareillement.	45
7 <i>Des effets de la foi.</i> — La crainte de Dieu. — La purification du cœur.	47
8 <i>Du don d'intelligence.</i> — Existence du don d'intelligence. — Comment il se coordonne avec la foi. — Est-il dans tous les hommes qui sont en état de grâce ? — Ses caractères. — Ce qui lui correspond parmi les béatitudes et les fruits.	48
9 <i>Du don de science.</i> — La science est un don, — qui a pour objet la connaissance des choses créées dans leur rapport avec la foi. — La béatitude qui lui correspond est : « Bienheureux « ceux qui pleurent. »	53
10 <i>De l'infidélité</i> — Nature, — sujet, — gravité du péché d'infidélité. — Espèces diverses d'infidélité. — Celle des Gentils est-elle plus coupable que celle des autres ? — Conduite à tenir à l'égard des infidèles. — Ce qu'il faut penser des discussions publiques avec eux. — De la contrainte exercée à leur égard. — De la communication avec eux. — De leur soumission. — De la tolérance de leurs rites. — Du baptême de leurs enfants.	56
11 <i>De l'hérésie.</i> — Que l'hérésie est une espèce de l'infidélité. — Tolérance des hérétiques. — Doit-on recevoir ceux qui reviennent à la foi ?	67
12 <i>De l'apostasie.</i> — Que l'apostasie est comprise sous l'infidélité. — Doit-on l'obéissance aux princes apostats ?	71
13 <i>Du blasphème, péché opposé à la confession de la foi.</i> — Notion de ce péché ; — sa gravité. — Il est le péché des démons.	74
14 <i>Du blasphème contre l'Esprit-Saint.</i> — Ce qu'est ce péché. — Six espèces de péchés contre le Saint-Esprit. — Le blasphème contre le Saint-Esprit est-il irrémissible ? — Peut-on le commettre tout d'abord ?	77
15 <i>Des vices opposés aux dons de science et d'intelligence.</i> —	



Quest.

Page.

De l'aveuglement de l'esprit — et de l'hébétation. — Ces vices proviennent de la luxure et de la gourmandise.

81

- 16 *Des préceptes de la foi, de la science et de l'intelligence* — On montre pourquoi l'ancienne loi ne renferme pas de précepte positif sur la foi elle-même. — On fait ressortir la convenance des préceptes qui concernent la science et l'intelligence.

83

## DE L'ESPÉRANCE.

20<sup>e</sup> tableau synoptique.

88

- 17 *De la nature de l'espérance.* — Définition de l'espérance; — son objet. — Comment on peut espérer pour un autre, et si on peut espérer dans l'homme. — Que l'espérance est une vertu théologale. — Ses rapports avec la foi et avec la charité.
- 89
- 18 *Du sujet de l'espérance.* — Que le sujet de l'espérance est la volonté. — Cette vertu n'existe ni dans les saints, ni dans les réprouvés. — Comment l'espérance est certaine en nous.
- 93
- 19 *Du don de crainte.* — Notion de la crainte de Dieu. — Division de la crainte en quatre espèces : — crainte mondaine ; — crainte servile ; — crainte initiale, et crainte filiale. — Si la crainte est un don du Saint-Esprit. — Ses rapports avec la charité. — Quelle est la béatitude qui correspond à ce don.
- 95
- 20 *Du désespoir.* — Le désespoir est un péché, — qui ne suppose pas toujours l'infidélité. — Sa gravité. — Ses causes.
- 103
- 21 *De la présomption.* — Notion de la présomption. — On montre qu'elle est un péché. — Son opposition spéciale à l'espérance. — Sa cause.
- 106
- 22 *Des préceptes de l'espérance et de la crainte.* — Convenance des préceptes touchant l'espérance et la crainte.
- 108

## DE LA CHARITÉ.

21<sup>e</sup> tableau synoptique.

112

- 23 *De l'essence de la charité.* — La charité est une amitié créée dans notre âme ; — elle est une vertu spéciale, — la plus excellente de toutes, — sans laquelle il ne peut y avoir aucune vertu vraie.

113

Quest.	Page.
24 <i>Du sujet de la charité.</i> — Quelle faculté sert de sujet à la charité. — Production de cette vertu en nous. — Son accroissement. — Sa perfection. — Ses trois degrés. — Elle ne diminue pas. — On la perd par le péché mortel.	119
25 <i>De l'objet de la charité.</i> — La charité a pour objet Dieu et le prochain, — la charité elle-même, — les pécheurs, — les ennemis. — Conduite à tenir à l'égard de ces derniers. — Des quatre choses que nous devons aimer par charité.	128
26 <i>De l'ordre de la charité</i> — Il y a dans la charité un ordre qui consiste à aimer Dieu plus que le prochain — et plus que soi-même, — soi-même plus que le prochain, — le prochain plus que notre propre corps ; — dans le prochain, telle personne plus que telle autre : — d'abord nos proches, — et principalement ceux qui nous sont unis par les liens du sang. — Des droits du père, de la mère, des enfants, de l'épouse, des bienfaiteurs. — On examine, enfin, si l'ordre de la charité subsistera dans le ciel.	136
27 <i>Du principal acte de la charité, qui est l'amour.</i> — Acte principal: aimer plutôt qu'être aimé. — La charité et la bienveillance. — Dieu doit être aimé pour lui-même. — Comment il peut et doit être aimé dans cette vie. — Lequel est plus méritoire d'aimer un ami ou un ennemi, — Dieu ou le prochain.	144
28 <i>Des actes ou effets intérieurs de la charité, et d'abord de la joie.</i> — La joie spirituelle, — effet de la charité, — peut exister avec la tristesse. — Au ciel seulement elle sera pleine et entière. — La joie est un fruit de la charité, et non une vertu.	148
29 <i>De la paix.</i> — La paix et la concorde. — La véritable paix est dans la charité.	151
30 <i>De la miséricorde.</i> — Deux causes de la miséricorde: le mal d'autrui et ce qui manque à celui qui compatit. — Excellence de la miséricorde.	153
31 <i>De la bienfaisance.</i> — La bienfaisance est un acte ou effet extérieur de la charité. — A qui elle doit s'étendre.	156
32 <i>De l'aumône.</i> — Nature de l'aumône. — Aumône spirituelle. — Aumône corporelle. — Laquelle est la plus parfaite. — Effets de l'aumône corporelle. — Du précepte de l'aumône. — Le superflu et le nécessaire.	159

Quest.

Page.

- 33 *De la correction fraternelle.* — La correction fraternelle est un acte de la charité. — Elle est de précepte, — pour tout le monde, — même pour les subordonnés à l'égard de leurs supérieurs. — Fausse situation du pécheur qui doit la faire. — Faut-il l'épargner à celui qu'elle rendra pire? — Ordre à suivre. 168
- 34 *Des vices contraires à la charité, et d'abord de la haine.* — Haine de Dieu. — Haine du prochain. — Source de la haine. 173
- 35 *Du dégoût spirituel.* — Le dégoût spirituel est un péché, — spécial, — mortel, — l'un des vices capitaux. 177
- 36 *De l'envie.* — Notion de l'envie. — Sa culpabilité. — Elle est un vice capital. 179
- 37 *De la discorde ou dissension.* — La discorde est un péché surtout engendré par la vaine gloire. 182
- 38 *De la contention ou dispute.* — La contention. — Sa gravité. — Son origine. 184
- 39 *Du schisme.* — Nature du schisme. — Sa gravité comparée à l'infidélité. — Si les schismatiques ont des pouvoirs. — Quelques mots sur l'excommunication. 185
- 40 *De la guerre.* — Conditions requises pour la licéité de la guerre. — Pourquoi elle est interdite aux clercs. — Des embûches. — Est-il permis de combattre les jours de fête? 188
- 41 *De la querelle ou rixe.* — La querelle est un péché produit par la colère. 193
- 42 *De la sédition.* — Nature de la sédition. — Sa culpabilité. 194
- 43 *Du scandale.* — Définition du scandale. — Pourquoi le scandale est un péché spécial. — Sa gravité. — Les parfaits et le scandale. — Faut-il omettre une bonne action à cause du scandale? 196
- 44 *Des préceptes de la charité.* — Nécessité de deux préceptes touchant la charité. — Examen du précepte d'aimer Dieu. — Examen du précepte d'aimer le prochain. — L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte? 202
- 45 *Du don de sagesse, qui correspond à la charité.* — Pourquoi la sagesse est un don du Saint-Esprit. — Son sujet. — Son but. — Rapport entre ce don et la grâce sanctifiante. — Béatitude qui lui correspond. 208

Quest.		Page.
46	<i>De la folie, opposée à la sagesse. — La folie, — opposée au don de sagesse, — est un péché. — Sa source est dans la luxure.</i>	212

## DE LA PRUDENCE.

### 22<sup>e</sup> tableau synoptique.

47	<i>De la prudence considérée en elle-même. — Siège de la prudence. — Sa nature. — Son objet. — Son étendue. — Est-elle dans les pécheurs? — Vient-elle de la nature? — Comment se perd-elle?</i>	217
48	<i>Des parties de la prudence en général. — Parties intégrantes. — Parties subjectives. — Parties potentielles.</i>	226
49	<i>Des parties intégrantes de la prudence. — On examine chacune des parties intégrantes de la prudence : la mémoire, l'intelligence, la docilité, etc.</i>	227
50	<i>Des parties subjectives de la prudence. — Prudence gouvernementale, — politique, — économique, — militaire.</i>	232
51	<i>Des parties potentielles de la prudence, ou des vertus que la prudence s'unit. — L'ebullie ou bon conseil. — Le bon sens. — Le discernement ou jugement.</i>	234
52	<i>Du don de conseil. — Le don de conseil, l'un des sept dons du Saint-Esprit, répond à la prudence. — Pourquoi la cinquième béatitude : « Bienheureux les miséricordieux, etc. », se rapporte à ce don.</i>	236
53	<i>Des vices manifestement opposés à la prudence, et d'abord de l'imprudence. — L'imprudence est un péché, qui comprend : la précipitation, — l'inconsidération, — l'inconstance ; — trois vices qui naissent de la luxure.</i>	238
54	<i>De la négligence. — La négligence est un péché opposé à la prudence. — Dans quel cas est-elle un péché mortel?</i>	241
55	<i>Des vices opposés à la prudence, avec ressemblance. — La prudence de la chair. — L'astuce. — Le dol ou la tromperie. — La fraude. — La sollicitude pour les biens temporels. — Les inquiétudes sur l'avenir. — Source de ces péchés.</i>	242
56	<i>Des préceptes de la prudence — Il n'était pas nécessaire que le Décalogue contiât des préceptes sur la prudence. — Cepen-</i>	

Quest.

Page.

dant, la loi ancienne en dut renfermer contre les vices opposés à cette vertu.

247

## DE LA JUSTICE.

23<sup>e</sup> tableau synoptique.

250

- 57 *De la justice en elle-même, et d'abord du droit.* — Que le droit, — objet de la justice, — se divise en droit naturel et en droit positif. — En quoi le droit des gens se distingue du droit naturel. — Le droit paternel et le droit du maître. 251
- 58 *De la justice.* — Définition de la justice. — Comment on exerce la justice envers soi-même. — La justice est une vertu. — Son siège dans les facultés de notre âme. — La justice comme vertu générale, — et comme vertu particulière. — Sa matière spéciale. — Son milieu est un milieu réel. — Rendre à chacun le sien est son acte propre. — Sa prééminence parmi toutes les vertus morales. 255
- 59 *De l'injustice.* — Ce qui constitue l'injustice. — Subit-on une injustice en la voulant ? — L'injustice est-elle un péché mortel ? 261
- 60 *Des jugements.* — Le jugement est un acte de la justice. — Conditions de sa licéité. — Jugements par soupçon. — Interprétation des choses douteuses. — Doit-on toujours juger d'après le texte des lois ? — Du jugement par usurpation. 263
- 61 *De la différence entre la justice commutative et la justice distributive.* — Division de la justice en justice distributive et en justice commutative. — D'où se prend le milieu dans l'une et dans l'autre. — Leurs matières diverses. — Si le juste est la même chose que la contrepassion ou réciprocité d'action. 267
- 62 *De la restitution.* — La restitution, — acte de la justice commutative, — est nécessaire au salut. — A quoi elle s'étend. — Ce que l'on doit restituer. — A qui il faut restituer. — Dans quel ordre on est tenu. — Peut-on différer la restitution ? 270
- 63 *De l'acception de personnes.* — L'acception de personnes est un péché, — qui peut avoir lieu : dans la dispensation des choses spirituelles, — dans les simples témoignages d'honneur et de respect, — dans les jugements. 276
- 64 *De l'homicide.* — Des êtres qu'il est permis de mettre à mort. — A qui il appartient de tuer les malfaiteurs. — Du sui-

Quest.	Page.
cide. — Il n'est permis, dans aucun cas, de tuer un innocent. — De la légitime défense. — Est-on homicide quand on tue un homme par accident ?	280
65 <i>De la mutilation des membres.</i> — De la mutilation. — Des coups. — De l'incarcération. — Circonstance aggravante.	286
66 <i>Des injustices dans les biens extérieurs ; et, en premier lieu, du vol.</i> — En quel sens la possession des choses extérieures est naturelle. — Du droit de propriété. — Le vol et la rapine. — Est-il permis de voler pour cause de nécessité ? — Gravité relative de la rapine et du vol.	289
67 <i>De l'injustice dans les juges.</i> — Que le juge ne peut condamner avec justice l'accusé qui ne lui est pas soumis. — Peut-il juger contrairement à la vérité qu'il connaît, en se fondant sur les preuves juridiques ? — Nécessité d'un accusateur. — Le juge ne peut pas remettre la peine.	295
68 <i>De l'injustice dans les accusateurs.</i> — Si on est obligé d'accuser. — Si l'on doit consigner l'accusation par écrit. — Ce qui rend l'accusation injuste. — De la peine du talion.	298
69 <i>De l'injustice dans les accusés.</i> — Est-il permis à un accusé de nier la vérité, — de se défendre par une calomnie, — d'appeler du jugement, — de résister par la force ?	301
70 <i>De l'injustice dans les témoins</i> — Y a-t-il nécessité de témoigner ? — Du nombre des témoins. — De la récusation des témoins. — Du faux témoignage.	303
71 <i>De l'injustice dans les avocats.</i> — Cas où un avocat est obligé de défendre la cause d'un indigent. — Interdiction de l'office d'avocat. — De la défense d'une cause injuste. — Un avocat peut-il recevoir de l'argent pour son plaidoyer ?	306
72 <i>De la contumélie ou invective.</i> — En quoi consiste la contumélie ou invective. — Est-elle un péché ? — Devons-nous la supporter ? — Sa cause.	309
73 <i>De la détraction.</i> — Définition de la détraction. — Est-elle un péché mortel ? — Sa gravité. — De celui qui écoute le détracteur.	312
74 <i>Des rapports.</i> — En quoi les rapports se distinguent de la détraction. — Parallele du détracteur et du rapporteur.	316

Quest.

Page.

- 75 *De la dérision.* — Que la dérision, péché distinct de ceux qui précèdent, est parfois un péché mortel. 318
- 76 *De la malédiction.* — Est-il permis de maudire? — Quel péché est-ce? — Comparaison de la malédiction avec la détraction. 320
- 77 *De la fraude dans les achats et les ventes.* — Des prix trop élevés. — Des défauts qui rendent la vente illicite. — De la déclaration des vices. — La licéité du négoce. 323
- 78 *Du péché de l'usure dans les prêts.* — Est-ce un péché de prêter à usure? — Restitution. — Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure? 328
- 79 *Des parties intégrantes de la justice, qui consistent à faire le bien et à éviter le mal.* — De la transgression. — De l'omission. — Parallèle. 333
- 80 *Des parties potentielles de la justice, ou des vertus qui lui sont unies.* — La religion, — la piété filiale, — le respect, — la vérité, — la reconnaissance, — la vengeance, — la libéralité — et l'affabilité. 335

## DE LA JUSTICE (Suite).

PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE OU VERTUS QUI LUI  
SONT UNIES ;

ET, D'ABORD, LA RELIGION.

24<sup>e</sup> tableau synoptique.

338

- 81 *De la religion.* — La religion, — qui met l'homme en rapport avec Dieu, — est une vertu une, — distincte des autres, — non théologique, mais morale, — qui produit des actes extérieurs. — Comparaison de la religion et de la sainteté. 339
- 82 *De la dévotion.* — Que la dévotion est un acte spécial, — un acte de la religion, — qui trouve son aliment dans la méditation, — et dont l'effet est la joie. 344
- 83 *De la prière.* — La prière, — acte de la raison et de la religion, — est nécessaire. — Qui faut-il prier? — Que faut-il demander dans la prière? — Pour qui faut-il prier? — Examen des sept demandes de l'Oraison dominicale. — Les saints prient-ils pour nous? — De la prière vocale ; — de l'attention ; — du

Quest.	Page.
temps que doit durer la prière. — Mérite de la prière. — La prière des pécheurs. — Les quatre parties de l'oraison.	348
84 <i>De l'adoration.</i> — L'adoration, — acte de la religion, — implique des actes du corps — et des lieux déterminés.	362
85 <i>Du sacrifice.</i> — La loi naturelle ordonne d'offrir des sacrifices à Dieu, et seulement à Dieu. — L'oblation des sacrifices oblige tout le monde.	365
86 <i>Des oblations et des prémices.</i> — Obligation de faire certaines oblations. — Matière des oblations. — Un mot sur les prémices.	369
87 <i>Des dîmes.</i> — Pourquoi l'on peut être obligé de donner la dime. — Matière de la dime. — A qui elle est due. — Les ecclésiastiques y sont-ils tenus?	371
88 <i>Du vœu.</i> — Notion du vœu. — Son objet. — Obligation qu'il impose. — Sa convenance. — Acte de religion. — Il est méritoire. — Comment il devient solennel. — Quels sont ceux qui ne peuvent pas faire de vœux. — Dispense des vœux. — Si on peut dispenser du vœu solennel de continence. — Qui peut dispenser des vœux ou les commuer.	374
89 <i>Du jurement ou serment.</i> — Qu'est-ce que le jurement ou serment? — Sa licité. — Trois conditions requises. — Il est un acte de religion dont on ne doit cependant pas faire un usage fréquent. — Du jurement par les créatures. — Obligation imposée par le serment. — De la dispense du serment. — Si le serment est empêché par certaines conditions de personnes et de temps.	383
90 <i>De l'adjuration.</i> — Licéité de l'adjuration. — Adjuration des démons. — Adjuration des créatures irraisonnables.	391
91 <i>De la louange de Dieu.</i> — Nécessité de louer Dieu par des paroles et par des chants.	394
92 <i>Des vices opposés à la religion, et d'abord de la superstition.</i> — Que la superstition, — opposée à la religion, — se divise en quatre espèces.	396
93 <i>Du culte illégitime.</i> — Le culte illégitime est pernicieux ou simplement superflu.	397
94 <i>De l'idolâtrie.</i> — L'idolâtrie, espèce de la superstition, est	



Quest.

Page.

- un péché très-grave, dont la cause est dans l'homme et dans les démons. 398
- 95 *De la divination.* — On montre que la divination est un péché de superstition ; — qu'elle se divise en plusieurs espèces ; — que la divination par l'invocation expresse des démons est toujours défendue ; — que la divination par les astres, par les songes, par les sorts, par les augures et par les présages, est pareillement superstitieuse et illicite. 403
- 96 *Des vaines observances.* — Illicéité des observances qui ont pour but d'obtenir la science sans l'étude ; la santé, sans les secours de l'art ; — de connaître les événements heureux ou malheureux ; — de se préserver des maux par des paroles divines que l'on porte sur soi. 410
- 97 *De la tentation de Dieu.* — Définition de la tentation de Dieu. — Sa culpabilité. — Son opposition à la religion. — Est-elle un plus grand péché que la superstition ? 413
- 98 *Du parjure.* — Le parjure se caractérise par la fausseté. — Sa culpabilité. — Est-ce un péché d'imposer le serment à celui qui doit commettre le parjure ? 415
- 99 *Du sacrilège.* — Définition du sacrilège. — Il est un péché spécial, — dont les espèces se distinguent d'après la sainteté des choses sacrées. — Punition qu'il convient d'infliger à ceux qui s'en rendent coupables. 418
- 100 *De la simonie.* — Notion du péché de simonie. — Divers cas où ce péché a lieu. — Punition des simoniaques. 420

## DE LA JUSTICE (Suite).

PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE OU VERTUS QUI LUI  
SONT UNIES ;

## LA PIÉTÉ FILIALE, &amp;c.

25<sup>e</sup> tableau synoptique.

- 101 *De la piété filiale.* — Objet de la piété filiale. — Devoirs qu'elle prescrit. — Elle est une vertu. — Les devoirs de la piété en conflit avec ceux de la religion. 426
- 102 *Du respect.* — Objet du respect. — Sa nature. — Il cède le pas à la piété filiale sous laquelle il est compris. 427
- 430

Quest.	Page.
103 <i>De la vertu de dulie.</i> — Ce qu'implique l'honneur ou la vertu de dulie. — La dulie se distingue de la vertu de latrie. — Sa division en plusieurs espèces.	432
104 <i>De l'obéissance.</i> — Obligation imposée par la vertu de l'obéissance. — Excellence de l'obéissance. — De l'obéissance à Dieu. — De l'obéissance aux supérieurs. — De l'obéissance à la puissance temporelle.	435
105 <i>De la désobéissance.</i> — La désobéissance est un péché mortel. — Elle n'est pas le plus grave des péchés.	439
106 <i>De la reconnaissance.</i> — En quoi la reconnaissance se distingue des autres vertus. — Ceux qui sont tenus par-dessus tout à la reconnaissance. — A qui est-elle due? — Règle à suivre. — Est-il convenable qu'elle surpasse le bienfait reçu?	441
107 <i>De l'ingratitude.</i> — L'ingratitude est un péché spécial, — tantôt mortel, — tantôt véniel, — qui mérite parfois la privation de nouvelles grâces.	445
108 <i>De la vengeance.</i> — Que la vengeance qui provient de la charité est une vertu. — Comment elle doit s'accomplir. — Contre quelles personnes.	448
109 <i>De la vérité ou sincérité.</i> — La vérité ou sincérité, — vertu spéciale comprise sous la justice, — penche vers le moins dans l'affirmation.	453
110 <i>Du mensonge.</i> — Définition du mensonge. — Division. — Cas où le mensonge est un péché mortel.	456
111 <i>De la dissimulation et de l'hypocrisie</i> — Définition de la dissimulation. — Son identité avec l'hypocrisie. — Si l'hypocrisie est un péché mortel.	460
112 <i>De la jactance.</i> — La jactance est contraire à la vérité. — Est-elle un péché mortel?	463
113 <i>De l'ironie ou de la fausse humilité.</i> — Est-elle un péché? — Comparaison avec la jactance.	465
114 <i>De l'amitié ou affabilité.</i> — Que l'amitié ou affabilité est une vertu spéciale — qui fait partie de la justice.	467
115 <i>De la flatterie.</i> — Si la flatterie est un péché grave.	469
116 <i>De la contradiction.</i> — Son opposition à la vertu d'affabilité. — Comparaison avec la flatterie.	470

Quest.

Page.

- 117 *De la libéralité.* — La libéralité est une vertu. — Sa matière. — Son acte propre. — Sa connexité avec la justice. — Sa dignité. 472
- 118 *De l'avarice.* — En quoi consiste l'avarice. — Sa gravité. — Pourquoi elle est un péché capital. Vices qui en découlent. 475
- 119 *De la prodigalité* — Notion de la prodigalité. — Elle est un péché. — On la compare à l'avarice. 480
- 120 *De l'épikie ou équité.* — L'épikie est une vertu — qui fait partie de la justice. 482
- 121 *Du don de piété.* — Que la piété est un don du Saint-Esprit. 483
- 122 *Des préceptes de la justice.* — Les préceptes du Décalogue sont des préceptes de la justice. — Examen de chacun d'eux. 484

## DE LA FORCE.

26<sup>e</sup> tableau synoptique.

492

- 123 *Nature de la force.* — La force est une vertu spéciale. — Ses applications. — Son acte principal. — Ses effets. — Ses moyens. — Elle est une vertu cardinale. — Son rang. 493
- 124 *Du martyre* — Que le martyre est un acte de vertu, — et principalement un acte de la force. — Perfection de cet acte par la charité. — Du supplice nécessaire au martyre. — De la cause du martyre. 500
- 125 *Des vices opposés à la force, et d'abord de la crainte.* — La crainte est un péché opposé à la force. — Cas où elle est un péché mortel. — Autre cas où elle diminue le péché. 505
- 126 *Du défaut de crainte, ou de la témérité.* — Que le défaut de crainte est un péché opposé à la force. 508
- 127 *De l'audace.* — Que l'audace est parfois un péché opposé à la force. 510
- 128 *Des parties de la force.* — On énumère les quatre parties de la force : la magnanimité, la magnificence, la patience et la persévérance. 511
- 129 *De la magnanimité.* — La magnanimité a pour objet les actions très-honorables. — Elle est une vertu spéciale qui fait

Quest.	Page.
partie de la force. — Son identité avec la confiance et avec la sécurité. — Ses rapports avec les biens de la fortune.	512
130 <i>De la présomption.</i> — Du vice de la présomption. — Son opposition avec la magnanimité.	517
131 <i>De l'ambition.</i> — Sa nature vicieuse. — Son opposition à la magnanimité.	519
132 <i>De la vaine gloire.</i> — Que la vaine gloire est un péché — opposé à la magnanimité. — Cas où elle est un péché mortel. — Est-elle un vice capital ? — Ses filles.	521
133 <i>De la pusillanimité.</i> — La pusillanimité est un péché. — A quelle vertu elle est opposée.	525
134 <i>De la magnificence.</i> — La magnificence est une vertu spéciale. — Sa matière. — Son rapport avec la force.	527
135 <i>Des vices opposés à la magnificence.</i> — La parcimonie et la profusion.	530
136 <i>De la patience.</i> — Nature et mérite de la patience. — On la compare avec les autres vertus. — Elle ne saurait exister sans la grâce. — Elle fait partie de la force. — Rapport entre elle et la longanimité.	531
137 <i>De la persévérance.</i> — Que la persévérance est une vertu qui fait partie de la force. — Ses rapports avec la constance. — Nécessité de la grâce pour persévérer.	535
138 <i>Des vices opposés à la persévérance.</i> — La mollesse. — L'opiniâtreté.	538
139 <i>Du don de force.</i> — La force est un don. — Béatitude qui lui correspond.	539
140 <i>Des préceptes de la force.</i> — Préceptes concernant la force elle-même. — Préceptes concernant les parties de la force.	541

## DE LA TEMPÉRANCE.

<b>27<sup>e</sup> tableau synoptique.</b>	546
141 <i>Nature de la tempérance.</i> — La tempérance est une vertu spéciale. — Son objet. — Sa règle. — Elle est une vertu cardinale. — Son excellence.	547

Quest.

Page.

- 142 *Des vices opposés à la tempérance.* — L'insensibilité. — L'intempérance. — Comparaison entre l'intempérance et la timidité. — L'intempérance est un vice honteux. 551
- 143 *Des parties de la tempérance* — Parties intégrantes. — Parties subjectives. — Parties potentielles. 554
- 144 *Des parties intégrantes de la tempérance, et d'abord de la honte.* — Nature de la honte. — Son objet. — De quoi l'on doit rougir. — Qui doit rougir. 555
- 145 *De l'honnêteté.* — Rapport de l'honnêteté avec la vertu, — avec le beau, — avec l'utile et l'agréable. — Que l'honnêteté est une partie de la tempérance. 559
- 146 *Des parties subjectives de la tempérance, et d'abord de l'abstinence.* — Que l'abstinence est une vertu spéciale. 561
- 147 *Du jeûne.* — Le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence. — Précepte du jeûne — Quelles personnes en sont dispensées. — Les époques du jeûne. — Unité du repas. — L'heure du repas. — Aliments dont on doit s'abstenir. 563
- 148 *De la gourmandise.* — Du péché de la gourmandise. — Sa gravité. — Les diverses espèces de gourmandise. — Que la gourmandise est un vice capital. — Ses filles. 570
- 149 *De la sobriété.* — Objet de la sobriété. — Licéité de l'usage modéré du vin. — A quelles personnes la sobriété est surtout nécessaire. 572
- 150 *De l'ivresse* — L'ivresse est-elle un péché? — Est-elle un péché mortel? — Est-elle le plus grand des péchés? — Excuse-t-elle du péché? 575
- 151 *De la chasteté* — La chasteté est une vertu spéciale, distincte de l'abstinence. — Son rapport avec la pudicité. 578
- 152 *De la virginité.* — En quoi consiste la virginité. — Sa licéité. — Si elle est préférable au mariage. — Comparaison de la virginité avec les autres vertus. 580
- 153 *Du vice de la luxure.* — Matière de la luxure. — Tout plaisir de la chair n'est pas illicite. — La luxure est un péché mortel, — et un vice capital. — Ses filles. 584
- 154 *Des espèces diverses de la luxure.* — Division de la luxure.

Quest.

Page.

— La fornication ; — sa gravité ; — actes qui s'y rapportent.  
 — Sensations nocturnes. — Stupre. — Rapt. — Adultère. — In-  
 ceste. — Sacrilège. — Pêché contre nature. — Ordre de gravité  
 dans ces péchés.

587

## DE LA TEMPÉRANCE (Suite).

PARTIES POTENTIELLES DE LA TEMPÉRANCE OU VERTUS QUI LUI  
 SONT UNIES ;

LA CONTINENCE, &c.

### 28<sup>e</sup> tableau synoptique.

596

155 *Des parties potentielles de la tempérance, et d'abord de la  
 continence.* — Nature de la continence. — Sa matière. — Son  
 sujet. — Son rapport avec la tempérance.

597

156 *De l'incontinence.* — En quoi consiste l'incontinence. — Du  
 péché d'incontinence. — Rapports de l'incontinence et de l'in-  
 tempérance. — Incontinence de la colère et de la concupis-  
 cence.

599

157 *De la clémence et de la mansuétude.* — La clémence et la  
 mansuétude. — Leur mérite. — Leur rapport avec la tempé-  
 rance. — Leur rapport avec les autres vertus.

603

158 *De la colère.* — S'il est permis de s'irriter. — Du péché de  
 la colère. — Dans quel cas elle est un péché mortel. — Sa gra-  
 vité relative. — Ses espèces. — Elle est un vice capital. — Ses  
 filles.

605

159 *De la cruauté.* — La cruauté, — opposée à la clémence, —  
 diffère de la férocité et de la barbarie.

611

160 *De la modestie.* — La modestie est une partie de la tempé-  
 rance. — Son objet.

612

161 *Des diverses espèces de modestie, et d'abord de l'humilité.* —  
 L'humilité est une vertu. — Sa nature. — A quoi elle oblige.  
 — Sa liaison avec la tempérance et les autres vertus. — Ses  
 degrés.

613

162 *De l'orgueil.* — Du péché de l'orgueil. — Que l'orgueil est  
 un vice spécial. — Son siège. — Ses espèces. — Il est un péché  
 mortel. — Le rang qu'il occupe. — Pourquoi il est un vice ca-  
 pital.

619

Quest.	Page.
163 <i>Du péché du premier homme. — Le premier péché du premier homme fut l'orgueil. — Ce que désirèrent nos premiers parents. — Gravité de leur péché. — Lequel fut le plus coupable d'Adam ou d'Ève.</i>	624
164 <i>De la punition du péché d'Adam. — La mort, peine générale. — Autres peines particulières dont parle la Genèse.</i>	627
165 <i>De la tentation de nos premiers parents. — Il était convenable que l'homme fût tenté. — Du mode et de l'ordre de cette tentation.</i>	629
166 <i>De l'amour de l'étude ou du désir de savoir — Objet de l'amour de l'étude. — Rapport de cet amour avec la tempérance.</i>	631
167 <i>De la curiosité. — Le vice de la curiosité a-t-il pour objet la connaissance intellectuelle et la connaissance sensitive?</i>	632
168 <i>De la modestie dans les mouvements extérieurs du corps. — Les mouvements extérieurs du corps sont l'objet d'une vertu. — Il y a même une vertu qui règle les jeux. — Défaut dans l'excès du jeu. — Autre défaut qui est de ne pas jouer.</i>	634
169 <i>De la modestie dans l'appareil extérieur. — L'appareil extérieur est l'objet d'une vertu ou d'un vice. — Quel péché commettent les femmes qui se parent avec trop de recherche.</i>	638
170 <i>Des préceptes de la tempérance. — Préceptes de la tempérance. — Préceptes touchant ses parties.</i>	641

## DES ÉTATS DE PERFECTION.

29<sup>e</sup> tableau synoptique.

171 <i>De la prophétie considérée dans sa nature. — Ce qui caractérise la prophétie. — Nature de la lumière prophétique. — Elle se rapporte surtout aux événements futurs. — Les prophètes savent-ils toute vérité? — Ont-ils la certitude de la révélation qui leur est faite? — Une prophétie peut-elle être fautive?</i>	644
172 <i>De la cause de la prophétie. — La prophétie ne vient pas de la nature. — Elle s'opère par le ministère des anges. — Elle n'exige rigoureusement aucune disposition antérieure; — elle peut même exister sans la vertu morale. — Prophéties des dé-</i>	645

Quest.	Page.
mous. — Elles viennent encore de l'Esprit-Saint dans ce qu'elles ont de vrai.	652
173 <i>Du mode de la connaissance prophétique.</i> — Si les prophètes voient l'essence divine, ou seulement des images qui en sont comme le miroir. — De la lumière divine et des images nouvelles ou combinées. — Quand est-ce que l'abstraction des sens est nécessaire. — Si les prophètes connaissent tout ce qu'ils prédisent.	658
174 <i>De la division de la prophétie.</i> — Première division : la prophétie de la prédestination, celle de la prescience et celle des menaces. — Supériorité de la prophétie qui se fait par la lumière purement intelligible. — Degrés de la prophétie proprement dite, d'après la vision imagée. — Pourquoi Moïse est le plus grand des prophètes. — La lumière prophétique a-t-elle grandi ?	
175 <i>du ravissement.</i> — En quoi consiste le ravissement. — Facultés que le ravissement affecte. — Du ravissement de saint Paul. — Pouvons-nous voir Dieu en lui-même sans aliénation des sens ? — Comment l'âme de saint Paul fut abstraite de son corps. — Ce qu'ignorait ce grand apôtre après son ravissement.	668
176 <i>Du don des langues.</i> — Ce que conférait le don des langues. — Son rapport avec la prophétie.	671
177 <i>Du don de la parole.</i> — Le discours est l'objet d'une grâce gratuite. — A qui cette grâce est donnée.	673
178 <i>Du don des miracles.</i> — A quoi est destiné le don des miracles. — Si les méchants peuvent faire des miracles.	675
179 <i>Division de la vie en vie active et en vie contemplative.</i> — On montre qu'il convient de diviser la vie de l'homme en vie active et en vie contemplative. — On prouve la suffisance de cette division.	678
180 <i>De la vie contemplative.</i> — Acte de l'intelligence et de la volonté dans la vie contemplative. — Influence des vertus morales. — Acte principal et actes secondaires de la contemplation. — Voit-on l'essence divine ? — Ses rapports avec le mouvement circulaire, rectiligne et oblique. — Ses jouissances. — Sa durée.	680



Quest.

Page.

- 181 *De la vie active.* — Que les vertus morales appartiennent à l'essence même de la vie active. — La prudence y occupe la première place. — Si l'enseignement est de son domaine. — Cessation de la vie active. 686
- 182 *De la comparaison entre la vie active et la vie contemplative.* — Supériorité absolue de la vie contemplative sur la vie active. — Il peut arriver qu'un homme mérite davantage dans cette dernière. — Que la vie active sert d'auxiliaire à la vie contemplative. — Laquelle de ces deux vies précède l'autre. 688
- 183 *Des offices et des divers états des hommes en général.* — L'état implique l'idée de liberté ou de servitude. — Il fallait qu'il y eût divers offices et divers états dans l'Église. — Ce qui distingue les offices. — Triple aspect sous lequel se présentent les états de servitude et de liberté. 692
- 184 *De l'état de perfection en général.* — D'où se prend la perfection. — Est-elle possible sur la terre? — Que la charité consiste principalement et essentiellement dans l'observation des préceptes. — La perfection et l'état de perfection ne sont pas éparables. — Quels sont ceux qui sont dans l'état de perfection? — Les évêques et les religieux. — On les compare entre eux. — On les compare ensuite aux curés et aux archidiacres. 696
- 185 *De l'épiscopat ou de la perfection des évêques.* — Du désir de l'épiscopat. — Du refus. — De l'élection. — Un évêque peut-il quitter sa charge pour entrer en religion? — Cas où il peut fuir la persécution. — Des biens possédés par les évêques. — Obligation du religieux promu à l'épiscopat. 704
- 186 *En quoi consiste l'état religieux.* — État religieux, état de perfection. — Obligation du religieux par rapport aux conseils. — Pauvreté. — Continence. — Obéissance. — Les vœux. — Le plus grand est le vœu d'obéissance. — Du péché mortel en matière de règle. — Comparaison des péchés du religieux avec ceux du séculier. 709
- 187 *De ce qui est permis aux religieux.* — Est-il permis aux religieux d'exercer les fonctions ecclésiastiques? — Peuvent-ils s'occuper d'affaires temporelles? — Doivent-ils tous travailler des mains? — De la réception des aumônes. — De la mendicité — De l'habillement. 716

Quest.	Page.
188 <i>De la variété des ordres religieux.</i> — Ce qui distingue les divers ordres religieux. — Utilité et convenance de leur diversité. — Ordres militaires. — Ordres qui ont pour but la prédication et l'étude des lettres. — Supériorité des ordres contemplatifs. — Les possessions communes ne répugnent pas à la perfection religieuse. — Comparaison de l'ordre des solitaires avec les autres ordres.	721
189 <i>De l'entrée en religion.</i> — Qui peut entrer en religion. — Du vœu d'entrer en religion. — Obligation de ce vœu. — Des enfants. — Peuvent-ils entrer en religion sans le consentement de leurs parents? — Des prêtres et des évêques. — Du passage d'un ordre dans un autre. — Du conseil d'entrer en religion. — Avis à demander.	729

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME

ET

DE LA DEUXIÈME SECTION DE LA DEUXIÈME PARTIE,

OU

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE.